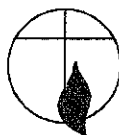


przegląd powszechny

1/953/2001

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ

Grzegorz Dobroczyński SJ

(z-ca red. nac.)

Dariusz Kowalczyk SJ

Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)

Hanna Stompor

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) 54-28-726, 54-28-728

tel. administracji (022) 54-28-727

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 34 10201068 123070142

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 XII 2000 r.

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

Spis treści

Modlitwa o Bożą opiekę...	9
----------------------------------	----------

Marek Baraniak SJ

Magowie i gwiazda czy pasterze i anioł?	11
--	-----------

Urok wigilijnych opowieści o pastuszkach i królach, przybywających, by pokłonić się Bożej Dziecinie, zakłócamy często historycznym sceptycyzmem. Czy były to rzeczywiste wydarzenia? Czy byli tam razem pasterze i królowie? Dlaczego Łukasz wspomina tylko przybycie pasterzy, a Mateusz hołd magów?

Andrzej Koprowski SJ

Kościół i przemiany w Europie	25
--------------------------------------	-----------

Zmiana systemu politycznego nałożyła się w czasie na głębokie przemiany cywilizacyjne w całej Europie, związane z oddziaływaniem nowych technologii, zmiany w dziedzinie organizacji pracy, szeroko rozumianych formach życia społecznego, kultury... Coś dzieje się z kształtem społeczeństwa. Nie tylko u nas, w całej Europie.

Giovanni Sale SJ

Pius IX – papież „Syllabusa współczesnych błędów”	40
--	-----------

„Syllabus” bardziej niż inne dokumenty papieskie oddaje ducha czasu, w którym powstał. Z jego krótkich sformułowań wyraźnie przebiega trudność, jaką napotkał ówczesny Kościół, próbując pogodzić tradycyjną doktrynę (jeszcze trydencką) z nową wrażliwością religijną, kulturalną i społeczną.

Piotr Bohdziewicz

Wiersze	55
----------------	-----------

Piotr Samerek

Światło poranka, czyli Światowe Dni Młodzieży a przyszłość Kościoła

59

Światowe Dni Młodzieży stanowią dowód na to, że Kościół nie musi być nudny i szary, ale potrafi być atrakcyjny dla młodych ludzi. Nie chodzi o to, żeby konkurować na rynku reklam czy mediów, ale o to, by nie bać się pokazania własnej twórczości i oryginalności.

Wojciech Żmudziński SJ

Zanim życie się skomplikuje

68

Z o. Wojciechem Żmudzińskim SJ, dyrektorem Centrum „Arrupe” w Gdyni, rozmawia Ewa Sielicka.

Zapobieganie to nie tylko represje w stosunku do handlujących środkami odurzającymi, to nie tylko profilaktyka sanitarna. Uzależnienie od narkotyków jest przede wszystkim problemem wychowawczym, a nie kwestią zdrowotną czy prawną.

Leszek Jerzy Jasiński

Po co nam członkostwo w Unii Europejskiej?

74

Efekty towarzyszące członkostwu w Unii Europejskiej będą miały różny charakter, ilościowy i jakościowy. Wiele istotnych warunków członkostwa wymaga dopiero wynegocjowania. Nie istnieje możliwość przedstawienia następstw członkostwa w postaci syntetycznego wskaźnika, należy raczej mówić o zespole korzyści i kosztów (ZKK) wynikających z członkostwa w Unii.

Sesje – Sympozja

Krzysztof Dorosz SJ: Od Izraela do USA – różne oblicza emigracji 87
(„Życie literackie drugiej emigracji niepodległościowej”, Toruń 16–18 XI 2000)

Maria Wacholc: XV Conversatorium Organowe 89

(Legnica, wrzesień 2000)

Sztuka

Krystyna Paluch-Staszkiel: Tysiąclecie biskupstwa krakowskiego 93

(Skarby archidiecezji krakowskiej, Muzeum Archidiecezjalne w Krakowie, maj – wrzesień 2000)

Teatr

Joanna Godlewska: Za siedmioma górami... 96

(Teatr Polski w Warszawie /Scena Kameralna/, „Lustro” Niny Andrycz i Andrzeja Kondratiuka, reżyseria – Tomasz Zygadło)

Film

Jan Pniewski: Moralitet nihilizmem podszyty 99
(„Życie jako śmiertelna choroba przenoszona drogą płciową”, reżyseria – Krzysztof Zanussi)

Książki

Adriana Szymańska: „Mistrz pokonanej rozpacz” 101
(Czesław Miłosz, „To”)

Mieczysław Orski: Nieszczęścia współczesnego Hioba 105
(Jerzy Żurek, „Job”)

Aleksandra Olędzka-Frybesowa: Pożywna sól ziemi 107
(Paweł Florenski, „Sól ziemi”)

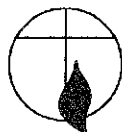
Anna Pietrzak: Życie w literaturze 109
(Marcel Reich-Ranicki, „Mein Leben”)

Andrzej Dąbrowski: Generacja filozofii 113
(Barbara Skarga, „O filozofię bać się nie musimy”)

Andrzej Datko: Ten sam ciągle głos 115
(Wybór i tłumaczenie Andrzej Babuchowski, „Na ostrzu płomienia. Antologia czeskiej poezji metafizycznej”)

Jakub Mach: Kawałek tortu 117
(Alfred J. Ayer, „Filozofia w XX wieku”)

Z życia Kościoła: Rosyjski Kościół Prawosławny w dialogu z nieprawosławnymi (*Marek Błaza SJ*) 121



Sommaire

Prière pour solliciter la protection Divine... 9

Marek Baraniak SJ

Les mages et l'étoile ou les bergers et l'ange? 11

Le charme des contes de Noël sur les bergers et les rois qui viennent se prosterner devant l'Enfant Divin, se trouve plus d'une fois troublé par le scepticisme historique. S'agit-il de faits réels? Pourquoi saint Luc n'évoque-t-il rien que l'hommage des bergers et saint Mathieu – rien que celui des mages?

Andrzej Koprowski SJ

L'Église et les changements en Europe 25

Le changement de système politique a coïncidé avec de profonds changements culturels et techniques, consécutifs à l'impact de technologies nouvelles sur l'organisation du travail et les formes de la vie sociale et culturelle dans une large acception du terme. Il y a quelque chose qui bouge dans la forme de la société. Pas seulement chez nous, dans toute l'Europe.

Giovanni Sale SJ

Pie IX – le pape du „Syllabus des errements contemporains” 40

Plus que les autres documents pontificaux, „Syllabus” traduit l'„esprit du temps” dans lequel il fut écrit. Dans ses brèves formulations, transparaît en filigrane la difficulté à laquelle se heurtait l'Église de l'époque, en cherchant à concilier la doctrine traditionnelle (encore tridentine) avec la nouvelle sensibilité religieuse, culturelle et sociale.

Piotr Bohdziewicz

Poésies 55

*Piotr Samerek***La lumière de l'aube ou les Journées Mondiales des Jeunes et l'avenir de l'Église**

59

Ce que prouvent les Journées Mondiales des Jeunes, c'est que l'Église ne doit pas fatalement être ennuyeuse et sans couleur, mais qu'elle sait attirer les jeunes. Il ne s'agit nullement de concurrencer la publicité et les média, mais de ne pas craindre de montrer sa propre créativité et originalité.

*Wojciech Żmudziński SJ***Avant que la vie ne se complique**

68

Entretien avec le père Wojciech Żmudziński, directeur du Centre „Arrupe” à Gdynia, recueilli par Ewa Sielicka.

Prévenir la toxicomanie c'est plus que réprimer les trafiquants de la drogue, c'est plus aussi que la prophylaxie sanitaire. La dépendance des narcotiques c'est essentiellement un problème éducatif et non sanitaire ou juridique.

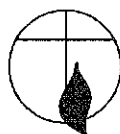
*Leszek Jerzy Jasiński***Adhérer à l'Union Européenne, quel en est le pourquoi?**

74

Les conséquences de notre adhésion à l'Union Européenne auront un caractère diversifié – quantitatif et qualitatif. Nombre de conditions importantes de cette adhésion demandent à être négociées. La possibilité d'en présenter les conséquences sous forme d'un indice synthétique n'existe pas, il y a lieu de parler plutôt d'un ensemble d'avantages et de coûts consécutifs à l'adhésion.

Comptes rendus

87



„HORYZONTY WIARY”

Pierwszy numer pisma w 2001 r. zawiera refleksje nad Kościołem i jego relacją do nowoczesnego świata (W. Sokołowski SJ). Można w nim również przeczytać o katechezie ewangelizacyjnej jako drodze do ożywienia i umocnienia wiary (ks. J. Kochel). Ponadto w tym numerze: „Wychowanie w świetle prawa konkordatowego” (Z. Hołubowicz), „Prawo do własności prywatnej” (ks. J. Koperek), „Kolejnicy w blokowisku” (P. Barczyński).

Cena 1 egz. w sprzedaży 9,00 zł, w prenumeracie 7,50 zł.

„ŻYCIE DUCHOWE”

Po co dialog? – to temat przewodni zimowego (25) numeru „Życia Duchowego”. Nawiązują do niego rozmowy m.in. z abpem Ukraińskiej Prawosławnej Cerkwi Autokefalicznej I. Isiczenką oraz z ks. P. Gąsiorowskim, duchownym Kościoła ewangelicko-metodystycznego. List o. S. Obirka SJ do J. Woleńskiego, filozofa, profesora UJ, inicjuje dialog nt.: W co wierzy ten, kto nie wierzy? Z J. Woleńskim polemizują D. Kowalczyk SJ oraz K. Mądel SJ. Charakter polemiczny ma również artykuł J. Wróbla SAC o spowiedzi, nawiązujący do wcześniejszych tekstów na ten temat. Czy można mówić o duchowości osób starszych? – to przedmiot rozważań amerykańskiego jezuitę Th.E. Clarke’a. Ponadto w numerze piszą J. Bolewski SJ (o ignacjańskiej wizji Maryi) oraz K.T. Wencel EC (o możliwości bycia pustelnikiem dzisiaj).

Cena jednego egz. w sprzedaży 14,50 zł, w prenumeracie 11,00 zł.

„POŚLANIEC SERCA JEZUSOWEGO”

Na początku Nowego Roku staje przed nami Maryja, Matka Boga. W styczniowym numerze spotykamy Maryję, prowadzącą nas do swojego Syna. Mówią o tym artykuły: „Wszystko postawiłem na Maryję” ks. A. Posackiego SJ, „Maryja w wierze katolickiej” o. St.C. Napiórkowskiego OFM Conv czy „Theotokos” St. Łucarza SJ. Nie brak również treści ekumenicznych: „Moje widzenie ekumenizmu” ks. J. Sermaka SJ, „Kościół w sercu stolicy” – wywiad z ks. Z. Kijasem OFM Conv. O pokłonie Trzech Mędrców pisze ks. St. Groń SJ; chrzest Pański jest tematem medytacji ks. T. Hajduka SJ. Zapraszamy również do lektury „Rozmyślań przed północą” Babci Basi.

Cena 1 egz. w sprzedaży 3,80 zł, w prenumeracie indywidualnej 3,50 zł, w prenumeracie zbiorowej 3,20 zł.

Zamówienia pisemne lub telefoniczne prosimy kierować na adres:

WYDAWNICTWO WAM, Księgarnia Wysyłkowa

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

tel. (012) 429-18-88, fax (012) 429-50-03

<http://www.jezuici.krakow.pl/wam>

e-mail: wysylka@wam.jezuici.krakow.pl

„SZUM Z NIEBA”

Zimowy numer (6/2000) sięga do bogactwa Kościoła, jakim jest jeden z darów Ducha Świętego – charyzmat uzdrowienia. Oddając głos włoskiemu charyzmatykowi, ks. S. Falvo, odpowiada na pytania: Jak zwyciężyć depresję, jak modlić się, by żyć pełnią życia, jak otwierać się na Bożą łaskę, by zostać uzdrowionym i żyć dla innych. Ks. Falvo, gość niedawnej sesji „Jezus Zwycięzył” w Łodzi, udzielił również wywiadu pt. „Z depresji do chwały”, w którym mówi o uzdrowieniu wewnętrznym i fizycznym. W tym numerze przeczytamy także o niecodziennych formach pomocy dzieciom z rodzin zagrożonych – prowadzonej wspólnymi siłami członków WZCh i Odnowy w Duchu Świętym w świetlicy środowiskowej.

Stale cykle formacyjne pisma prowadzą: o. J. Kozłowski SJ i o. W. Żmudziński SJ. „Szum z Nieba” można zamówić w Wydawnictwie Ośrodek Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi, telefonicznie (042) 636-46-49 lub e-mailem: odnowa@jezuici.pl. Cena 1 egz. 3,00 zł, prenumerata roczna 16,80 zł.

Modlitwa o Bożą opiekę

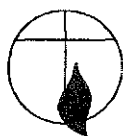
¹ Błagam cię [Boże] niebios, Boże ziemi, Boże [brak 12 liter] świętych, spełnienie świata. ² (...) który przyszedł na świat i który skruszył szpony śmierci, który przez Gabriela wszedł ³ w łono Maryi Dziewicy, który narodził się w Betlejem a wychował w Nazarecie, który został ukrzyżowany, ⁴ [brak 10 liter] rozerwał zasłonę Przybytku, który powstał z grobu ⁵ trzeciego [dnia] po swej śmierci, ukazał się w Galilei i wstąpił na niebios; ma on ⁶ po swojej lewicy miriady miriad aniołów, a po prawicy jego inne miriady miriad aniołów, którzy ⁷ jednym głosem trzykrotnie wołają: Święty, Święty, Król wieków, niebiosa napełnione są jego boskością. ⁸ Jego droga wiedzie ścieżkami wiatrów. Niech przyjdzie jego zmiłowanie. Bóg świata, który wstąpił do ⁹ siódmego nieba, który przyszedł od prawicy Ojca. Baranek błogosławiony, który dusze ¹⁰ wybawił przez krew swoją. On otworzył bramy spżżowe, wyłamał ¹¹ żelazne zapory; uwolnił pogrążonych w ciemności; moce Śmierci zniweczył; ¹² spętał odszczepieńczych wrogów, odesłał ich na właściwe miejsce. Wysławiają go niebiosy ¹³ i ziemia wysławia, gdyż oddalił wrogów; obdarzył wolnością stworzenia, za którymi błagał ¹⁴ Pan Jezus – głos na odpuszczenie grzechów tym, którzy przyzywać będą Twego świętego Imienia. ¹⁵ Niechaj zwierzchności, władze i moce świata ciemności ani duchy nieczyste, ani napad demona ¹⁶ w południowej godzinie, ani przejmujące dreszcze, ani też gorączka paląca czy nawet ustępująca na chwilę, ani szkoda ze strony ludzi ¹⁷ lub też od władz przeciwnika – niechaj je dotknie niemoc niszczenia obrazu, gdyż został stworzony przez Twoje ręce, ¹⁸ Boże, (...) twoja jest moc (...) świata, który włada nad wiekami.

tłum. Rafał Zarzeczny SJ

Jest to tłumaczenie modlitwy z papyrusu z Muzeum Egipskiego w Gizie (numer sygnatury 10263). Po raz pierwszy opublikował go Adolf Jacoby w 1900 r. Ten przekład został oparty na wydaniu Charlesa Wessely w „Patrologia Orientalis”, t. 18/3 (Paris 1924),

ss. 405 n. Jest to ciekawy przykład starożytnej modlitwy adresowanej do Chrystusa, mającej charakter magicznego amuletu, będącej prośbą o ochronę przed demonami, o wybawienie od wszelkich chorób. Modlitwa nawiązuje bezpośrednio do tekstów biblijnych. W oryginale rękopisu są liczne błędy ortograficzne. Archaiczne elementy teologiczne, sposób posługiwania się cytataми biblijnymi oraz frazeologia wskazują, że modlitwa ta powstała w Egipcie w III lub IV w. Numeracja wersetów pochodzi od wydawcy tekstu.

RAFAŁ ZARZECZNY SJ, ur. 1969; ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie i teologię na PWT w Warszawie. Doktoruje się z patrologii na UKSW w Warszawie. Interesuje się historią Kościoła pierwszych wieków, rozwojem doktryny chrześcijańskiej oraz literaturą judeochrześcijańską, apokryficzną i gnostyczną.



Marek Baraniak SJ

Magowie i gwiazda czy pasterze i anioł?

Urok wigilijnych opowieści o pastuszkach i królach, przybywających, by pokłonić się Bożej Dziecinie, zakłócamy często historycznym sceptycyzmem. Czy były to rzeczywiste wydarzenia? Czy byli tam razem pasterze i królowie? Dlaczego Łukasz wspomina tylko przybycie pasterzy, a Mateusz tylko hołd magów?

Czytając Ewangelie mówiące o dzieciństwie Jezusa (Mateusza i Łukasza), zauważamy, że relacja o Jego narodzeniu jest umiejscowiona w realiach politycznych i społecznych. Mateusz w opowiadaniu o magach daje odpowiedź na pytania gdzie? i kiedy?, dotyczące przyjścia obiecanego mesjasza, w opozycji do rozdziału pierwszego, odpowiadającego przede wszystkim na pytanie kto to jest? Wspomina miasteczko judzkie Betlejem i Heroda Wielkiego (rex socius, 37-4 r. przed Chr.). Podkreśla różne reakcje magów i Heroda na osobę Jezusa, tworząc opowiadanie o przyjęciu i odrzuceniu przychodzącego Zbawcy, które wraz z pozostałą częścią rozdziału drugiego tworzy harmonijną całość¹. Podobnie ewangelista Łukasz wiąże wydarzenie narodzin nie tylko z Herodem Wielkim, ale i z cezarem Augustem oraz Kwiryniuszem. W tym zestawieniu napotykamy już problem, mianowicie Kwiryniusz² był gubernatorem Syrii dopiero w 6-7 r. po Chr., a nie w czasie panowania Heroda Wielkiego. Poza Łukaszową nie istnieje żadna relacja, mówiąca, że

¹ Rozdział drugi łączy się z rozdziałem pierwszym jedynie przez odniesienie do narodzenia Jezusa (Mt 2,1.2.4), wydaje się możliwe przejście od rozdziału pierwszego od razu do trzeciego bez przerwy w ciągłości opowiadania. Por. H.D. Hagner, *Matthew 1-13*, WBC t. 33a; Dallas 1998.

² Por. Józef Flawiusz, *Starożytność*, 18.1. Niektórzy też usiłują dowieść możliwości podwójnego okresu sprawowania władzy przez Kwiryniusza w Syrii, por. T.D. Barnes, *The Date of Herod's Death*, JTS nr 19/1968, s. 204-209.

w czasie panowania cezara Augusta był przeprowadzany w imperium powszechny spis ludności, zobowiązujący do zapisania się w mieście przodków. Oczywiście były przeprowadzane pewne lokalne spisy, tak więc i spis w Judei (nie w Galilei) za panowania Kwiryniusza miał miejsce w latach 6–7 r. po Chr., prawdopodobnie co najmniej dziesięć lat po narodzeniu Jezusa. Najlepszym wytłumaczeniem tych nieścisłości jest być może to, że Łukasz chciał umieścić relację o narodzeniu Pańskim w kontekście dobrze znanych wydarzeń ze starożytności, lecz uczynił to nazbyt nieściśle³. Uчени przekonani o biblijnym literalizmie znajdują się tutaj w trudnej sytuacji, próbując uzasadnić te nieścisłości. Celem przywoływania tych danych nie było ukazanie porządku historycznego, ale następstwa obietnicy i wypełnienia, dotyczących przyjścia mesjasza. Motyw powszechnego spisu ludności pozwala mu przemieścić Marię i Józefa do Betlejem, Miasta Dawidowego, gdzie miał się narodzić obiecany potomek Dawida (Mi 5,1)⁴. Miasteczko pokornego Dawida jest wspomniane jako przeciwieństwo Herodowej Jerozolimy. Dodatkowa wzmianka o cesarzu Augustusie (27–14 r. po Chr.) pozwala Łukaszowi ukazać subtelny kontrast pomiędzy rzymskim imperatorem, uznawanym za twórcę ery pokoju, a Jezusem, Zbawicielem przynoszącym pokój⁵. Łukasz pisał swoją Ewangelię prawie 70 lat po śmierci Augusta, ale wspomnienie o cesarzu żyło w dalszym ciągu w oficjalnym kulcie imperium, jak i w ówczesnym kalendarzu azjatyckim, gdzie dzień nowego roku był obchodzony w dniu urodzin Augusta – 23 września⁶. Zestawienie dekretu Augusta z narodzeniem Jezusa pozwoliło mu na nawiązanie do Bożego planu, którego

³ Por. R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, s. 233. Podobnie w Łk 23,45 opisuje ciemność w momencie śmierci Jezusa jako zaćmienie słońca, lecz na Bliskim Wschodzie nie było żadnego zaćmienia w tym okresie.

⁴ Betlejem było też miastem przodków Dawida, m.in. Rut (Rt 1,1–4) i jego najbliższej rodziny (1 Sm 16,17). Wydaje się również, że pomimo proroctwa w Mi 5,1, w ówczesnym czasie nie było aż tak powszechnej wiary i przekonania że Mesjasz akurat tam się narodzi.

⁵ Inskrypcja z Priene wysławia Augusta jako tego, który zaprowadza pokój (zbawiciela); por. F.W. Danker, *Benefaktor*, St. Louis 1982, s. 217.

⁶ Por. S.R.F. Price, *Rituals and Power*, Cambridge 1984, s. 54–56, 61, 106.

momentem kulminacyjnym miałoby być Pawłowe przepowiadanie Ewangelii w Rzymie (Dz 28). Przywołanie Betlejem w powiązaniu ze spisem rzymskim podkreśla ważność Bożych narodzin nie tylko dla królewskiego dziedzictwa w Izraelu, ale dla całego świata.

W tym historycznym kontekście, z uwzględnieniem porządku logiki obietnicy i wypełnienia, powinniśmy odczytać opowiadania o pokłonie pasterzy i hołdzie magów. Nie bez znaczenia jest tu odniesienie się do świadomości ówczesnego świata i jego symboli.

Opowiadanie Mateusza (Mt 2,1-12)

MAGOWIE: Grecki termin *μᾶγοι* (Mt 2,1.7.16) użyty jest także na określenie Bar-Jezusa, nazywanego *falszywym prorokiem żydowskim* (Dz 13,6.8), natomiast pokrewny czasownik *μαγεύω* („uprawiać magię”) scharakteryzował Szymona Maga (Dz 8,9). W Nowym Testamencie słowo to odnosi się do posiadaczy sekretnej wiedzy, i prawdopodobnie oznacza tu astrologów, ludzi, którzy mają umiejętność odczytywania ziemskich wydarzeń z obserwacji planet i gwiazd. Dlatego często określa się ich jako mędrców. Można też dopatrzeć się tu ukrytej polemiki z okultyzmem i magią w odniesieniu do wiary w nowo narodzonego króla⁷.

Pierwotnie pojęcie „magowie” odnosiło się do kapłańskiego rodu Median, potem do kasty kapłańskiej Zoroastrian. W późniejszej tradycji chrześcijańskiej stali się oni królami, prawdopodobnie pod wpływem interpretacji Ps 72,10-11: *Królowie Tarsisz i wysp przyniosą dary, królowie Szeby i Saby złożą daninę. I oddadzą mu pokłon wszyscy królowie, wszystkie narody będą mu służyły* i Iz 49,7; 60,1-6.10. Ich liczba została wydedukowana z liczby darów, które ofiarowali (Mt 2,11). W Kościele zachodnim zyskali imiona: Kasper, Baltazar i Mel-

⁷ Według Ignacego Antiocheńskiego to opowiadanie miało oznaczać, że cała magia została pokonana przez narodzenie Chrystusa. Por. Ignacy Antiocheński, *Do Efezjan*, 19,3.

chior, a Kaspra uznano za Murzyna. W rasowej różnorodności utożsamiali pogański świat, który przychodzi do Jezusa. Taka też wydaje się intencja Mateusza: pokazanie, że nowo narodzony król jest władcą całego świata i wszystkie narody powinny złożyć Mu godny hołd.

W tym kontekście poganie, prowadzeni przez gwiazdę, są niejako potwierdzeniem Bożego objawienia w naturze dla tych, którzy nie mają świętych pism. Uważani za nie objętych Bożym planem, wykazują otwartość na Boże zamiary i gorliwość w przyjęciu nowo narodzonego króla. Są znakiem ogólnej idei nawrócenia, wielokrotnie wyrażonej przez Mateusza (Mt 8,11; 21,43). Ten sam tytuł, którym obdarzyli Jezusa: βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (*Król Żydowski*) (Mt 2,2), pojawi się ponownie podczas sceny ukrzyżowania, gdy znowu poganie rozpoznają prawdę o Nim (Mt 27,11.37; Łk 23,37.38), natomiast ci, którzy mają Pisma i powinni je czytać, nie wierzą.

Istnieją pewne podobieństwa pomiędzy tą historią a opisanymi w Starym Testamencie. Przykładem jest przybycie do Salomona królowej Saby (1 Krl 10,1-13), a szczególnie opowiadanie o Balaaku i Balaamie (Lb 22-24)⁸. W swojej drodze magowie podążają za gwiazdą. Ta gwiazda prowadząca do Jezusa może być midraszowym elementem⁹ bazującym też na opowiadaniu o Balaamie. Ważna byłaby tu tzw. czwarta wyrocznia (Lb 24,17), mówiąca o wschodzącej gwieździe z pokolenia Jakuba (por. Rdz 49,10). Według Targumów Onkelos i Jerozolimskiego I do Lb 24,7, ta gwiazda jest identyfikowana z Mesjaszem, który będzie rządził wieloma narodami i posiadać potężne królestwo. Podobieństwo elementów obu opowiadań jest uderzające; zły, spiskujący król oraz dziwny, nieizraelski pośrednik, który rozpoznał Bożą obecność w Izraelu, wreszcie relacja o przychodzącym królu połączona z symboliką gwiazdy. Ponieważ jednak Mateusz nie odwołuje się w jednoznaczny

⁸ Ballam był pogańskim szamanem ze Wschodu, jest nazwany przez Filona także magiem. Por. Filon *Vit. Mos.* 150.

⁹ Ta historia przypomina swoją kompozycją midrasz haggada. Por. A. Feldman, *The Parables and Similes of the Rabbis*, Cambridge 1924, s. 2 n.

sposób do lektury Starego Testamentu, nie można wykluczyć, że ta zbieżność może być przypadkowa.

Trzeba też wspomnieć o istnieniu wielu paralelnych hellenistycznych elementów. Najważniejszym było powszechne przekonanie, że narodziny i śmierć wielkich ludzi były obwieszczane przez pojawienie się gwiazdy lub podobnego zjawiska na niebie¹⁰. Poza tym Eneasz był prowadzony przez gwiazdę do miejsca, gdzie miał założyć później Rzym¹¹. Także hołd składany przez przybyszów z odległych krajów jest dość znanym motywem literackim antycznego świata. W tym aspekcie uderzająco podobna jest opowieść o Tyrydatesie, armeńskim królu, przynoszącym dary Neronowi w 66 r. po Chr. Jego towarzysze, przedstawiciele innych wschodnich królestw, byli też określani jako magowie¹². Takie analogie świadczą o tym, że Mateuszowe opowiadanie nie było niczym niezwykłym w jego epoce. Nie było raportem historycznym, służyło raczej do przekazania pewnej idei – ale i w tym też jest odnajdywana jego historyczność. Tak więc nie można wykluczyć tu jakiegś niebezpośredniej inspiracji, jak i zaprzeczyć, że nie zawiera ono w sobie nic historycznego.

Magowie przychodzą ze Wschodu, to mogłaby być Persja, Wschodnia Syria lub nawet Arabia. Próba interpretowania tych postaci jako jakiegś specyficznej grupy Żydów nie jest przekonująca. Nie tylko określenie „magowie”, ale i wymowa całego tekstu sugeruje ich pozaizraelskie pochodzenie, gdyby było inaczej, z pewnością Mateusz by to w jakiś sposób zaznaczył. Natomiast ich wiedza o mesjańskim królu zapewne ma korzenie w jakichś żydowskich źródłach, i to także może wskazać na kraj ich pochodzenia. Na Wschodzie, w Babilonii, mieszkała liczna wspólnota żydowska i stamtąd też mogłaby pochodzić wiedza magów o mesjańskim królu Izraela.

¹⁰ Przykładem jest choćby Aleksander Wielki oraz podobne rabiniczne podania o Abrahamie, Izaaku i Mojżeszu.

¹¹ Por. Virgil, *Aeneid* 2.694.

¹² Por. Pliniusz, *Hist. Nat.* 56,1.16-17; Suetonius, *Nero* 15.

Magowie, jako czciciele Jezusa w kontekście maryjnym (Mt 2,11; Dziecię jest wspomniane z Maryją, Matką Jego), są przykładem tzw. zdrowej mariologii. Lista darów: złoto, kadzidło i mirra mogła być zainspirowana przez tekst Iz 60,6.11.13, który następnie razem z Ps 72,10-11 jest implicite cytowany. W późniejszej tradycji złoto zaczęło oznaczać królewską rolę Jezusa, kadzidło Jego boskość, mirra zbawcze cierpienie, interpretowano też te dary jako: męstwo, modlitwę i mękę. Jest to raczej niezgodne z Mateuszową intencją¹³.

GWIAZDA: Niektórzy z pierwszych chrześcijan byli zgorszeni tym opowiadaniem z powodu roli gwiazdy. Czy to miałoby być znakiem uprzywilejowania astrologii? Była to jedna ze słabości starożytnych, doświadczających chaosu w życiu społecznym, że ulegali astralnej religii, bazującej na niezmiennym ruchu gwiazd. Taka religia okazywała się zawsze opresyjna, sprawiała, że człowiek czuł się beznadziejnie poddany losowi. Mateusz nie poświęca więcej uwagi temu tematowi. W tym opowiadaniu wydaje się, że gwiazda służy Bożemu planowi, jest mu poddana i ostatecznie prowadzi magów do Jezusa, może to być znak, że determinizm gwiazd jest już złamany¹⁴.

Magowie pozornie nieobeznani z przepowiednią Micheasza (Mi 5,1), cytowaną przez najwyższych kapłanów i uczonych w Piśmie, w sposób, wydaje się, naturalny zakładają, że nowy król powinien się narodzić w stolicy – idą więc do Jerozolimy. Ten fakt, że przyszedli najpierw do Jerozolimy, a nie bezpośrednio do Betlejem, sugeruje, że nie powinniśmy w sposób zbyt dosłowny rozumieć ich podążania za gwiazdą.

Gwiazda była widziana ἐν τῇ ἀνατολῇ, co oznacza właściwie „przy jej wschodzeniu” niż „na wschodzie”. Mimo to nie możemy być pewni, co można rozumieć pod określeniem gwiazdy. Czy było to jakieś naturalne astronomiczne zjawisko,

¹³Por. C. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, JSOT, Sheffield 1986, s. 64.

¹⁴Por. B.T. Vivaiano, *The Gospel According to Matthew*, w: NJBC, New York 1996, s. 635-636.

jak koniunkcja planet¹⁵, kometa¹⁶, lub supernowa. Jeśli naturalne wytłumaczenie gwiazdy byłoby mimo wszystko możliwe, to wyrażenie w Mt 2,9: *A oto gwiazda, którą widzieli na Wschodzie, szła przed nimi, aż zatrzymała się nad miejscem, gdzie było Dziecię*, musiałoby być rozumiane jak romantyczny mit, wyrastający z jakiegoś historycznego podłoża, lub jako odniesienie do czegoś, czego doświadczyli, później zinterpretowanego w powtórzonym motywie gwiazdy, która na początku przyprowadziła ich ze Wschodu do Jerozolimy¹⁷.

Niezależnie od tego, co to mogło być, magowie rozpoznali w zjawisku astronomicznym znak wypełniającego się eschatologicznego oczekiwania Żydów, i udali się w kierunku Jerozolimy. Tak więc charakterystycznym punktem motywu gwiazdy jest cudowne Boże prowadzenie, dzięki któremu mogli uwieńczyć swoje poszukiwanie sukcesem. Poza tym warto wspomnieć, że Jezus jest również określany jako wschodząca gwiazda (np. Łk 1,78; 2 P 1,19; Ap 22,16).

Opowiadanie Łukasza (Łk 2,8-20)

PASTERZE: Czy Łukaszowi pasterze są jakimś odpowiednikiem Mateuszowych magów? W końcu zarówno pasterze jak i magowie odchodzą ze sceny i nie pojawiają się ponownie, jakby Łukasz i Mateusz starali się uniknąć sprzeczności wobec tradycji, że publiczne chrystologiczne rozpoznanie Jezusa nie dokonało się jeszcze w czasie Jego chrztu. Jedyną osobą, która przeszła z historii dzieciństwa Jezusa do okresu Jego publicznej działalności, jest Maryja.

W pojawieniu się pasterzy pobrzmiewa jakieś echo skromnego pochodzenia Dawida, który też był pasterzem (1 Sm 16,1-13; 17,15; Ps 77[78],70). Zresztą wśród starowschodnich tytu-

¹⁵ Prawdopodobnie planety Jowisz i Saturn ustawiły się w jednej linii w konstelacji Ryb w latach 6-7 przed Chr. Por. K. Ferrari-D'Occhieppo, *The Star of the Magi and Babylonian Astronomy*, w: J. Finegan, *Chronos, Kairos, Christos*, Winona Lake 1989, s. 41-53.

¹⁶ Kometa Halleya przeszła w pobliżu ziemi pomiędzy 12-11 r. przed Chr.

¹⁷ Por. H.D. Hagner, dz. cyt.

łów królewskich pasterz jest jednym z najczęstszych. Insignia faraonów nawiązują do pasterskiej laski i wachlarza do odpędzania owadów. W mitologii greckiej Parys, syn królewski, pasie trzody na zboczach Idy, bóg Hermes jest też przedstawiany jako niosący baranka. Skoro w przekonaniu starożytnych król jest przedstawicielem boga, tak też można rozumieć przenośnie pasterza (Za 11,17)¹⁸.

W zgodzie z Łukasowym tematem ubóstwa, pasterze są dolną klasą społeczną: nędzni, brudni i pozbawieni łaźni, pozostają w rytualnej nieczystości¹⁹. Tak więc narodzenie Jezusa odbywa się bez obecności świeckich i religijnych przywódców kraju, a jedynie wśród uznawanych powszechnie za niegodnych i odrzuconych.

Ciekawe byłoby odniesienie postaci pasterzy strzegących trzód do Migdal-Eder, *Wieży Trzody* z Rdz 35,21 i Mi 4,8, która jest rozumiana w sposób mesjanistyczny w późniejszej żydowskiej tradycji, tak jak to znajdujemy w Targumie Pseudo-Jonatana do Rdz 35,21²⁰. Poza tym trzymanie takiej nocnej straży przy stadzie jest normalną czynnością pasterzy.

Cały dramat opowiadania z udziałem pasterzy zamyka wzmianka o ich odejściu z uwielbieniem Boga, tak jak to czynił wcześniej chór aniołów. W ten sposób zostaje wyrażony i potwierdzony fakt, że w narodzeniu tego Dziecięcia sam Bóg odbiera cześć i chwałę.

ANIOŁ PAŃSKI: Tak określona postać, ἄγγελος κυρίου („wyśłannik Pański”), jest dosyć powszechnie wspominana w Starym Testamencie, i w niektórych miejscach jest wirtualnie nierozróżnialna od samego Boga (Rdz 21,17-21; 22,11-14; Wj 3,2-4 itd.). Być może pojęcie to odnosi się do samego Boga, tak jak jest On doświadczany przez ludzi. Dodatkowo Stary Testament wymienia wiele innych nadludzkich stworzeń podporządkowanych Bogu i uznawanych za anioły w szerszym sensie, takie

¹⁸ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 169-170.

¹⁹ Por. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke*, NIGTC, Grand Rapids 1978, s. 96.

²⁰ Por. R.E. Brown, *The birth of the Messiah; a commentary on the infancy narratives in the gospels of Matthew and Luke*, New York 1993, s. 421-423.

jak: serafiny i cherubiny (Iz 6,2; Ps 80,1), tajemniczy *synowie Boga* i *gwiazdy poranne* (Rdz 6,1-4; Hi 1,6; 38,7) oraz *wojsko niebieskie* (Neh 9,6), *gwiazdy – aniołowie* (Ap 1,20). Czyżby w tym określeniu: ἄγγελος, miała być jakaś aluzja do Mateuszowej gwiazdy na Wschodzie?

W opowiadaniu Łukasowym, pomimo wielu elementów z tradycji żydowskiej, nie da się zaprzeczyć pewnego formalnego podobieństwa do relacji o narodzinach z grecko-rzymskiego świata²¹, które też mogło być zamierzone. Czytelnik z I w., wywodzący się z kultury helleńskiej, bez trudu mógłby rozpoznać w ukształtowaniu Dobrej Nowiny (Łk 2,10-14), dotyczącej narodzin Zbawiciela przynoszącego pokój, echo języka, którym był czczony cesarz August. Tutaj możemy przypomnieć chociażby ołtarz pax Augusta, który znajdował się w Rzymie. Także Grecy w azjatyckich miastach zdecydowali się na reorganizację kalendarza, tak by rozpoczynać nowy rok w urodziny Augusta – uważając go za zbawiciela przynoszącego koniec wszelkim wojnom. Widoczny jest także kontrast pomiędzy rozporządzeniem Augusta (Łk 2,1) i wieścią przekazaną przez anioła (Łk 2,11), będący niejako główną dynamiką tego opowiadania²². Poza tym sama forma zwiastowania anielskiego (Łk 2,11: ...*dziś w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan*) może też być imitacją cesarskiego obwieszczenia. Tu jednak Jezus okazuje się kimś większym niż cesarz. Jego narodziny są wydarzeniem w kosmicznym wymiarze, tak jak to zostaje obwieszczone przez *mnóstwo zastępów niebieskich* (Łk 2,14: *Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania*)²³. Obiektem czci jest tu Boża inicjatywa. Jako porównanie można tu przytoczyć nową pieśń w Ap 5,9-10; 12,10, a także w dokumentach z Qumran choćby „Hymn na cześć Stwórcy”

²¹ Por. Suetonius, *August* 94; tenże, *Nero* 6.

²² Na przykładzie Łk 23,2 i Dz 17,7 widać, że było całkiem możliwe porównywanie Jezusa i cesarza.

²³ Por. R.E. Brown, *An Introduction*, s. 233.

(11 QPs;²⁴ Creat 12)²⁴. Tak więc wyraźnie widać, że te wersety nie brzmiały obco w uszach ówczesnych słuchaczy.

Aniołowie obwieszczają pokój (gr. εἰρήνη), który nie oznacza tak po prostu braku wojny, lecz zakłada całość porządku społecznego, dobrobyt, bezpieczeństwo i harmonię (por. Ps 29,11; 86,8-10; Iz 26,3; 32,17; 48,8 itd.). U Izajasza (Iz 9,5-6; 52,7 itd.) i Łukasza (Dz 10,36) pokój jest w sposób szczególnie łączony z nadchodzącym mesjańskim zbawieniem. Kim natomiast mają być odbiorcy tego pokoju? Są to *ludzie Jego upodobania*. Obecne tłumaczenie bazuje na najstarszych greckich manuskryptach (IV–V w.), które mają formę dopełniacza εὐδοκίας, dosłownie *dobrej woli*. Tekst grecki nie ma w tym miejscu słowa Bóg ani żadnej formy zaimka osobowego. W wielu tłumaczeniach to wyrażenie było interpretowane jako *pośród ludzi charakteryzujących się dobrą wolą*. Lecz na podstawie świadectw z Qumran i ostatnich literackich analiz Łukaszowego tekstu preferowane jest *upodobanie*, którego podmiotem jest Bóg, i może być odniesione do osób, na których ono spoczywa²⁵. Została zwrócona uwaga na hebrajskie i aramejskie paralelizmy w dokumentach z Qumran, gdzie słowo *upodobanie*, nawet jeśli jest użyte samo, odnosi się do *upodobania Bożego*²⁶. Tak więc Łukaszowy tekst jest odbiciem technicznego semickiego wyrażenia, odnoszącego się do ludu Bożego z akcentem na wybranie i aktywność samego Boga w rozdzielaniu Jego łaski²⁷. Boże upodobanie spoczywa na tych, którzy akceptują Jego zbawienie, to rozumienie jest sugerowane w J 3,16. Zauważa się także, że εὐδοκία²⁸ nie jest klasycznym słowem, jest nieomal zupełnie zastrzeżone do judaistycz-

²⁴ Por. F.G. Martincz, *The Dead Sea Scrolls – study edition*, t. 2, Leiden 1999, s. 1179.

²⁵ Por. W.F. Arndt, F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago 1979², s. 319.

²⁶ Por. Martínez, *The dead Sea*, s. 89, 93; dla 1QS XVII6, IX23.

²⁷ Por. J. Noland, *Luke 1:1-9:20*, WBC, t. 35a, Dallas 1998.

²⁸ Por. G. Schrenk, t. 2, s. 742, w: G. Kittel, G. Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1964–1976.

nej i chrześcijańskiej literatury, oraz uwidacznia się po raz pierwszy w Biblii Greckiej.

Istnieje także ogólne podobieństwo tej sceny do wcześniejszego układu zwiastowania (Łk 1,5-25; 1,26-38), lecz niewystarczające, by identyfikować ją jako paralelną do wcześniejszych zwiastowań. Ukazaniu się anioła Pańskiego towarzyszy objawienie się *chwały Pańskiej* (Łk 2,9), w jakiś sposób odnoszącej się do wyobrażenia słońca ἀνατολῇ ἑξ ὕψους (Łk 1,78-79) – czyżby porównywalnym do znaku Mateuszowej gwiazdy? Normalnie chwała (gr. δόξα) jest poruszającym zjawiskiem, towarzyszącym odczuwalnej obecności Boga (Wj 16,7.10; 24,17; 40,34; Ps 63,3; Iz 60,1 itd.). Tak więc anioł najpierw musi uspokoić pasterzy, i przekonuje ich, że zamiary Boga są dla nich dobre (Łk 1,12.30).

Znak dodatkowy, ŻŁÓBEK: Wydaje się, że Mateusz nie znał tradycji, przypomnianej przez Łukasza, według której Dziecię narodziło się w stajence (Łk 2,7), jak i mówiącej o poprzednim zamieszkiwaniu Józefa i Maryi w Nazarecie (Łk 1,26).

Wokół i przez przedstawione tradycje i figury (Łk 2,1-20) Łukasz snuje wiele tematów w celu ukształtowania wymownego teologicznego obrazu. W tym przypadku żłóbek dotyczyłby pożywienia²⁹ i może być odczytany jako symbol tego, że Jezus staje się „pożywieniem świata”. Jako znak dla pasterzy nie potwierdza jedynie prawdziwości anielskiej nowiny o Jezusie Zbawicielu, lecz także ją ilustruje (Łk 2,11). Trudno jest jednak określić w pełni, co taki znak ma nam zasygnalizować. Czy uniżenie Jezusa, który nie miał gdzie złożyć głowy (Łk 9,58)?

Greckie słówko φάτνη (Łk 2,7.12.16) w w. 7 oznacza pojemnik do karmienia zwierząt – żłób, może przenośne naczynie umieszczane na ziemi³⁰ lub wykute w skalnej ścianie domostwa i ewentualnie uszczelnione gliną wgłębienie. Natomiast w pozostałych miejscach jest to jakaś większa konstrukcja, jak

²⁹ Por. R.J. Karris, *Luke: Artist and Theologian*, TI, New York 1985, s. 47-48.

³⁰ Por. J.M. Creed, *The Gospel According to St. Luke*, London 1930, s. 34.

otwarta zagroda do karmienia zwierząt lub przegroda w zaduszonym pomieszczeniu.

To określenie miejsca położenia Dzieciątka jest tajemnicze i wydaje się nie mieć większego znaczenia w opowiadaniu. *Nie było miejsca w gospodzie* (Łk 2,7) – prawdopodobnie lepiej by było wyobrazić sobie jakieś zatłoczone wiejskie palestyńskie zabudowanie, jednokomorowe, z częścią przeznaczoną dla zwierząt. Ta część odróżniała się od części mieszkalnej tylko brakiem uniesionej platformy podłogi. Tak więc Dziecię zostało położone w pobliskim żłóbku, który stał swobodnie lub też był przytwierdzony do ściany w tej mniej godnej części domostwa. Natomiast sama „gospoda” mogła być częścią mieszkalną zatłoczonego domostwa, w którym szukali schronienia Maryja z Józefem. Jako niezamożna rodzina zaakceptowali zastaną sytuację, i zaopatrzyli swoje Dziecię w to, co było pod ręką. Znalezione więc dla Dzieciątka i Jego Matki lepsze miejsce, bo mniej zatłoczone i spokojniejsze, pod tym samym dachem, ale w części przeznaczonej dla zwierząt.

Historie o skromnych początkach mają swoje stałe miejsce w biografii wielu sławnych postaci, choćby Mojżesza (Wj 2,3). Dodatkowo można jeszcze mówić o paradoksie Bożego uniżania. Wspomnienie o rodzicach wskazuje, że Dzieciątko w żłóbku nie symbolizuje opuszczonego dziecka. Dodatkowo ewangelista mówi, że Maryja *owinęła Go w pieluszki* (Łk 2,7), jest to na pewno znak Jej macierzyńskiej troski, to samo z pewnością uczyniłaby każda palestyńska matka (por. Mdr 7,4; Ez 16,4). Trzeba tu też wspomnieć nasuwające się podobieństwo do „owinięcia” ciała Jezusa na końcu Jego życia (Łk 23,53), chociaż nie ma jasnych przesłanek, że takie porównanie narodzin i śmierci Jezusa było zamierzone przez Łukasza.

* * *

Łukaszowym odpowiednikiem Mateuszowego opowiadania o magach (Mt 2,1-12) wydaje się relacja o pasterzach (Łk 2,8-20). Parę powierzchownych podobieństw może być wyjaśnionych przez podobne okoliczności powstania, jak i funkcję

w kompozycji całości przekazu, poza tym sam tekst jak i poszczególne tradycje są zupełnie niezależne³¹.

Pomimo rozpowszechnionej niepewności odnośnie do historyczności postaci magów, nie ma poważniejszego powodu, by zanegować historyczność samej tradycji przywołanej przez Mateusza, chociaż nie znamy jej źródła. Łukasz prawdopodobnie nie znał tego opowiadania lub świadomie je zignorował (Łk 2,39).

Sposób, w jaki ta historia jest opowiedziana, ma doprowadzić czytelnika do dalszego zrozumienia znaczenia Jezusa, oraz zapoczątkowuje równocześnie wiele tematów i wątków, które wkrótce nastąpią. Uderzająca i zarazem trochę dziwaczna, wydawałoby się, fabuła przykuwa naszą uwagę do postaw wobec królewskiego Dzieciątka. Obecność mesjańskiego króla powoduje do decyzji i dlatego powoduje podział pomiędzy tymi, którzy Go akceptują, i tymi, którzy Go odrzucają. W pokłonie magów i ofierze darów znajdujemy antycypację właściwej czci Bożego Syna we wczesnym Kościele Żydów i nawróconych pogan.

Wspominana bywa również relacja z podróży Marco Polo, gdzie jest mowa o pewnej wiosce perskiej, skąd, według jej mieszkańców, mieliby wyjść magowie. Młody król znalazł młodego Chrystusa; król w średnim wieku znalazł Zbawiciela w swoim wieku; a stary król znalazł w Chrystusie swojego starego towarzysza³². Tak jak każdy człowiek znajduje swoje prawdziwe życie w Chrystusie, tak każdy naród odnajduje w Nim oczekiwania wszystkich narodów.

Niejednokrotnie człowiek przychodzi z daleka i przemierza wiele dróg, żeby oddać cześć Chrystusowi, tak więc wartość i ważność tego opowiadania nie zależy od jego historycznej wierności, jest ono raczej pomyślane jako dzieło sztuki, które ewangelista ofiaruje Dzieciątku Jezus jako swój dar.

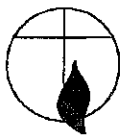
³¹ Por. H.D. Hagner, dz. cyt.

³² Por. R.A. Culpepper, *Luke*, NInterpB, 1995; wg. por. Marco Polo, *Opisanie świata*, ks. I, rozdz. 13-14.

Podobnie ma się sprawa z Łukaszem, to, co w opowiadaniu o pasterzach związało z imieniem Jezusa, jest z łatwością identyfikowane z tym, co gdzie indziej było wiązane z imieniem rzymskiego imperatora. Lecz nie można patrzeć na Chrystusa i cezara jako antagonistów ówczesnej polityki, zaprzecza temu sam Łukasz w dalszym toku opowiadania³³. Zarówno Chrystus jak i cesarz przynoszą „złoty wiek”, jednak Chrystus uczynił to prawdziwiej i o wiele głębiej w ludzkim życiu.

MAREK BARANIAK SJ, ur. 1964, absolwent Papieskiego Instytutu Biblijnego „Biblicum” w Rzymie. Wykłada na Papieskim Wydziale Teologicznym „Bobolanum” w Warszawie. Mieszka w Warszawie.

³³ Oskarżenia zawarte w Łk 23,2 i Dz 17,7 są prezentowane jako zupełnie fałszywe.



Andrzej Koprowski SJ

Kościół i przemiany w Europie^{*}

Wykład inauguracyjny winien być zwięzły i krótki. Chciałbym, by jednak nie był zdawkowy, dlatego będę się starał poruszyć kilka aspektów tytułowego zagadnienia, dotyczących – moim zdaniem ważnych – mechanizmów współczesności i roli środowisk dydaktyczno-naukowych, takich jak Papieski Wydział Teologiczny, w realizacji misji Kościoła, która zarazem jest niezastąpionej wartości służbą społeczną.

Jest faktem powszechnie uznanym, że historia Europy oraz jej system wartości i leżąca u podstaw antropologia są ściśle związane z chrześcijaństwem. Tradycja grecko-rzymska i tradycja judeochrześcijańska legły u podstaw kultury europejskiej. Mimo wszystkich niekonsekwencji w dziejach rzutowały na wizję człowieka i jej społeczne formy wyrazu. Fakt Wydarzenia Zbawczego, Jezusa Chrystusa, Jego życia, siły Jego zmartwychwstania i mocy Ducha Świętego obecnych przez wspólnotę wiary i nadziei, przez Kościół i niesione przezeń świadectwo, żłobił Europę, przy zmieniających się formach cywilizacyjnych, kulturowych, społecznych.

Od kilkunastu stuleci Kościół nierozzerwalnie wiązał się z kształtowaniem kultury europejskiej. Uniwersytety w Bolonii, Paryżu, Orleanie, Padwie, Salamance, Akademia Krakowska, Uniwersytet w Pradze były nie tylko lokalnymi ośrodkami nauki, ale centrami promieniowania na cały kontynent, centrami formacji ludzi, którzy potem wnosili decydujący wkład w rozwój poszczególnych narodów i przenikanie się kultur.

Ks. kard. Angelo Sodano w przemówieniu na Zgromadzeniu Plenarnym Rady Europy w Strasburgu, 26 września 1995 r., mówiąc o zaangażowaniu Ojca Świętego i Stolicy Apostolskiej

^{*} Wykład inauguracyjny w roku akademickim 2000/2001 na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie.

w kształtowanie wspólnej tożsamości europejskiej, podkreślał, że opiera się ona na cywilizacji, która wywodząc się z Grecji i Rzymu, wzbogacona o korzenie celtyckie, germańskie i słowiańskie, potężnie się rozwinęła przez ostatnie wieki dzięki żywotnym sokom chrześcijaństwa. One z kolei – zaznaczył kard. Sodano – w dużym stopniu przyczyniły się do wypracowania charakterystycznej dla tego kontynentu koncepcji świata i człowieka. Trzeba mieć świadomość, że odniesienie do tej właśnie koncepcji człowieka i świata stało się też podstawą kierunków myślowych, systemów filozoficznych i całokształtu kultury europejskiej.

Wiekі XVIII, XIX, XX to w Europie okres coraz bardziej wyrazistego formowania się państw i akcentowania granic. W tym wszystkim był i Kościół: wpływający na świadomość społeczeństw, ale i modyfikowany w formach swojego życia w poszczególnych krajach przez kulturę lokalną, obyczaje, przez bardzo zróżnicowane w poszczególnych krajach formy życia społecznego. W miarę formowania się państw narodowych i wrastania w nie Kościoła – boć przecież ci sami ludzie byli obywatelami tych państw, jak i tymi, którzy identyfikowali się z wiarą i wspólnotą Kościoła – jawiły się problemy na styku: Kościół powszechny–państwa narodowe–Kościół lokalne. Kształtowały się też cenne doświadczenia, oparte na wspólnych, chrześcijańskich wartościach, na tym, co w spojrzeniu na człowieka i społeczny ład wnosi Ewangelia i doświadczenie społeczne lokalnych Kościołów: tradycja niemieckiego federalizmu chrześcijańskiego, francuskiego personalizmu, włoskiego katolicyzmu społecznego. Swoiste barwy nadawał austro-węgierski józefinizm; ciągle obecny w tle konflikt Reformacji w Czechach. Sytuacja polityczna pozbawionej niepodległości Polski, a potem dynamika rozwoju w okresie dwudziestolecia międzywojennego, lata II wojny światowej i wspólny opór wobec totalitarnej i ateistycznej dyktatury komunistycznej wpływały na specyfikę Polski i Kościoła jako istotnego punktu odniesienia dla życia kulturowego i społecznego w naszej ojczyźnie. Wydaje mi się, że z tej historycznej perspektywy trzeba patrzeć, zastanawiając się nad rolą środowisk naukowych i dydaktycz-

nych Kościoła w Polsce dziś... Także nad specyficzną rolą środowiska Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie i jego dwóch Sekcji.

Następny aspekt, na który chcę zwrócić uwagę, dotyczy przemian kulturowych i społecznych w Polsce. Wiemy, że w 1989 r. Kościół wszedł ze swoją misją w nowy etap historii i rozwoju społecznego w naszej ojczyźnie. Podejmuje trud odnalezienia miejsca i form swej obecności w tej nowej sytuacji. Powinien dokonać pogłębionej analizy rzeczywistości z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej i istotnych punktów swojej misji ewangelizacyjnej.

Zmiana systemu politycznego nałożyła się w czasie na głębokie przemiany cywilizacyjne w całej Europie, związane z oddziaływaniem nowych technologii, zmiany w dziedzinie organizacji pracy, w szeroko rozumianych formach życia społecznego, kultury... Ogromną rolę w przemianach mentalności ludzi i coraz powszechniejszej dominacji czynnika „rynku” odgrywa zastosowanie nowych technologii w środkach społecznego komunikowania. Coś dzieje się z kształtem społeczeństwa. Nie tylko u nas, w całej Europie.

Wymieńmy kilka obszarów tych zmian.

Pierwszy – to sfragmentaryzowana kultura, w której trudno jest rozpoznać się nawzajem. Jest tak, jakbyśmy żyli w innych epokach. Trudno czuć się współodpowiedzialnym za ten sam wspólny dom. Ludzie są zmęczeni, niespokojni, podenerwowani, bez motywacji, sfrustrowani i neurotyczni, zagubieni, gdyż nie dostrzegają sensu i smaku codziennego życia. Doświadczają poczucia braku obecności Bożej. Będąc razem – w wymiarach społecznych – nie są w stanie odczuć w codzienności obecności wielkiej, przyjaznej im Tajemnicy Boga z nami, Boga, który nas umiłował, i przyjaznego im misterium Kościoła, z całą jego rolą historiozawczą, ale i kulturowo wspólnototwórczą. Nie są w stanie pojmować życia jako tajemnicy miłości. Towarzyszy im lęk, pod wpływem którego reagują agresją.

Słabnie też więź społeczna, która pozwalała nam żyć we wspólnotach solidarności i partycypacji. Socjologowie mówią, że coraz bardziej przypominamy zbiorowisko jednostek, a nie

społeczność. Obrona interesów partykularnych bierze górę nad świadomością interesu powszechnego. I choć zwiększa się liczba środków komunikowania, narastają trudności komunikacji międzypersonalnej i ujawnia się nieumiejętność tworzenia wspólnot, autentycznego spotkania się i wzajemnej akceptacji. Nowe technologie pozwalają przezwyciężyć dystans geograficzny i czasowy, ale zacieraają świadomość, że jeśli chcemy naprawdę spotkać osoby i społeczności, to dystans i odległość są konieczne, by uświadomić sobie różnice, osobowe bogactwo i osobową godność każdego.

Rzutuje to trwale na mentalność, także w tym, co niezbędne w podejmowaniu wnikliwej, systematycznej refleksji, studium, poszukiwań naukowych. Nie bez podstaw mówi się o wypieraniu z mentalności pokolenia fundamentu podejścia do CZASU, o konflikcie między „czasem biblijnym” a „czasem medialnym”. Czas biblijny uwzględnia procesy. Jest czas siewu, wzrostu, dojrzewania, czas zbioru plonów. Jest to w głębokim sensie czas człowieka. Czas, w którym toczą się procesy rozumienia samego siebie, kontaktu człowieka z Bogiem i różnego rodzaju relacje człowieka z innymi ludźmi. Także relacje przyjaźni, solidarności, współpracy.

Czas medialny jest pozbawiony tego wymiaru stawania się, wymiaru historii. W przekazie medialnym wszystko może dokonać się, a raczej współistnieć, w jednym momencie. Jakby bez logiki przyczynowo-skutkowej. A w tym, co dotyczy człowieka – bez głębi osobowej człowieka. Telewizja pokazuje obok siebie, niejako w jednym momencie, początek i koniec, bardzo zróżnicowane kulturowo i osobowościowo wydarzenia, to, co dzieje się w najbliższym moim lokalnym środowisku i to, co przed momentem zaistniało w najdalszym miejscu na innych kontynentach. Nowe technologie wprowadzają w tzw. rzeczywistość wirtualną, która ma tak wielką siłę oddziaływania na zmysły człowieka, że owa nie istniejąca faktycznie rzeczywistość jawi się jako bardziej wyrazista i bardziej prawdziwa niż to, co istnieje. Pamiętam, jak 7–8 lat temu Krzysztof Zanussi opowiadał po powrocie ze Stanów Zjednoczonych o doświadczeniu, którego był świadkiem. Grupę dzieci ubrano w odpowiedni

„strój”, czy raczej wyposażenie sensoryczne, stosowne do odbioru bodźców, i wprowadzono w świat smerfów. Po kilkugodzinym filmie dzieci były tak przekonane o istnieniu tego wirtualnego świata, że negowały potem istnienie własnych rodziców. Byli zbyt mało „realni” i potrzebna była kilkutygodniowa praca psychologa, by dzieci te przywrócić naszej rzeczywistości. Technologia sprzed 8 lat jest już dziś zabytkiem...

To tylko jeden z elementów rzutujących na zachwianie poczucia tożsamości człowieka.

Tożsamość jest pojęciem kulturowym, kulturowo-społecznym. Wiem, kim jestem, kim chcę być, wiem, jakie są moje korzenie i co jest w istotnych sprawach moim punktem odniesienia. Tożsamość jest związana z poczuciem niezagrożenia, pewności siebie, osadzenia w korzeniach, w określonej wspólnotcie jako punkcie odniesienia, dzielącej ten sam depozyt kulturowych wartości, a często i wiary. Obserwowany dziś zanik symboli tożsamości, takich jak granice państw, waluta, narastająca niepewność ekonomiczna, zjawiska towarzyszące procesom globalizacji prowokują reakcje zamykania się ludzi w sferze indywidualnej.

Chrześcijaństwo jest wspólnotowe i wspólnototwórcze. Kościół katolicki jest Kościołem uniwersalnym, powszechnym. Obejmuje konkretnego człowieka w jego osobowej tkance, a zarazem czyni go członkiem wspólnoty lokalnej, ale i Mistycznego Ciała Chrystusa. Chrześcijaństwo wprowadza w pewien typ uczestniczenia i w doświadczenie duchowe o silnym ładunku podbudowującym tożsamość człowieka i wspólnoty, której częścią stanowi.

Kościół zaczyna być też postrzegany przez znaczącą część społeczeństwa jako instytucja usługowa, jako coś zewnętrznego i pozbawionego przekąźnika znaczących i ważnych w konkretnym życiu osób i społeczeństw wartości oraz rysu wspólnoty łączącej z Bogiem i między ludźmi.

Temat tego wykładu – „Kościół wobec przemian cywilizacyjnych w Europie” – stawia nas wobec tej rzeczywistości jako zagrożenia, a zarazem jako niezwykle ważnego zadania... Wobec społecznej potrzeby umocnienia fundamentów poczu-

cia tożsamości współczesnych i przywrócenia żywotności tkance społecznej. Jest znamienne, że kiedy w 1995 r., na kilka miesięcy przed wizytą ks. kard. Angelo Sodano w Radzie Europy, przeprowadzany był dyskretny sondaż – jakie są istotne problemy Europy, których poruszenia oczekują członkowie Zgromadzenia Parlamentarnego – bodajże najczęściej wracało to właśnie: potrzeba naświetlenia relacji między prawami jednostki i społeczności, problem rozpadu tkanki społecznej, sprawa poczucia przynależności i odpowiedzialności w łonie wspólnot społecznych i politycznych wszystkich szczebli i rodzajów...

Kolejny aspekt omawianej problematyki dotyczy antropologicznych i etycznych fundamentów wizji człowieka i relacji międzyludzkich, społecznych, ekonomicznych i kulturowych w życiu struktur integrującej się Europy.

Warto przypomnieć, że proces integracji europejskiej po II wojnie światowej został zapoczątkowany przez wyraziste osobowości ludzi identyfikujących się z Kościołem katolickim. We Francji Robert Schuman, we Włoszech Alcide de Gasperi, w Niemczech Konrad Adenauer i w Szwajcarii otwarty na chrześcijaństwo liberał, Jean Monnet. Wspierani byli myślą i autorytetem Piusa XII, przekonani, że trzeba wielkiego wysiłku, by przełamać urazy i nienawiści, przeświadczeni, że impuls moralny może być ważnym motorem sukcesu politycznego, a same traktaty i prawo międzynarodowe nie wystarczą, by doprowadzić do sukcesu pojednania. Dlatego podjęli wysiłki, by za pomocą środków wymiany ekonomicznej i współpracy gospodarczej w obrębie wspólnoty stworzyć warunki i mechanizmy zaufania i współpracy, by stworzyć sytuację, w której stopniowo zaistnieje jedność oparta nie na hegemonii najsilniejszych, ale na konsensusie, bazującym na wspólnych celach politycznych i równym prawie do godności wszystkich narodów. Nawet najmniejsze państwa Wspólnoty Węgla i Stali miały zabezpieczoną suwerenność i autonomię.

Nie czas na omawianie historii procesu integracji europejskiej, jej burzliwych kolei, zwłaszcza histerii zagrożenia „Europą Watykańską”, rozpętanej na początku lat pięćdziesiątych przez ideologiczne działania Związku Radzieckiego i przez

partie komunistyczne Europy Zachodniej. Lata 1950–1951 i 1956–1957 to okres zaostrzenia konfliktów Wschód – Zachód, a potem stopniowej „odwilży”, ale już bez tak żywotnego i silnego głosu osobowości chrześcijańskich i inspiracji intelektualnej zakorzenionej w chrześcijaństwie.

„Odwilż” 1956–1957 r. zaznaczyła się nie tylko w Europie Wschodniej, ale na całym kontynencie. Nawiązane zostały kontakty między środowiskami intelektualnymi liberalno-laickimi Wschodu i Zachodu bardziej niż między analogicznymi środowiskami o wyraźnej inspiracji chrześcijańskiej. W rezultacie środowiska liberalno-laickie z czasem coraz bardziej dominowały na scenie politycznej, wspomagając się do dziś. I chyba do dziś nie zostały przełamane bariery i brak zaufania oraz brak żywotnego zainteresowania twórczymi możliwościami chrześcijaństwa, których źródła sięgają radzieckiej manipulacji politycznej początku lat pięćdziesiątych. Mimo rozpadu wielu ideologii i upadku murów.

Chcę powiedzieć jeszcze słowo o tym wątku, według mnie kluczowym, by dojrzałej wspomagać poszukiwania Kościoła dotyczące jego miejsca w nowym typie społeczeństwa. Także w Europie Środkowo-Wschodniej.

Prof. Helene Carrere d’Encause z Francuskiej Akademii Nauk, a zarazem aktywna parlamentarzystka Parlamentu Europejskiego, zwróciła uwagę na to, co według niej jest kluczem do zrozumienia wielu procesów Europy XX w. Mianowicie Rosja na początku XX w. była najbardziej religijnym państwem w Europie. Prawosławie, dominujące w tym państwie wyznanie, znalazło pokojowy sposób relacji z innymi Kościołami chrześcijańskimi oraz z religiami takimi jak islam; czyli z religiami, które znalazły się na terenie Rosji wraz z podbojem narodów południa (islam), bądź wraz z zesłańcami i osadnikami (katolicyzm, protestantyzm w różnych jego formach). Po rewolucji październikowej władze bolszewickiej Rosji podjęły frontalną walkę z religią, walkę o uformowanie „nowego, radzieckiego człowieka”. Furia antyreligijna lat dwudziestych i trzydziestych była świadomym uderzeniem w stary system wartości. Chodziło nie tylko o walkę z religią, ale o zastąpienie religii antyreligią.

Odtąd PARTIA miała rozsądzać, co jest dobre, a co złe; miała nagradzać i karać nie tylko czyny, ale i myśli obywatela. Antyreligia stała się siłą maszyny kolektywistycznego państwa. Deklaracje ideologiczne wprowadzały do tego wszystkiego hasła społecznej równości, darmowość oświaty i służby zdrowia; powszechny dostęp do pracy i dobrodziejstw opiekuńczego państwa. Ten proces zbiegł się w czasie z w pewnym sensie analogicznymi, jeśli chodzi o kierunek, procesami na kontynencie europejskim, zwłaszcza w zachodniej jego części. Józefinizm i cała tradycja austro-węgierska wpłatały Kościół i religię w struktury władzy. Natomiast kręgi liberalno-laickie i szersze kręgi inteligencji i działaczy społecznych podjęły walkę o wykorzenienie tego splotu w duchu racjonalizmu i haseł państwa laickiego, dowartościowania wolności indywidualnych i osobowości jednostek. Hasła sprawiedliwości społecznej w ZSRR wydawały się również bliskie ideom zachodnich reformatorów. Kryzys moralny w Europie pierwszych dziesięcioleci XX w. zaowocował rozwojem faszyzmu i komunizmu. Obydwa te systemy były w istocie wariantami „projektu kolektywnego”, mającego zastąpić chrześcijaństwo. I paradoksalnie, ten projekt komunistycznej utopii stał się, zdaniem Helene Carrere d'Encausse, bardzo atrakcyjny dla środowisk zachodnich, dla kręgów intelektualnych i części działaczy społecznych i politycznych Europy Zachodniej. To sprawiło, że walka z bolszewizmem i obawa przed jego zalewem łączyły się ze swoistą fascynacją sowietami. Tym bardziej że po rewolucji francuskiej w imię haseł sprawiedliwości społecznej także nad Sekwaną przelano wiele krwi. To wszystko hamowało lęki i budziło nostalgię za bardziej udaną wersją wolności, równości i braterstwa.

W moim przekonaniu trzeba, byśmy byli świadomi tego dziedzictwa przeszłości, gdyż jest ono jeszcze żywe. Jego odpowiedniki znajdujemy w tendencjach politycznych do laicyzacji życia publicznego, często w formach pozbawiających je elementów istotnych dla poczucia tożsamości społeczeństwa, sensu istnienia i poczucia swojskości, zakorzenienia w historycznym dziedzictwie kultury, w stopniu aż groźnym dla zwartości społe-

czeństwa. Z drugiej strony, odpowiedniki tego splotu odnajdujemy dziś także po stronie chrześcijańskiej. W lęku przed wszystkim, co nie wywodzi się z „naszego” środowiska; w lęku przed formami obecności Kościoła w świecie współczesnym opisanymi przez II Sobór Watykański i późniejsze nauczanie społeczne Kościoła; w lęku prowadzącym czasem do doraźnych działań, mających uchronić społeczność katolicką, choćby kosztem pomieszczenia porządku duchowego i politycznego. De facto prowadzi to do marginalizacji chrześcijaństwa w życiu publicznym, do osłabienia autorytetu intelektualnego i etycznego Kościoła w tym ważnym momencie przemian, kiedy ów etyczny fundament jest szczególnie potrzebny WSZYSTKIM, nie tylko Kościołowi. Prowadzi też do fałszywej identyfikacji Kościoła z partykularnymi grupami politycznymi, odbierając mu uniwersalny wymiar i historiozbowczy charakter, związany z wydarzeniem paschalnym Jezusa Chrystusa, które ma wpływ na wizję człowieka i społeczeństwa, pozwala formułować etyczne oceny polityków, ekonomistów i wszystkich aktorów społecznej sceny, rozeznawać i nazywać po imieniu „struktury grzechu”. A nie identyfikuje Kościoła z jednym podmiotem społecznym przeciw drugiemu.

Przez chwilę chcę jeszcze zostać przy sprawie integracji europejskiej. Trzeba zauważyć, że *proprium* wszelkich, nawet najbardziej ekonomicystycznie nastawionych projektów ostatnich 20 lat była pewna – bez porównania większa niż na jakimkolwiek innym kontynencie – wrażliwość na wymiar społeczny. Zwykle nieskuteczna, niewystarczająca, ale wyraźna. Na przykład między 1957 a 1991 r. (czyli od Traktatu rzymskiego do Traktatu z Maastricht) każdemu istotnemu etapowi budowania systemu monetarnego towarzyszył etap socjalny, wiążący ekonomię z potrzebą solidarności i współpracy. Wyrażało się w ten sposób przekonanie, że w europejskiej strukturze obydwa aspekty, ekonomiczny i społeczny, przeplatają się z nadzieją na polityczną tożsamość, która może zaistnieć tylko wtedy, gdy będzie złączona z tożsamością społeczną. Plan Wernera z 1971 r., Europejski system monetarny z 1978 r., „Acte

Unique” z 1987 r., wreszcie Traktat z Maastricht z 1991 r. stopniowo, choć niewystarczająco, wprowadzały komponenty społeczne w mechanizmy ekonomiczne, aż po przyznanie większej autonomii partnerom dialogu społecznego, pracodawcom i związkom zawodowym; autonomii, do przestrzegania której zobowiązano ustawodawstwo pracy.

Traktat amsterdamski wyodrębnił i nadał szczególne znaczenie kwestiom społecznym, czyniąc z nich część politycznej tożsamości Europy. Coraz bardziej koncepcje ekonomiczne były wiązane z wizją człowieka i społeczeństwa. W tym samym czasie nauczanie społeczne Kościoła, encykliki papieskie, zwłaszcza „Centesimus Annus”, podkreślały, że za gospodarką rynkową stoi wiele możliwych antropologii i bardzo odmienne konsekwencje społeczne.

Negatywne skutki uboczne towarzyszące rozwojowi korzystającemu z nowych technologii, stopniowa dewaluacja doktryn politycznych i spadek wiarygodności partii politycznych sprawiają, że coraz bardziej wzrasta znaczenie myślenia etycznego i całościowej wizji antropologicznej, prezentowanych przez Kościoły chrześcijańskie, zwłaszcza Kościół katolicki i Kościoły protestanckie.

To doprowadziło dotychczas pozytywnie nastawionych „biurokratów z Brukseli”, odpowiedzialnych za poszczególne sektory europejskiego życia, do ponownego zainteresowania chrześcijaństwem i Kościołem. Formułowane to jest następująco:

– Jesteśmy w stanie analizować i korygować oddziaływanie mechanizmów ekonomicznych. Rozwój technologii otwiera niespotykane dotychczas możliwości. Ale stajemy bezradni wobec braku odpowiedniej do tego dojrzałości etycznej społeczeństw; wobec zapewnienia warunków, w których jednostka ludzka zachowywałaby poczucie sensu istnienia i zdolność współżycia w środowisku społecznym, lokalnym i międzynarodowym.

– Trzeba kłaść większy nacisk na umocnienie wymiaru etycznego, na rolę rodziny. Rodzina będzie odgrywała rolę większą niż szkoła w przygotowaniu dziecka do sensownego korzystania

z systemów multimedialnych. Bez tego grozi tzw. choroba pilota (dotykająca przerzucających kanały telewizyjne), mająca negatywny wpływ na funkcjonowanie mózgu, zdolność koncentracji i prowadząca do zablokowania rozwoju osobowości.

– Kościoły chrześcijańskie mają wyraźny charakter wspólnotowy i wspólnototwórczy, a zarazem wrażliwość na rolę kulturowego dziedzictwa historii. Tylko one mogą być zdolne do zainspirowania procesu przekształceń zgodnie z wizją człowieka, stylem więzi międzyludzkich – relacji między różnymi grupami – zaczynając od rodziny, przez społeczności sąsiedzkie, lokalne, po narodowe i międzynarodowe. Kościół jest bowiem powszechny, uniwersalny, pełni zarazem swą misję w konkretnym kraju, konkretnym kontekście kulturowym, w kontakcie z konkretnym człowiekiem. To i wrażliwość etyczna, płynąca z Ewangelii, nabiera szczególnego znaczenia, gdy obserwujemy zanik form życia wspólnotowego, zanik umiejętności nawiązywania relacji międzyludzkich w stopniu aż groźnym dla ładu i dynamiki życia społecznego. Także wobec bezradności człowieka wobec frustracji osobistych, towarzyszących niezrealizowaniu się w środowisku, nawet rodzinnym.

– Do niedawna władza była wiązana z kapitałem. Teraz coraz bardziej zależeć będzie od dostępu do źródeł informacji. Patrząc na scenę polityczną, dostrzega się konieczność wezwania Kościołów do stawiania trudnych etycznie pytań i domagania się publicznych odpowiedzi: JAK państwo, partie polityczne, silne ekonomicznie podmioty, nieraz monopolizujące całe sektory życia publicznego, realizują odpowiedzialność i konsekwencje swoich działań dla życia społeczeństwa? Czy tworzą warunki dla demokratycznego społeczeństwa, czy też wykorzystują zasady demokracji dla swoich egoistycznych, czasem niemal mafijnych interesów?

Trzeba zauważyć, że dotykamy tu wprowadzie autentycznych potrzeb społecznych, ale ich artykułowanie nie jest związane ze zrozumieniem istotnych elementów chrześcijaństwa i Kościoła jako związanych z wydarzeniem zbawczym, tym samym nie jest też rozumiane i widziane w całym bogactwie treści, jakie Kościół ma do wniesienia w życie społeczeństw europejskich.

Dlatego odpowiedź Kościoła będzie szersza, pełniejsza, ale potrzeby są wyraźne.

Rozeznanie chrześcijańskie sygnalizuje braki natury etycznej, duchowej, religijnej, a w konsekwencji także braki natury głęboko ludzkiej w aktualnej konstrukcji Europy. Sygnalizuje niebezpieczeństwo jednostronnej dominacji RYNKU, który podporządkowuje sobie wolę polityczną, a także kulturowy, społeczny, ekologiczny, a nawet militarny i naukowy, aspekt życia. Dzieje się tak, bo rynek staje się jakby nowym nośnikiem podziałów i niesprawiedliwości, wyznaczając szanse dostępu do nauki, kultury, ochrony zdrowia i możliwości zawodowego awansu sporej części młodego pokolenia europejskich państw.

Może warto w tym momencie wspomnieć o opublikowanej 18 maja 2000 r. w Paryżu deklaracji środowisk katolickich związanych z francuskimi Tygodniami Społecznymi i Centralnym Komitetem Katolików Niemieckich. Jej autorzy stwierdzają, że *dziedzictwo wspólnej historii nie wystarcza, aby zaszczerpić rzeczywistą świadomość wspólnoty. Taką świadomość może dać tylko pełne zrozumienie człowieka, wywodzące się z tradycji judeochrześcijańskiej, z tradycji świata grecko-rzymskiego i z ducha oświecenia. Składają się na nie: szacunek dla bliźniego, pojmowanie teraźniejszości jako wspólnego zadania, w które każdy wnosi swój wkład, otwartość na świat, związek między duchowością a polityką, który gwarantuje wolność sumienia każdej jednostki.* Stwierdzają też rozbieżność między ambicją projektu europejskiego a charakterystycznym dla obecnej fazy budowy Europy brakiem podstawowej orientacji dotyczącej celów, minimalistyczne oczekiwania obywateli, brak jasności co do kształtu przyszłej Unii oraz rozbieżność między planami a środkami do ich realizacji. Zwracają uwagę na to, że elementem łączącym winien być etos, odwołanie się do podstawowych wartości i zasad ładu społeczeństwa europejskiego, odpowiadających osobowemu i społecznemu charakterowi człowieka. Mówią: *Europa to coś więcej niż dokonanie historyczne. (...) Cóż znaczy tworzenie instytucji, jeśli nie niesie w sobie nadziei na więcej demokracji? Co daje wspólna waluta, jeśli brak jest społecznej więzi i czemu służy otwarcie rynków świata*

towych, jeśli nie towarzyszy mu nadzieja, że można je zrealizować w sposób odpowiedzialny?

Autorzy deklaracji „O świadomość europejską”, odnosząc się do trudnych problemów współczesności, zauważają, że tożsamość europejska jest tożsamością społeczną. Jednostka, która doświadcza wolności w oderwaniu od społeczeństwa, nie należy ani do tradycji chrześcijańskiej, ani do duchowego dziedzictwa Oświecenia. Co więcej, sam rozwój osobowości możliwy jest dopiero wtedy, gdy jest oparty na wzajemności kontaktu z drugą osobą. Podkreślają, że bez sprawiedliwości społecznej nie ma trwałego pokoju, że z perspektywy chrześcijańskiej niezbędne jest uwzględnienie warunków zapewniających równowagę w napięciu między ekonomią a wymiarem społecznym. Wśród tych warunków wymieniają miejsce przyznawane w społeczeństwie wspólnotom, jednostkom i grupom upośledzonym, zagrożonym zepchnięciem na margines. Podkreślają, że akceptacja i integracja takich grup jak bezrobotni, bezdomni, inwalidzi, imigranci czy poszukujący azylu jest koniecznym warunkiem zdrowia, a nawet przetrwania całego społeczeństwa.

Zwracają też uwagę na konieczność panowania nad procesami globalizacji. *Wszystkie międzynarodowe kryzysy ostatniego czasu, zarówno jeśli idzie o bezpieczeństwo środków żywności, stabilność międzynarodowych rynków finansowych, ochronę środowiska, jak i rozpowszechnianie się zorganizowanej przestępczości, świadczą o rosnącym wymykaniu się rynków, dóbr, usług, kapitału, prywatnych organizacji i środków komunikacji spod kontroli międzynarodowych instancji nadzorczych.*

Raz jeszcze chcę wrócić do potrzeby umocnienia TOŻSAMOŚCI współczesnego człowieka i grup społecznych. Wiąże się to mocno z misją Kościoła i jego postawą wobec przemian cywilizacyjnych w Europie. Dotyka problemu tożsamości chrześcijanina i form wyrazu tożsamości Kościoła w obecnym momencie historii, w kontekście kulturowym naszego czasu. I znów potrzeba wynikająca z wiary spotyka się z gwałtowną potrzebą społeczną kontynentu europejskiego... Dziś w Europie chrześcijaństwo nie są już sami... W wielu krajach islam stał się liczebnie drugą religią, mającą miliony wyznawców. Jeszcze liczniejsi są

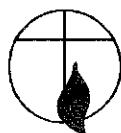
ci, którzy żyją tak, jakby Boga nie było... Zauważamy zainteresowanie różnymi formami duchowości, ale są to często zainteresowania, które niosą ze sobą ryzyko ograniczenia się do poszerzonej świadomości i kolejnej formy narcystycznego zajmowania się sobą. Natomiast akceptowanie zgody na podział między samymi chrześcijanami jest zgorszeniem, utratą kredytu zaufania w momencie, kiedy chrześcijaństwo ma – także po ludzku biorąc – szczególną szansę ewangelizacji, spełnienia swej misji. Kościoły głoszą w IMIĘ JEZUSA, że dobrobyt ekonomiczny powinien zwracać się ku dobru każdego człowieka i nie można pozostawiać polityki rynku mechanizmom konsumpcji, gdyż powinna ona wspierać bardziej całościowo widziane wartości ludzkie.

Chcę zwrócić uwagę na znaczenie badań teologicznych i promowanie dojrzałych zaangażowań w dziedzinie ekumenizmu, by uniknąć pułapek powierzchowności... Bowiem sposób, w jaki Europa się jednoczy, sprzyjać może raczej pokojowemu współistnieniu i sprowadzać ekumenizm do wymiaru kulturowego i co najwyżej wspólnej realizacji niektórych społecznych celów. Tak zawężony proces nie dotykałby jednak fundamentów duchowych i antropologicznych, na których przez wieki ukształtowała się Europa. Nie służyłby też przełamaniu prymatu interesów politycznych i ambicji przez postawę wierności woli Tego, który *do końca nas umiłował*. Te interesy polityczne są niebagatelne... ujawniają groźbę zastąpienia kurtyny ideologicznej przez nową granicę religijną. *Oddziela ona prawosławie, które uważa Europę Wschodnią za swoje wyłączone terytorium, od chrześcijaństwa mniej lub bardziej poszczerbionego, zakorzenionego na Zachodzie. Dialog między Kościołami Reformacji zwraca się bardziej w kierunku wzajemnego uznania różnic w wierze niż ku jedności w Chrystusie*¹. Tymczasem II Sobór Watykański wskazał na ekumenizm jako na życzenie Chrystusa. Późniejsze nauczanie papieskie stanowi sygnał, ale i zobowiązanie. Papieski Wydział Teologiczny

¹ P.H. Kolvenbach, *Zjednoczenie Europy – rola Kościołów*, Biuletyn OCIFE.

w Warszawie, usytuowany na styku między rozdzielonymi wspólnotami chrześcijańskimi, jest w sytuacji uprzywilejowanej, choć bardzo zobowiązującej...

ANDRZEJ KOPROWSKI SJ, ur. 1940, polonista, socjolog, teolog, dr nauk humanistycznych, przełożony Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego. Mieszka w Warszawie.



Giovanni Sale SJ

Pius IX – papież „Sallabusa współczesnych błędów”*

Niedawnej beatyfikacji Piusa IX¹ towarzyszyły przejawy sprzeciwu, również wśród katolików. Nie zawsze niestety była to kontestacja w dobrej wierze i w klimacie dialogu i poszanowania. Tu i ówdzie dało się słyszeć o beatyfikacji *niestosownej*, czy też *sprzecznnej z osądem historii*. Takie opinie oprócz tego, że są niejednoznaczne, są również niezgodne ze stanowiskiem Kościoła! Na przestrzeni ostatnich kilku miesięcy dziennikarze oraz niedoinformowani historycy często określali Piusa IX mianem *papieża dogmatycznego*, obarczając go „winą” wydania „Syllabusa współczesnych błędów” – najbardziej wstecznego i konserwatywnego dokumentu w dziejach współczesnego Kościoła, oczywiście obok orzeczeń dogmatycznych o Niepokalanym Poczęciu i nieomyłności papieskiej.

Również pewien znany dziennikarz wypowiedział się nt. *dogmatycznego papieża*. Interpretując na swój sposób i w oparciu o swoje uprzedzenia soborową definicję o nieomyłności papieskiej, stwierdził, nie bojąc się, że ktoś zdementuje jego opinię, że przez to orzeczenie papież zamierzał rozciągnąć swą władzę również na sferę polityczną oraz zapewnić sobie możliwość *ekskomunikowania wszystkich katolików, którzy wspólnie*

* *Pio IX: Il papa del „Sillabo degli errori moderni”*, „La Civiltà Cattolica”, nr 3/2000, s. 496-508.

¹ Zob. G. Mucci, *La causa di beatificazione di Pio IX*, „La Civiltà Cattolica”, nr 4/1984, s. 562-569; G. Sale, *Pio IX e il movimento di unificazione nazionale*, tamże, nr 3/2000, s. 249-262.

cowaliby z państwem świeckim². A przecież w tym przypadku wystarczyłoby, gdyby autor, przed formułowaniem takich opinii, sięgnął do tekstu „Pastor aeternus” mówiącego o tym, czego dokładnie dotyczy nieomylność papieska. W rzeczywistości Pius IX, bardziej niż dogmatykiem czy politykiem, o czym też była mowa w cytowanym wyżej artykule³, był papieżem religijnym⁴, zatroskany o zachowanie całości depozytu wiary, atakowanego przez racjonalistów i współczesnych ateistów, oraz o obronę interesów Kościoła, zagrożonego przez nowe teorie o wszechwładzy państwa laickiego.

W ciągu kilku ostatnich miesięcy gazety i czasopisma kulturalne poruszały często temat „Syllabusa”. Nie wyjaśniły jednak czytelnikowi ani charakteru, ani kontekstu historycznego, w jakim ów dokument powstał. Nie wspomniały również o złożonym procesie jego redakcji ani o tym, jak „Syllabus” został przyjęty w świecie katolickim. To właśnie jest zamiarem obecnego artykułu.

Pius IX i koniec władzy świeckiej papieża

Pius IX powrócił do Rzymu w 1850 r. dzięki francuskiej interwencji wojskowej. Ludwik Napoleon, wówczas jeszcze

²I. Montanelli, *Pio IX e la legenda del prelato progressista*, „Corriere della Sera” 28 III 2000 r. W innym miejscu dziennikarz ten napisał w odniesieniu do tego samego tematu, że Pius IX chciał: „Bronić swej władzy świeckiej, nie zdając sobie sprawy, że wyrokiem historii było to z góry skazane na porażkę”. W tym celu papież nie tylko wskrzesił dogmat o nieomylności, lecz chciał rozszerzyć jego zakres na sprawy polityczne. Miał to być argument dający mu możliwość ekskomunikacji nie tylko państwa włoskiego, lecz również tych wszystkich, którzy zgadzali się z koniecznością oddania Rzymu”, tamże, 1 IV 2000 r.

³W odpowiedzi na list senatora Giulio Adreottiego, Montanelli napisał (tamże), że Pius IX „skoncentrował prawie wszystkie swe wysiłki na obronie Państwa Kościelnego, co było problemem wyłącznie politycznym (...). Pisze Pan, że Pius IX miał również – jak to się dziś określa – »wymiar« duchowy. Ja nie potrafię o tym za dużo powiedzieć. Wiem jednak, że papież ten przeszedł do historii z powodu innych, czysto politycznych racji”.

⁴Pewien katolicki historyk pisze o tym: „Pius IX odznaczał się głęboką pobożnością. Będąc przekonany o absolutnym prymacie wymiaru religijnego, nie starał się analizować poszczególnych wydarzeń i sytuacji z punktu widzenia tylko politycznego, lecz traktował je jako kolejne fazy procesu historycznego, podchodząc do nich na sposób »czysto religijny«”. K. Schatz, *Pio IX*, w: M. Greschat, E. Guerriero (red.), *Il Grande libro dei Papi*, San Paolo 2000, s. 600.

prezydent Republiki (po zamachu stanu w 1851 r. został cesarzem Francuzów), wysyłając swoje oddziały wojskowe, chciał uchodzić za obrońcę Kościoła i zapewnić sobie poparcie francuskich katolików. Ta interwencja oznaczała też dla niego włączenie się w europejską politykę i dyplomację w kontekście decyzji Kongresu Wiedeńskiego.

W 1850 r. stosunek papieża do liberalizmu był zupełnie inny niż w pierwszych miesiącach jego pontyfikatu, gdy uważany był przez włoskie koła postępowe za papieża liberalnego. Teraz utwierdzał się coraz bardziej w przekonaniu, że wszystko, co wydarzyło się w Europie i w Rzymie w ciągu ostatnich lat, było (dającym się przewidzieć) skutkiem doktryn liberalnych, głoszonych przez buntowników. Ich idee, wypływające z protestanckiego racjonalizmu oraz z postawy obojętności religijnej, wiodły narody chrześcijańskie do rewolucji i odrzucenia wszystkich dotychczasowych praw, w tym praw Kościoła. Wkrótce po powrocie papieża wprowadzono w Rzymie zmiany o charakterze konserwatywnym: zniesiono Statut z marca 1848 r. (to samo miało wówczas miejsce w innych państwach włoskich, z wyjątkiem Piemontu), nie zostały przeprowadzone doradzane przez Francuzów i Austriaków reformy, które leżały w interesie Państwa Kościelnego. Kard. Giacomo Antonelli, sekretarz stanu, złożył wtedy wiele obietnic, z których większość pozostała na papierze⁵.

W dziesięcioleciu dzielącym ogłoszenie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu (1854) od publikacji „Syllabusa” relacje pomiędzy państwem i Kościołem w wielu państwach katolickich, a przede wszystkim we Włoszech, pogarszały się coraz bardziej. Przewagę zyskiwały liberalne poglądy polityczne, co często prowadziło do uchwalania prawodawstwa wrogiego Kościołowi. We Francji, od 1859 r., Napoleon III zbliżał się coraz bardziej do radykalnych liberałów, którzy nie akceptowali dotychczas przez niego prowadzonej polityki umiarkowanego klerykalizmu,

⁵Na ten temat zob. R. Aubert, *Liberalismo e integrismo 1830-1870*, w: H. Jedin (wyd.), *Storia della Chiesa*, t. VIII/2, Milano 1975, s. 448-454; R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, w: A. Fliche, V. Martin (wyd.), *Storia della Chiesa*, t. XXI, Torino 1964.

której celem było zdobycie poparcia wyborców. Katolicy tracili stopniowo to, co wcześniej otrzymali dzięki interesownej hojności cesarza, zwłaszcza w dziedzinie szkolnictwa. W tym samym czasie Piemont przeprowadził sekularyzację swego prawa, najpierw w dziedzinie sądownictwa i administracji (zniesienie prawodawstwa kościelnego i zakonów), później w dziedzinie szkolnictwa i posiadłości kościelnych (1855). Wszystko to oznaczało konflikt rządu turyńskiego ze Stolicą Apostolską, co skończyło się zerwaniem stosunków dyplomatycznych, które nawiązano ponownie dopiero w 1929 r., podpisując Pakty Laterańskie. U podstaw tego konfliktu prawnego leżało jednak co innego: kwestia zjednoczenia Włoch oraz ambicja Piemontu, aby stać na czele ruchu zjednoczeniowego, przy współudziale środowisk radykalnych, wrogich zarówno monarchii jak i Kościołowi.

W 1859 r. Napoleon III porozumiał się z Cavour'em. To przymierze stało się zwiastunem wyparcia Austrii z Lombardii, przyłączenia do Piemontu księstw regionu Emilii i części posiadłości papieskich (przeprowadzone tam plebiscyty były wątpliwe) oraz księstwa Toskanii, wyprawy Garibaldi'ego na Sycylię i na południe Włoch oraz opanowania przez armię Piemontu części terytorium Państwa Kościelnego (Marche i Umbria), z wyjątkiem regionu Lazio i samego Rzymu. Wszystko to sprawiało, że pozycja Stolicy Apostolskiej stała się niepewna, a los Wiecznego Miasta, pomimo francuskiej protekcji, wydawał się przesądzony. Napoleon III, w wydanej pod cudzym imieniem broszurze, która odbiła się wówczas szerokim echem, sugerował Piusowi IX zawarcie porozumienia z Piemontem i ograniczenie władzy tylko do Rzymu. W ten sposób zostałaby zagwarantowana niezależność Stolicy Apostolskiej. Papież, a szczególnie kard. Antonelli, zdecydowanie odrzucili tę możliwość w przekonaniu (słusznym zresztą), że garybaldzcy i tak nie zatrzymaliby się na linii Murów Aureliańskich. Ich hasłem było zawołanie: „Rzym lub śmierć”. Wszyscy oni, a zwłaszcza Cavour, byli zdecydowani doprowadzić do końca dzieło zjednoczenia półwyspu i uczynić z Rzymu stolicę Włoch. W zawartym we wrześniu 1864 r. porozumieniu Napoleon III przyrzekł wycofać swój garnizon z Rzymu w zamian za obietnicę Wik-

tora Emanuela II ustanowienia stolicy Włoch w innym mieście, co ogłoszono w 1860 r., po przeprowadzeniu plebiscytu. Rzym miał pozostać we władzy papieża. Napoleon III szukał w ten sposób wyjścia z dwuznacznej i pogmatwanej polityki włoskiej, w którą sam się wplątał, nie mógł bowiem stać jednocześnie po stronie Piemontu i papieża. Gdy tuż po wycofaniu się Francuzów nad papieskim panowaniem zawisła groźba, cesarz nie dotrzymał wcześniejszych obietnic i oddziały francuskie ocaliły resztki Państwa Kościelnego, zatrzymując Garibaldiego pod Mentaną. Jednak po klęsce pod Sedanem w 1870 r. Napoleon III dostał się do pruskiej niewoli, Francja po raz trzeci w dziejach stała się republiką, a Rzym pozostawiony swojemu losowi. We wrześniu tegoż roku wojsko włoskie wkroczyło do Wiecznego Miasta przez słynny wyłom przy Porta Pia. Świecka władza papieża zakończyła się. Pius IX nie opuścił jednak Rzymu, wbrew opinii niektórych doradców, i zamykając się w dzielnicy Città Leonina, ogłosił się wobec całego świata więźniem zjednoczonego Królestwa Włoch.

„Syllabus współczesnych błędów”

Radykalni katolicy oraz ultramontaniści oczekiwali od lat na dokument papieski potępiający wszystkie współczesne błędy, a szczególnie liberalizm doktrynalny i polityczny. Po raz pierwszy wystąpił z tą ideą abp Gioacchino Pecci – przyszły Leon XIII – podczas synodu prowincjalnego biskupów Umbrii w Spoleto w 1849 r. Wkrótce potem, z inicjatywy Piusa IX, idea została podjęta przez „La Civiltà Cattolica”, znajdując natychmiast posłuch w środowiskach oddanych papieżowi. Najpierw powstał projekt opublikowania takiego dokumentu razem z dogmatem o Niepokalanym Poczęciu. Na szczęście propozycja nie została zrealizowana ze względu na opór ze strony wielu biskupów. Zdecydowano zatem rozdzielić te dwie sprawy. Podczas gdy ogłoszenie nowego dogmatu dokonało się raczej szybko (1854), potępienie błędów czasów współczesnych nastąpiło po długich i skomplikowanych przygotowaniach. Komisja, która miała zredagować dokument, nie potrafiła doprowadzić tego dzieła do końca. Sytuacja odblokowała się

w 1860 r. wraz z nadejściem do Rzymu dwóch dokumentów. Pierwszym był tekst zredagowany przez teologów francuskich i belgijskich na prośbę papieża; drugi był wykazem współczesnych błędów (do potępienia), zredagowanym na własny użytek przez biskupa Perpignano O. Gerbeta – w młodości ucznia Lamennais, od którego później się oddalił, stając się ultramontanistą. Papieżowi tak bardzo odpowiadała lista Gerbeta – prawdopodobnie z powodu jasności, z jaką formułował on poszczególne tezy do potępienia, choć jednak mieszał rzeczy ważne z drugorzędnymi – że chciał, aby stała się ona punktem wyjścia w pracach nad przygotowaniem nowego dokumentu. Pius IX przedkładał tę listę nad bardziej uczony i spekulatywny tekst teologów francuskich, którzy podchodzili do poszczególnych problemów na sposób właściwy teologii, używając metody scholastycznej.

W 1862 r., po kilku różnych redakcjach (w sumie było ich osiem) sformułowano w końcu wykaz 62 tez, które podano do wiadomości biskupom przybyłym do Rzymu na kanonizację męczenników japońskich z XVII w. Pomimo tajemnicy, do jakiej byli zobowiązani, wiadomość o tym rozeszła się, prowokując ostrą reakcję prasy. To stało się powodem czasowego zawieszenia całej inicjatywy. Co spowodowało podjęcie na nowo tego projektu, który w końcu doprowadził w 1864 r. do potępienia błędów współczesności?

Dzięki badaniom o. Giacomo Martiny wiadomo, że nie była to umowa wrześniowa z 1864 r., gdyż w momencie jej zawarcia późniejszy „Syllabus” już był w przygotowaniu⁶. Wydaje się, że towarzysząca mu encyklika „Quanta cura” została zredagowana przez o. Bilio w Rzymie już w sierpniu. Według o. Martiny kilka wydarzeń było powodem przyspieszenia pod koniec 1864 r. prac nad przygotowaniem dokumentu⁷. Były to:

1. Lista bp. Gerbeta.

2. Przemówienie I. Döllingera w Monachium latem 1863 r. Krytykował on klasyczną metodę scholastyczną stosowaną

⁶ Zob. G. Martina, *Pio IX (1851–1866)*, Roma 1986, s. 287–349.

⁷ Zob. tenże, *Pio IX. Chiesa e mondo moderno*, Roma 1976, s. 71–75.

przez rzymską szkołę teologiczną, zdominowaną przez jezuitów z Collegio Romano, zarzucając jej, że jest zbyt analityczna i abstrakcyjna. Döllinger domagał się dla teologii katolickiej większej wolności i niezależności od Magisterium w badaniach naukowych. Postulował konkretnie, aby posłuszeństwo Magisterium ograniczało się tylko do uroczyscie zdefiniowanych dogmatów, nie obejmując całego nauczania zwyczajnego.

3. Sukces książki Ernesta Renana „Życie Jezusa”. Autor prezentował w niej podejście do badania osoby Jezusa na sposób racjonalny.

4. Dwa przemówienia wygłoszone przez Charlesa Montalamberta pod koniec sierpnia 1863 r. na Pierwszym Kongresie Katolików w Malines. Uważa się je za magna charta katolickiego liberalizmu. Montalambert upatrywał przyczyny niechęci liberałów do Kościoła w fakcie, że zbyt wielu katolików żywiło nostalgię za starym porządkiem, a to było niesłuszne, gdyż *w starym porządku nie było niczego, czego katolicy mogliby żałować, podobnie jak w nowym nie ma niczego, czego muszą się obawiać*. Utrzymywał on również: *Kościół nie może być naprawdę wolny, jak tylko tam, gdzie panuje prawdziwa wolność, ta zaś powinna stać się udziałem wszystkich*. Wyjaśniając pojęcie wolności, twierdził: *Pod pojęciem wolności rozumiem wolność całkowitą, nie zaś tylko wolność polityczną bez tej religijnej. Zakładam, że współczesna wolność jest wolnością demokratyczną, która bazując na prawach osoby, zakłada równość i rządzi się rozumem i sprawiedliwością*. Jeśli chodzi o mnie, *dostrzegam ogromny krok naprzód w tej solidarności między katolicyzmem i wolnością*. Montalambert dodawał przy tym, że zasady liberalizmu są do pogodzenia z chrześcijaństwem. W tym miejscu przypominał słowa bp. Orleanu Feliksa Dupanloup: *Ta wolność tak droga tym, którzy zarzucają nam, że jej nie chcemy – my ją wyznajemy i pragniemy jej dla nas samych tak, jak dla wszystkich innych. Wy dokonaliście rewolucji w 1789 bez nas, ale dla nas, gdyż taka była, wbrew wam, wola Boża*⁸. Analizując tę wolność, przyznawał, że jest ona do

⁸Tamże, s. 72.

pogodzenia z Ewangelią i z nauczaniem katolickim. Nade wszystko cenna i nienaruszalna jest wolność sumienia – wolność chrześcijańska z samej swej natury.

Przemówienia z Malines dotknęły mocno katolików radykalnych. Biskup Poitiers otwarcie prosił Piusa IX o potępienie poglądów Montalamberta. Papież, pomimo iż przyznał, że Kościół nigdy nie będzie mógł uznać wolności sumienia jako zasady (teza), choć dla jakichś ważnych racji byłoby to dopuszczalne (hipoteza), nie potępił jednak Montalamberta ze względu na jego wielkie zasługi dla sprawy katolickiej. Dotknęłoby to zresztą bardzo mocno europejskie środowisko katolików liberalnych i miałoby pewne znaczenie polityczne w krajach takich jak Belgia i Francja. Z tego powodu przyjaciele Montalamberta: bp Dupanloup, katolicki lider belgijski Alphonse Dechamps i inni, interweniowali u papieża przeciwko ewentualnemu potępieniu go. Teza o przyjęciu wolności sumienia jako *mniejszego zła, które trzeba tolerować*, choć z zasady odrzucona, została podjęta przez „La Civiltà Cattolica” w artykule dotyczącym kongresu w Malines. O tym artykule mówiono, że przedstawiał nie tylko idee, lecz cytował dosłowne wypowiedzi samego Piusa IX⁹: szczególnie *rozdzielenie między tezą i hipotezą, będące głównym tematem artykułu, nie jest tylko figurą dialektyczną, lecz konkretną propozycją papieża, z którym autorzy długo rozmawiali na ten temat*¹⁰. Wszystko to sprawiło, że Pius IX, jak zresztą większość katolików, przyjął mentalność „oblężonej twierdzy”. „Syllabus” z 8 grudnia 1864 r. jest wyrazem tej mentalności i przekonania o konieczności radykalnej obrony tradycji katolickiej.

Wracając do sprawy redakcji dwóch tekstów papieskich zawierających potępienie błędów, można stwierdzić za o. Martiną, że to, czego nie udało się dokonać przez 14 lat, zostało zrobione w ciągu ostatnich miesięcy 1864 r., głównie za sprawą barnabity Luigiego Bilio, który wkrótce został mianowany kardy-

⁹ Zob. *Il Congresso cattolico di Malines e la libertà moderne*, „La Civiltà Cattolica”, nr 4/1863, s. 129-149.

¹⁰ L. Baunard, *Histoire du cardinal Pie, évêque de Poitiers*, Poitiers 1886, s. 218.

nałem¹¹. Na podstawie już istniejącego materiału powstał wtedy nowy wykaz, złożony z cytowanych dosłownie wypowiedzi papieża zaczerpniętych z poprzednich dokumentów. Miało to służyć ukazaniu niezależności nowego dokumentu papieskiego od tekstu biskupa Perpignano, gdyż zależność taka byłaby irytująca dla znacznej części episkopatu francuskiego. Równocześnie została przygotowana encyklika „Quanta cura”, której tekst o. Bilio zredagował w sierpniu. Oba dokumenty zostały opublikowane w dniu święta Niepokalanego Poczęcia, 8 grudnia 1864 r. „Syllabusowi zawierającemu główne błędy współczesnej epoki” towarzyszył list kard. Antonello, który podawał do wiadomości wszystkich biskupów listę 80 potępionych tez. Kardynał pisał: *Papież potępił już główne błędy naszych nieszczęsnych czasów w różnych swoich encyklikach i przemówieniach. Być może nie każdy z was otrzymał wszystkie te dokumenty. Stąd też życzeniem papieża było, aby powstał „Syllabus” tych wszystkich błędów, mający służyć wszystkim biskupom katolickim. W ten sposób będą oni mieli do dyspozycji dokument, który jasno określa, które błędy zostały potępione*¹².

Oba dokumenty odnosiły się do tego samego problemu, choć na inny sposób: „Syllabus” zawiera krótki i dokładny wykaz potępionych błędów, podczas gdy encyklika stanowi bardziej szerokie i rozumowe omówienie całego problemu. „Quanta cura” – pisze o. Martina – zredagowana w pesymistycznym tonie, typowym dla encyklik Grzegorza XVI i Piusa IX, podejmuje mocniejsze sformułowania z „Mirari vos” na temat wolności sumienia, ciągle jeszcze określanej jako *deliramentum*¹³. Sam „Syllabus” zawiera ważne braki redakcyjne: potępione tezy są często zbyt syntetyczne i czasem niejasne. Trudno dokładnie zrozumieć znaczenie poszczególnych zdań, gdyż zostały one dosłownie i nie zawsze szczęśliwie przepisane z innych doku-

¹¹ Zob. G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni*, Brescia 1974, s. 582.

¹² J.B. Bury, *A History of the Papacy in the 19th Century (1864–1878)*, London 1930, s. 8.

¹³ G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo...*, s. 582.

mentów papieskich. Z teologicznego punktu widzenia niektóre sformułowania są niekompletne, sprzeczne bądź trudne do zrozumienia¹⁴.

Interpretacje „Syllabusa”

„Syllabus” ucieszył radykalnych liberałów, gdyż widzieli w nim definitywne potwierdzenie swej tezy o niemożności pogodzenia chrześcijaństwa z wolnością. Według nich, Kościół określił się jasno jako wróg nowoczesności i postępu. Jeden z radykalnych polemistów napisał wówczas, że teraz ze strony Kościoła można już tylko spodziewać się potępienia kolei i energii elektrycznej. Nowy dokument odpowiadał również katolikom radykalnym, którzy zinterpretowali go w sposób zgodny z ich ideami: widzieli w nim potępienie całego katolicyzmu liberalnego.

Katolicy liberalni z całej Europy natychmiast zwrócili się do papieża z prośbą o wyjaśnienie dokumentu. Chcieli wiedzieć,

¹⁴Pierwsze cztery paragrafy *Syllabusa* (1-18) potępiają panteizm, naturalizm, racjonalizm w jego wersji radykalnej i umiarkowanej oraz indyferentyzm. Ta część dokumentu jest najistotniejsza, gdyż wiele z tych sformułowań podjął i pogłębił I Sobór Watykański. Paragraf czwarty potępia w sposób zbyt generalny tak różniące się między sobą ruchy, jak: socjalizm, komunizm, tajne stowarzyszenia, towarzystwa biblijne oraz katolików liberalnych. Paragrafy piąty i szósty (19-55) mówią o Kościele oraz o jego relacjach z państwem. Obok ważnych sformułowań, jak to mówiące o państwie etycznym – źródle wszelkich praw (39), a więc potępiające niezależność Kościoła (19), znajdziemy tu również inne, wyrażające mentalność katolików epoki, jak to broniące immunitetów kościelnych, wyrażające ubolewanie z powodu powtarzających się sytuacji nieprzestrzegania konkordatów, czy też odrzucające tezę o rozdzieleniu Kościoła od państwa. Paragrafy siódmy i ósmy (56-74) dotyczą problemów etycznych i odnoszą się głównie do małżeństwa: odrzucono w nich tezę oddzielającą sakrament od kontraktu, rozwód itd. Paragraf dziewiąty uzasadnia legalność władzy świeckiej papieża. Paragraf dziesiąty zawiera najbardziej palące sformułowania *Syllabusa*: potępione zostały tezy głoszące, że należy odstąpić od koncepcji państwa wyznaniowego i przyznać wolność kultu niekatolickim mniejszościom. Potępiono również wolność prasy. Na koniec, osiemdziesiąte sformułowanie potępia tezę głoszącą, że „Papież może i powinien pogodzić się z postępem, z liberalizmem, ze współczesnym światem”. Jak wszystkie tezy *Syllabusa*, również ta ostatnia była stwierdzeniem, które papież sformułował w konkretnej sytuacji i które odnosiło się do konkretnego problemu. Twierdzenie to nie ma zatem, jak by się to mogło wydawać, znaczenia uniwersalnego. W formie, w jakiej jest ujęte, twierdzenie to zostało odebrane jako wypowiedzenie przez papieża wojny współczesnemu światu.

czy został potępiony liberalizm tylko w najbardziej radykalnych formach, czy również katolicyzm liberalny, który oprócz wolności cywilnej bronił także wolności Kościoła. Wobec powszechnej krytyki „Syllabusa” papież chciał wyjaśnić jego znaczenie i zlecił o. Bilio przygotowanie takiego wyjaśnienia oraz sprecyzowanie, jaką postawę powinni przyjąć katolicy. Wydany wówczas dokument podkreślał, że wrogowie Kościoła przeinaczają znaczenie encykliki i wyciągają z niej fałszywe wnioski, próbując postawić zaangażowanych katolików przed fałszywą alternatywą: nieposłuszeństwo rzymskim orzeczeniom lub wycofanie się z życia politycznego, co byłoby ze szkodą dla religii i społeczeństwa. Należy zatem roztropnie rozważyć ogólne zasady wskazane przez dokument papieski, odnosząc je do konkretnej sytuacji. Katolicy mogą też prosić o wyjaśnienie swoich biskupów lub *kogoś z wybitnych katolików świeckich*. List ten niestety nie odpowiadał wyraźnie na postawione przez wielu katolików liberalnych pytanie, dotyczące prawowierności ich sposobu myślenia i poglądów.

List pasterski bp. Louisa Edouarda Pie ze stycznia 1865 r., nie wchodząc w kwestie poruszone przez Stolicę Apostolską, ograniczał się do przypomnienia o autorytecie Urzędu Nauczycielskiego oraz do zachęty, aby wierni podporządkowali się orzeczeniom papieża, które biskup pojmował jako definitywne potępienie całego liberalizmu, tak radykalnego, jak i umiarkowanego. Wkrótce potem bp Orleanu, Dupanloup, opublikował „La convenzione del 15 settembre e l'enciclica dell'8 dicembre”. Publikacja, która spotkała się z dobrym przyjęciem wśród katolików, interpretowała orzeczenia papieskie w sposób „umiarkowany”. Wychodząc od rozróżnienia między tezą i hipotezą, użytego wcześniej przez „La Civiltà Cattolica”, Dupanloup twierdził, że papieski dokument formułował tezę, czyli generalne zasady mające w sposób doskonały kierować społecznością chrześcijan. Nie wyklucza to jednak możliwości przyjęcia i uznania przez Stolicę Apostolską hipotezy, tzn. praktycznego kompromisu, do którego zmuszał fakt, że ówczesne społeczeństwo nie akceptowało w pełni zasad chrześcijańskich¹⁵.

¹⁵ Zob. J. Gadille, *Libertés publiques. Question sociale, Histoire du christianisme*, t. 11, Paris 1995, s. 25-33.

Zatem wszystko, co Pius IX zrobił, było – zdaniem Dupanloupa – przypomnieniem podstawowych zasad chrześcijańskich, od których jednak można odstąpić w kontekście doraźnych umów bądź kompromisów koniecznych w danej sytuacji. Tak więc papież, nie mogąc uznać tolerancji religijnej i wolności sumienia jako ideałów uniwersalnych i praw powszechnych, może jednak przyzwolić na pewien *modus vivendi* z tymi państwami, które uczyniły te właśnie zasady podstawą swych konstytucji. W ten sposób Kościół mógł przyjąć wszystko to, co było dobre we współczesnym świecie, odrzucając wszystko złe. Świat i postęp nie zostały zatem potępione same w sobie, lecz jedynie pewien określony ich typ – sprzeciwiający się i wrogi Kościołowi.

Interpretacja zaproponowana przez Dupanloupa odpowiadała oczekiwaniom wielu katolików o poglądach umiarkowanych, dlatego wielu biskupów dziękowało mu za te wyjaśnienia. Sam papież wysłał mu brewe z podziękowaniem, czego nie zrobił w związku z listem pasterskim bp. Pie. W ten sposób Stolica Apostolska przyjęła za swoją umiarkowaną interpretację, którą zaproponował bp Dupanloup. Katolicyzm liberalny, przede wszystkim w swej odmianie politycznej i społecznej, rozwijał się nadal i był aktywnym czynnikiem w Kościele końca XIX w. W ten sposób faktycznie hipoteza wzięła górę nad tezą, choć musiało upłynąć jeszcze sto lat, aby przejść od „Syllabusa” do deklaracji II Soboru Watykańskiego „*Dignitatis humanae*”, mówiącej o wolności sumienia. Zresztą pomiędzy tymi dwoma dokumentami nie ma wyraźnych sprzeczności, wbrew temu, co utrzymuje pewna historiografia (przyjmowana nawet przez środowiska katolickie), która prawie mechanicznie przeciwstawia jeden Sobór Watykański drugiemu. O. Martina pisze na ten temat, że podczas gdy „Syllabus” potępia wolność sumienia pojmowaną jako *konsekwencja indyferentyzmu*, dokument ostatniego soboru akceptuje ją jako integralną *wartość* osoby ludzkiej¹⁶.

¹⁶ G. Martina, *Chiesa nell'età dell'assolutismo...*, s. 593. Co do wolności sumienia, o. Martina dokładnie podkreśla: „Należałoby postawić tu pytanie, czy redaktorzy przygotowujący wykaz tez do potępienia rozróżniali wyraźnie bądź tylko domyślnie różne sposoby pojmowania wolności sumienia, która może być rozumiana jako skutek

Inni uczeni proponowali, aby interpretować poszczególne stwierdzenia „Syllabusa” w świetle dokumentów papieskich, z których zostały one zaczerpnięte. John H. Newman argumentował: *Jeśli chodzi o „Syllabus”, to nie ma on żadnego związku z encykliką, oprócz daty. Nie pochodzi on od papieża (...) i to nie on bezpośrednio go wydał, lecz kard. Antonelli, a zbieżność daty jest tutaj przypadkowa. Nie ma też wątpliwości, że każde potępienie ma wagę tylko taką, jaką miało w dokumencie, z którego zostało zaczerpnięte. Jeżeli jakaś pojedyncza wypowiedź nie ma zbyt wielkiego znaczenia, podobnie nie ma również znaczenia zawarte w tej wypowiedzi potępienie czegoś*¹⁷. „Syllabus”, nawet jeśli od początku interpretowany był w sposób elastyczny, wydaje się raczej owocem mentalności radykalnej, zatroskanej o konsekwencje współczesnej wolności. Mentalność tę reprezentowała ówczesna Kuria Rzymska i sam Pius IX.

* * *

„Syllabus” należy czytać i interpretować w kontekście historyczno-religijnym, w którym został sformułowany, nie zaś – jak to się dzieje w przypadku prasy i niektórych historyków laickich – wychodząc z pozycji dzisiejszej wrażliwości religijnej, ukształtowanej przez ostatni Sobór. To prawda, że w jego świetle wiele „nieszczęśliwych” sformułowań „Syllabusa”, a zwłaszcza te dotyczące praw człowieka, jest przy dzisiejszym stanie świadomości nieaktualnych. Niemniej dokument ten pomógł Kościołowi końca XIX w. w poszukiwaniu prawdy w epoce, w której jego nauczanie oraz sam depozyt wiary były przez wielu otwarcie kontestowane. Przypomniął też o wymiarze transcendentnym świata, który chciał wykluczyć religię poza nawias.

indferentyzmu bądź jako jedno z praw człowieka. Który z tych dwóch sposobów pojmowania wolności sumienia został potępiony? (...) Wolność sumienia została potępiona bez szczegółowych wyjaśnień. Bez wątpienia jest to największy brak »Syllabusa«. Autor w tej kwestii skłania się ku pierwszej interpretacji, tamże, s. 592.

¹⁷Cyt. za: W. Ward, *The Life of John Henry Cardinal Newman*, t. 2, London 1912, s. 101.

„Syllabus”, bardziej niż inne dokumenty papieskie, oddaje ducha czasu, w którym powstał. Z jego krótkich sformułowań wyraźnie przebiega trudność, jaką napotykał ówczesny Kościół, próbując pogodzić tradycyjną doktrynę (jeszcze trydencką) z nową wrażliwością religijną, kulturalną i społeczną. Hierarchia katolicka interpretowała pewne propozycje i pytania w kwestiach religijnych i społecznych, stawiane również przez środowiska katolickie wrażliwe na współczesność, jako atak na depozyt wiary. W sumie, Kościół postrzegał siebie jako *oblężoną od zewnątrz i od wewnątrz twierdzę*, a otaczający świat uważał za wrogo do siebie nastawiony. Konieczność obrony za wszelką cenę i wszystkimi możliwymi środkami jawiła mu się jako obowiązek. Wszystko to znacznie zaszkodziło umiarkowaniu i wyważeniu dokumentu oraz spowodowało, że nie spełnił on swego zadania, które moglibyśmy określić, bardziej dzisiaj już językiem, jako rozpoznawanie znaków czasu.

Zasługą „Syllabusa” było stanowcze potwierdzenie zasady wolności religijnej i wolności Kościoła wbrew nieuzasadnionym pretensjom i ingerencji laickiego państwa w sprawy religijne. Państwo czyniło się – często ograniczało się to tylko do słów – obrońcą zasady *wolny Kościół w wolnym państwie*¹⁸. Zasada ta, jak widać już po jej sformułowaniu, przyznawała państwu status najwyższego prawodawcy. To wewnątrz państwa „przyznano” Kościołowi odpowiedni obszar autonomii. Odmienna w tym punkcie była koncepcja katolików liberalnych, a szczególnie Montalamberta: głosili oni zasadę *wolnego Kościoła i wolnego państwa*, gdzie każdej z dwóch instytucji przysługuje takie same prawo samookreślenia się w zakresie swoich kompetencji.

W tym punkcie „Syllabus” kategorycznie potępił poglądy radykalnych liberałów. Tylko pozornie były to teorie „separatystyczne”, w rzeczywistości chcieli oni podporządkować Kościół państwu, uważając, że: *Kościół nie jest społecznością prawdziwą ani doskonałą, całkowicie wolną, ani nie dysponuje włas-*

¹⁸ Zob. P. Scoppola, *Chiesa e stato nella storia d'Italia*, Roma-Bari 1967, s. 3-21.

*nymi niezmiennymi prawami, które pochodzą od jego boskiego założyciela. Należy do kompetencji władzy świeckiej określić, jakie są prawa Kościoła i jakie są granice, w których może on z tych praw korzystać*¹⁹. Twierdzili również: *Władza kościelna nie może być sprawowana bez pozwolenia władzy cywilnej*²⁰. Magisterium papieskie zawsze stało na straży i przypominało zasadę wolności Kościoła, potwierdzoną przez „Syllabus”. Być może również temu dokumentowi, tak często zniesławianemu przez laicką historiografię, zawdzięczamy, że w czasach nie tak bardzo odległych Kościół, przede wszystkim w osobie swych pasterzy, potrafił podnieść głos wobec potęgi reżimów totalitarnych i stanąć w obronie pokoju i godności człowieka²¹.

thum. Robert Danieluk SJ

GIOVANNI SALE SJ, ur. 1958, dr historii Kościoła, wykładowca historii współczesnej Kościoła na Wydziale Teologicznym w Neapolu. Członek redakcji „La Civiltà Cattolica”.

¹⁹ H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1996, s. 2916.

²⁰ Tamże, s. 2920.

²¹ Zob. R. Cammilleri, *Com'è moderno il Sillabo*, „Avvenire” 26 VIII 2000 r.; B. Gherardini, *Pio IX. Una parola chiara*, „L'Osservatore Romano” 26 VIII 2000 r. Spośród nowszych publikacji poświęconych osobie i działalności Piusa IX przypominamy: R. De Mattei, *Pio IX*, Casale Monferrato (AL) 2000; G. Andreotti, *Sotto il segno di Pio IX*, Milano 2000. Autor tej ostatniej publikacji, broniąc niedawnej beatyfikacji, posługuje się argumentami historycznymi: „Nie jestem historykiem – pisze we wprowadzeniu – i znam swoje ograniczenia w tej dziedzinie. Wydaje mi się jednak, że ze skrupulem wiernego kronikarza, należy przez przytoczenie konkretnych dowodów przyczynić się do odrzucenia licznych antypatii płynących z arogancji bądź spowodowanych niewiedzą”, tamże, s. 13.



PIOTR BOHDZIEWICZ

nad fotografią tartaku w jaszunach *

daleki barak w kadrze ledwie do połowy
bliżej deski złożone w sągi na przeschnięcie
lecz z traków do sośniny cięcia ni jednego
snadź nieważne dla tego kto fotografował

młodzik siedzi na sągu z pajdą chleba w ręku
jest w koszuli u której podwinął rękawy
za barakiem powinna być droga na klejwy
do rudnickich wyrębów skąd zwozi się drzewo

a młodzik ma na imię anton może sambor
jest chyba z niegibanów albo z mariampola
ojciec mój kiedyś wiedział a teraz już nie wie

bo każdy rok ujmuje twarzy i przestrzeni
i niczym z fotografii rzuconej na węgle
uchodzi ledwie westchnąwszy to — — —

dom z mgły i okrucichów

franciszek syn krzysztofa dowiódł był nazwiska
w siedemset sześćdziesiątym u deputacy
wywodowej wilenskiej brat zaś jego malcher
roku tegoż limitant iest w ludzkim powiecie

* Prezentowanym zestawem wierszy autor zdobył pierwszą nagrodę na XIV Ogólnopolskim Konkursie Poetyckim „O Liść Konwalii” im. Zbigniewa Herberta w 2000 r.

katarzyna wojtkówna w sześćsetnym czternastym
za bohdziewiczem żdanem kacprem małżonka
zapiśała litewskich groszy kóp sto w wilnie
na klasztor maryi panny coż w metryki dano

na hostiniec oszmiański był widok spod ganku
a wśród ziół ostrobramska i warkocze czosnku
u pował bierzmyowanych czarnymi belkami

nie masz tamtego domu więc drugi układam
z mgły co ją ledwie pomnę z okrucichów i skorup
z ksiąg w których zapisano chrzest śmierć i zasługi

dziesięć tysięcy słów poezji

dziesięć tysięcy słów poezji nie będzie ocalonych
jeżeli nie znajdzie się wśród nich tysiąca słów zadowolających

tysiąc zadowolających słów poezji rozwieje się jak plewy
jeżeli nie będzie wśród nich stu słów znakomych

sto znakomych słów poezji szczególnie jak stepowa trawa
jeżeli nie będzie wśród nich dziesięciu słów doskonałych

dziesięć doskonałych słów poezji będzie stratowanych
jeżeli zabraknie wśród nich jednego słowa wstrząsającego

ale i ostatnie najbardziej wstrząsające słowo poezji nie ujdzie
[zagładzie]
jeżeli nie będzie ono prawdą prawdy

czyli milczeniem

jakżeż ja stydził się kiedyś

wybacz mi tato jakżeż ja stydził się kiedyś
twojej mowy zaśpiewnej oszmiańskiej nadmerecożańskiej
która przecie i w moich ustach samosiejką kielkować naczynała
mimo co nie tam a tutaj wzrastać mi przychodziłoś

tak w szkole z rannych lat tutejsi wołali za mną a ty
[zabugowiec
ty kacap zagadaj nam teraz i z ruska pozaciągaj zabaw nas no
[chybko
wybacz mi tato ja małyś jakżeż powstydził się wtedy twojej
[mowy
zaśpiewnej nowowilejskiej coż tutaj wszystkim tak śmieszno
[zdawałaś

tak potem ja uchodził z niechęcią od twoich każdowieczornych
[wspomiani hospodzin
boh wspomiani na zhorajuszczych od ognia i na
[potopiaszczych w wodzie
na zabłudzaszczych w lesu a tako i na nas wspomiani tut
[w ziemi daleku zawiedziennych

na koniec ach odbieżał ty nas dla arkadyj zanieboskłonnych
[gdzież i bohdziule i jaszuny i taboryszki twoi
a ot zdieś po latach ja marnotrawny syn twój rękoma tak
[nieradnymi składać próbuję to co potracone zostało
i kolco żalu boleśnie uciska iże do twojej mowy zaśpiewnej
[tropów już w sobie nikak odnaleźć nie umiem

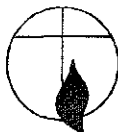
na przykład katyń

w momencie gdy to czytasz
dokładnie teraz trwa bezsilność
sosnowego lasu i rąk powiązanych drutem

teraz właśnie teraz głucho klaskając ołowiane
kule wnikają w potylice ich czaszek

i wszyscy oni umierają w równoczesnym
ułamku sekundy dokładnie teraz
w momencie gdy to czytasz

PIOTR BOHDZIEWICZ, ur. 1950, absolwent Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu (studia ekonomiczne). Laureat kilku ogólnopolskich konkursów poetyckich. Mieszka w Łodzi.



Piotr Samerek

Światło poranka, czyli Światowe Dni Młodzieży a przyszłość Kościoła

Kiedy 15 lat temu odbył się w Rzymie pierwszy Światowy Dzień Młodzieży, jeszcze chyba nikt nie zdawał sobie sprawy z faktu, że oto zaczyna się w Kościele nowa epoka. Kolejne spotkania młodych przeradzały się w nieoczekiwaną i zaskakującą manifestację wiary, młodości, przyjaźni i piękna. Żadna inicjatywa papieska nie spotkała się z tak żywiołową odpowiedzią, jak właśnie te spotkania, samoistne zjawisko, nad którym zastanawiają się socjologowie, duszpasterze, psychologowie, a nawet politycy. Niewątpliwie bowiem Światowe Dni Młodzieży zapowiadają Kościół przyszłego stulecia. Obserwując je, możemy przynajmniej częściowo znaleźć odpowiedź na pytanie, jak będzie on wyglądał za kilkadziesiąt lat.

Krótką historia niespodzianek

Właściwie od początku spotkania młodzieży, na które zapraszał Jan Paweł II, zaskakiwały zarówno organizatorów, jak i obserwatorów. Każde spotkanie miało też swój specyficzny charakter i wносиło coś nowego do przeżywania tego święta młodości i wiary.

Drugi, a pierwszy poza Rzymem, Światowy Dzień Młodzieży odbył się w kwietniu 1987 r. w Buenos Aires i zgromadził prawie 2 mln młodych ludzi, pochodzących głównie z krajów Ameryki Łacińskiej. Ta ogromna liczba ludzi wskazywała, jak wielkim autorytetem cieszy się Jan Paweł II wśród młodzieży i jak bardzo jest jej potrzebna wspólnota bycia razem, modlitwy i zabawy. Na następne spotkanie, dwa lata później, do Santiago de Compostela, jednego z najsłynniejszych sanktuariów Europy, przybyło ponad 0,5 mln osób. W 1991 r. w Częstochowie było już ponad milion młodych ludzi, w tym po raz pierwszy mieszkańcy dawnych krajów komunistycznych, którzy dzięki Jesieni Ludów mogli zakosztować smaku wolności i spotkać się ze swoimi rówieśnikami z Zachodu. W ten sposób Kościół bardzo realnie przyczynił się do przerzucenia mostów między

dwiema częściami Europy i papież przypomniał, że musi ona oddychać *dwoma płucami*.

Wielką niewiadomą miało być następne spotkanie młodych w 1993 r. w Denver. Dotychczasowe dni młodzieży odbywały się w krajach katolickich, gdzie stosunkowo łatwiej było zgromadzić rzesze ludzi, ale w Stanach Zjednoczonych? Papież był tam najczęściej przedstawiany jako starzec-despota, który nie ma nic do zaproponowania poza nie kończącymi się zakazami, zwłaszcza gdy chodzi o środki antykoncepcyjne i aborcję. Młodzi zapewne niechętnie odpowiedzą na jego zaproszenie. Także biskupi amerykańscy obawiali się spotkania w Denver. Niektórzy z nich zwątpili w możliwość prowadzenia zakrojonego na szeroką skalę duszpasterstwa młodzieżowego. A jednak niemożliwe stało się możliwe i do Denver przyjechało ok. 0,5 mln osób, z czego większość stanowili Amerykanie. Okazało się, że młodzież, nawet amerykańska, chce słuchać papieża. Być może właśnie Światowe Dni Młodzieży w Stanach Zjednoczonych, gdzie zaczęto je nazywać katolickim Woodstock, uzmysłowiły obserwatorom życia religijnego, że na świecie istnieje zupełnie nowa jakość młodych ludzi, którzy nie postępują bezmyślnie zgodnie z normami kultury masowej.

W 1995 r. Jan Paweł II po raz kolejny wprowadził w osłupienie cały świat, gdy w Światowych Dniach Młodzieży w Manili wzięło udział 5 mln osób. Było to największe zgromadzenie w historii Kościoła, a może całej dotychczasowej historii ludzkości. To właśnie tam papież, który przeszedł ciężkie operacje i chodził o lasce, parodiował Charlie Chaplina, wywołując niezwykle entuzjizm tłumów. Przy okazji wizyty na Filipinach przekazał też swoje przesłanie katolikom chińskim izolowanym od reszty Kościoła.

Kolejną próbą było spotkanie w Paryżu. Katolicy francuscy byli pełni obaw. Czy młodzież przyjedzie? To pytanie dręczyło organizatorów. Prasa nie szczędziła uszczypliwych uwag, choć była już nieco ostrożniejsza po chybionych komentarzach z jesieni ubiegłego roku, kiedy to wbrew prognozom, na papieskie msze przybywało nawet kilkaset tysięcy wiernych. Młodzież jednak jest inna, a Paryż to nie Bretania, przekonywali dziennikarze. Pomylili się i tym razem. Z dnia na dzień rosła liczba uczestników wspólnie przygotowanych Światowych Dni Młodzieży, które zakończyły się największą mszą w historii Francji, jak to określił „Le Figaro” następnego dnia, w której wzięło udział ponad 1 mln osób. Do Rzymu w 2000 r. przyjechało już ponad 2 mln ludzi. Organizatorzy jednak przewidzieli taką liczbę uczestników.

Liczy mówią same za siebie. Niewiele jest wydarzeń, które gromadzą tak wielu ludzi. Nie chodzi teraz o to, by chwalić się kolejnymi rekordami uczestnictwa, jakie padają podczas Światowych Dni Młodzieży, lecz zapytać o ich znaczenie i o kształt przyszłego Kościoła, który będą tworzyli właśnie młodzi ludzie biorący w nich udział.

Ponad podziałami

Odkąd grzech zagościł na ziemi, ludzie zaczęli wprowadzać podział na niebo i ziemię, ducha i ciało. Skandal podziału nie ominął także Kościoła, który w swojej historii dzielił się na różne wyznania, zaprzeczając pragnieniu swojego Mistrza, który modlił się, *aby byli jedno*. W ostatnich dziesięcioleciach o Kościele katolickim wielu dziennikarzy, a także jego wiernych, mówiło w kategoriach Kościoła konserwatywnego i Kościoła liberalnego. Miarą postępu był stosunek do kapłaństwa kobiet, środków antykoncepcyjnych i celibatu duchownych. Tymczasem te linie podziału absolutnie nie pasują do spotkań młodzieży, którą fascynuje fakt bycia razem, mimo że reprezentują około 150 państw świata. Pragnienie jedności i pojednania, o które tak często apeluje Jan Paweł II, jest bardzo żywe wśród młodych. Nie reprezentują oni ani Kościoła progresywnego, ani konserwatywnego, są po prostu chrześcijanami. *Jestem w Kościele, dlatego że wierzę w Chrystusa, a nie dlatego że jestem przeciwna używaniu środków antykoncepcyjnych* – powiedziała z oburzeniem w głosie młoda włoska wolontariuszka, odpowiadając na pytania dziennikarza telewizji RAI 1, który pytał ją, czy nauczanie papieża dotyczące moralności seksualnej jest przez młodzież akceptowane. Chwilę później dodała, że podejście dziennikarzy, którzy wyrażają zdziwienie z powodu tak licznego udziału młodych w spotkaniach z papieżem, obraża młodzież. *My mamy swój rozum i sami wiemy, kogo słuchać* – zaznaczyła. Ta krótka wypowiedź jest znamienna, pokazuje bowiem, że Światowych Dni Młodzieży nie należy zbyt szybko szufladkować, one rządzą się swoimi prawami. Stanowią jasny wyraz pragnienia jedności i pokoju, jakie mają w sobie miliony młodych ludzi znudzonych mnożeniem podziałów, konfliktami i medialnym opisem świata. Tego pragnienia jedności nie można jednak w żadnym wypadku utożsamiać z uniformizmem i jednorodnością. Młodzież przyjeżdżająca na spotkania z papieżem jest bardzo różnorodna i pozostaje sobą. Nie musi się dostosowywać do jednego wzorca, dlatego też można obserwować różne ubrania i słyszeć różne języki. W takim kierunku za-

pewne pójdzie też Kościół, który będzie się może różnił sposobem przeżywania wiary, lecz nie wiarą w tego samego Boga. Być może to właśnie Kościół, któremu zarzuca się zacofanie i konserwatyzm, jako pierwszy wskazuje sposób nadania duszy globalizacji. Wszak to właśnie Kościół jest pierwszą instytucją globalną i to on pokazuje, że spotkanie ludzi z całego świata jest możliwe w duchu wzajemnej przyjaźni i chęci poznania siebie, aby wielbić tego samego Boga. Globalizacja bowiem będzie oznaczać samobójstwo dla ludzkości, jeżeli ograniczy się tylko do wymiaru gospodarczego i doprowadzi do kulturalnej urawniłowki. Tymczasem Światowe Dni Młodzieży stanowią szansę, by ocalić różnorodność i swobodę wyrazu, nadając im jednak ów globalny charakter, jakim jest spotkanie w jednym miejscu ludzi ze 160 krajów świata. Taką szansę daje także Kościół, o ile jego pasterze zrozumieją to, co dawno już zrozumiał Jan Paweł II, że Kościół musi być atrakcyjny przez fakt bycia wspólnotą. Jeśli ta wspólnota będzie silna jednością, serdecznością i autentyczną wiarą, zdolną do poświęceń na rzecz najsłabszych, to będzie przyciągać młodych. Taki Kościół jest przyszłością i taki Kościół chce współkształtować młodzież. Kulturowanie podziałów i partykularyzmów ruchów, parafii, nurtów i diecezji będzie zawsze zniechęcać.

I jeszcze jedno, chyba najdobitniej właśnie w Rzymie byliśmy świadkami dojrzewania Kościoła, jaki zarysowali ojcowie soborowi w dokumentach Vaticanum II. Młodzi, którzy przybyli do Wiecznego Miasta, są już całkowicie wychowani na wizji soborowej i patrzą na Kościół inaczej niż ich dziadkowie. Jak zaznaczył kard. Lustiger podczas spotkania w Wiecznym Mieście, *właśnie teraz zaczyna się epoka Soboru Watykańskiego II, który skończył się przecież dopiero trzydzieści pięć lat temu. A cóż to jest trzydzieści kilka lat w historii Kościoła?*

Największy Rewolucjonista świata

W ostatnich miesiącach włoscy socjaliści przenieśli swoją siedzibę z budynku przy via Botteghe Oscure, leżącego nieopodal polskiego kościoła, do nowej wspaniałej rezydencji. Właściciel baru, znajdującego się dwa zaułki dalej, wierny wyznawca lewicy, był zrozpaczony. Jego bohaterowie zdradzili ideały i przenieśli się do luksusowej siedziby. Chorągiewki z twarzą Che Guevary smutnie wiszą nad kontuarem. Właściciel kiwa ze smutkiem głową, bo nie ma kogo popierać. Czyżby jedynym prawdziwym rewolucjonistą został Wojtyła?

Nie należy się zrażać porównywaniem Jana Pawła II do rewolucjonisty, bo on nim jest. Papież-mistyk, który swoją postawą przełamuje

tysiące konwenansów, a słowami zjednuje sobie miliony młodych. Czy nie jest pewnego rodzaju rewolucją fakt, że podczas rzymskich Światowych Dni Młodzieży kilkadziesiąt tysięcy młodych ludzi z całego świata przystępowało do spowiedzi, wrabiając w zakłopotanie wielu biskupów Kościoła. Jeden z nich, kard. Martini, ze skrucłą przyznał, że *młodzi odkrywają przed nami to, o czym my sami, księża, jakże często zapominamy, czy wręcz przestajemy wierzyć w działanie w tym łaski Bożej*. A przecież Jan Paweł II nie nawoływał wprost do przystępowania do spowiedzi. Wydaje się jednak, że jego konsekwentne nauczanie ma wpływ na ludzi, którzy widzą w nim prawdziwego świadka wiary i rzeczywistości, którą głosi. Czy nie jest pewnego rodzaju bezkrwawą rewolucją fakt, że setki tysięcy młodych, które opanowały Buenos Aires, Denver, Częstochowę, Paryż i Rzym, nie spowodowały ani jednego wypadku, nie dokonały żadnych zniszczeń, nie miały miejsca żadne kradzieże. Burmistrz Rzymu Francesco Rutelli z uznaniem mówił o zachowaniu młodzieży podczas tego spotkania, zaznaczając, że nie został złamany nawet jeden kwiatek na kłombie na Piazza Venezia. Pełne radości, entuzjazmu, ale i godności połączonej z zadumą, spotkanie chrześcijan z całego świata stanowiło dla przygodnych przechodniów niebywałe świadectwo nowej kultury i nowego sposobu manifestowania młodości. Na czele tej bezkrwawej rewolucji, która nie pochłonęła żadnej ofiary, stanął Jan Paweł II, który nie wahał się wzywać młodzieży podczas czuwania na Tor Vergata: *Dziś przybyliście tutaj, by potwierdzić, że w nowym stuleciu nie dacie się użyć jako narzędzia przemocy i zniszczenia. Bronić będziecie pokoju, płacąc za to własnym życiem, jeśli będzie trzeba. Nie pogodzicie się ze światem, w którym inne istoty ludzkie umierają z głodu, pozostają analfabetami, nie mają pracy. Będziecie bronić życia w każdej chwili jego ziemskiego rozwoju. Będziecie się starali ze wszystkich sił czynić tę ziemię coraz bardziej nadającą się do zamieszkiwania dla wszystkich*. Zaiste słowa te brzmią jak manifest, ale odwołują się do wrażliwości każdego człowieka i stanowią przesłanie Ewangelii, by czynić ten świat bardziej ludzkim, a przez to bardziej Bożym. Życie nauką Chrystusa oznacza nie tylko zgłębianie Słowa Bożego, lecz przede wszystkim wcielanie go w życie. Papież przypomina, że świat trzeba przemieniać, ale trzeba to robić z miłością i szacunkiem wobec ludzi, w poczuciu służenia Bogu, inaczej popada się w piekło ideologii.

Nieprzypadkowo podczas rzymskiego spotkania Jan Paweł II przywołał zgromadzenia młodych z początku XX stulecia, kiedy byli oni uczeni nienawiści klasowej albo rasowej. Przyniosło to w rezultacie

tragedie wojen światowych i Holocaustu. Papież przestrzega, że światowa rewolucja może dokonać się tylko w zgodzie z Bogiem: *Droga młodzieży rozpoczynającego się stulecia! Mówiąc „tak” Chrystusowi, mówicie „tak” wszystkim swoim najszlachetniejszym ideałom. Modlę się, aby On królował w waszych sercach oraz w ludzkości nowego wieku i nowego tysiąclecia.*

Taki sposób mówienia trafia do młodych. Nie ma jednak w tych słowach nic z paternalizmu ani moralizowania, a wręcz przeciwnie, jest w nich wezwanie, by zrobić coś pozytywnego. Jest to motywowanie do aktywności, które jednak nie zamyka się w banalnych zdaniach, lecz zawiera w sobie pełne mocy przesłanie poparte osobistym przykładem. Tu zapewne kryje się, przynajmniej częściowo, siła autorytetu Jana Pawła II i jego łatwość nawiązywania kontaktu z młodymi ludźmi. Tak też będą musieli przemawiać duszpasterze, jeśli będą chcieli mieć jakiś wpływ na młodzież. Sposób przemawiania papieża stanowi pewien wzorzec dla wszystkich nauczających Ewangelii. Musi ono płynąć przede wszystkim z osobistego przeżycia wiary w Chrystusa, a nie być jedynie cytatem z papieskich wypowiedzi, gdyż inaczej zamieni się w karykaturę nauczania Jana Pawła II. Kościół przyszłości, jak pokazały kolejne Światowe Dni Młodzieży, musi zmienić język swego przepowiadania. Najlepiej mogą o tym zaświadczyć biskupi, którzy przez trzy dni w Paryżu i w Rzymie głosili katechezy. Reakcja młodzieży i zadawane przez nią pytania stanowiły chyba najlepszą odpowiedź na to, jakiego stylu wypowiedzi ona oczekuje. Nie wystarczą już pompacyjne katechezy, w których jest wiele cytatów, a nie ma treści. Jest zapotrzebowanie, by o poważnych problemach teologicznych i moralnych mówić prostym i komunikatywnym językiem. To jedno ze wskazań, jakie dają Kościołowi na przyszłość Światowe Dni Młodzieży.

Próbując patrzeć z pewnego dystansu na spotkania młodych oraz nauczanie Jana Pawła II, nie sposób się nie uśmiechnąć i nie zgodzić z wypowiedzią młodego Sycylijczyka, który na pytanie: *Kim jest dla ciebie Ojciec Święty*, bez wahania wykrzyknął: *Największym rewolucjonistą!* Zdanie to nie stanowi tylko spontanicznej oceny papieża przez przedstawiciela młodego pokolenia. Także reprezentanci elit politycznych dostrzegają w Ojcu Świętym coś z rewolucjonisty, choć nie mówią tego wprost. W wywiadzie dla włoskiego dziennika „La Repubblica” premier Giuliano Amato, komentując Światowe Dni Młodzieży w Rzymie, zwrócił uwagę, że Jan Paweł II odwołuje się do najistotniejszych zasad życiowych i dlatego tak łatwo nawiązuje kontakt z młodzieżą. *Papież wzywa do życia, które ma sens, do życia*

przeżywanego w bliskości innych, odwołuje się do doświadczenia cierpienia i trudności, które jednak można przezwyciężyć. Premier Włoch zaznaczył, że jego zdaniem młodzi obecni na Światowych Dniach Młodzieży stanowią coś w rodzaju nowej tkanki społecznej budującej swoje życie na wartościach, jakich potrzebuje świat. Przyznał też, że świat polityki zostawił Kościołowi wolne pole, gdy chodzi o przekazywanie wartości. Według Giuliano Amato aktualna siła Kościoła i papieża polega właśnie na tym, że w sposób wiarygodny nauczają etyki i moralności, która jest potrzebna do normalnego funkcjonowania państwa. Inaczej, jeśli nadal zachowania jednostek nie będą ograniczone żadnymi normami, to społeczeństwem nie będzie można rządzić.

Także burmistrz Rzymu Francesco Rutelli, aktualny kandydat włoskiej lewicy do objęcia stanowiska premiera po przyszłych wyborach parlamentarnych, porównał pokolenie uczestniczące w Światowych Dniach Młodzieży do swojego pokolenia, które wywołało rewolucję 1968 r. *Chcieliśmy zmienić siebie, zmieniając świat. Natomiast młodzież biorąca udział w Jubileuszu stara się najpierw pracować nad sobą, jednak nie robiąc tego w samotności, ma bowiem w sobie bardzo silnego ducha wspólnotowego.*

Światowe Dni Młodzieży zamieniają się w rewolucję i stanowią rodzaj buntu młodych przeciwko światu, który kieruje się egoizmem i odrzuca wszelkie wartości. Być może jest to zjawisko, które na razie dotyczy tylko nielicznych, jednak z pewnością elity polityczne i intelektualne Europy i świata nie powinny go lekceważyć, lecz zacząć poważną debatę nad przyszłym kształtem ziemi.

Kwestia smaku

Czy piękno sztuki chrześcijańskiej należy już do przeszłości, czy pozostaje nam tylko podziwiać katedrę w Chartres i Kaplicę Sykstyńską? Pytanie o piękno nierozzerwalnie wiąże się z pytaniem o Kościół, który przez całe stulecia był mecenasem kultury i piękna. Dzieła sztuki mówią o kondycji Kościoła. Jeśli wiara stanowi wciąż inspirację dla artystów i architektów, to tym lepiej świadczy to o żywotności chrześcijaństwa. Na Światowe Dni Młodzieży warto też popatrzeć w perspektywie zjawiska kulturowego. Ponad setka różnych propozycji imprez kulturalnych, jakie odbyły się w czasie rzymskiego spotkania, świadczy o pomysłowości i chęci zaprezentowania swojej różnorodności przed rówieśnikami. Na placach Wiecznego Miasta można było zobaczyć żywiłowo tańczących i śpiewających młodych ludzi,

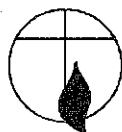
k którzy niemal organizowali spontaniczne konkursy tańca i śpiewu. Zwracali też uwagę estetycznym ubraniem i wyglądem, który zjednywał im sympatię nielicznych o tej porze roku mieszkańców Rzymu. Uczestnicy Światowych Dni Młodzieży w swojej masie byli niezwykle ujmujący dzięki entuzjazmowi, prostocie zachowania i ubioru, nie mieli w sobie nic pretensjonalnego. Ta zwykłość sposobu bycia wydawała się aż niezwyczajna, bowiem młodzież zazwyczaj stara się zaszokować oryginalnością. W czasie tego spotkania trudno było to zauważyć. I może jest to dobry symptom powrotu do normalności i bycia sobą niezależnie od aktualnie obowiązujących kanonów mody. Młodzież z rzymskiego spotkania wyróżniała się niebieskimi torbami pielgrzymia i kapelusikami koloru khaki, które były nieodzowne w palącym słońcu. Ich znakiem rozpoznawczym był także uśmiech, czasami przeplatany zmęczeniem. Wzbudzali jednak sympatię w przeciwieństwie np. do agresywnie nastawionych grup nastoletnich kibiców piłkarskich. Właśnie jedną z cech Światowych Dni Młodzieży jest powrót do klasycznych kanonów piękna. Podczas tych dni piękne są śpiewy, tańce, przedstawienia, oprawa każdego ze spotkań przyciąga obserwatorów z zewnątrz. Tak przecież stało się we Francji, kiedy wieści o przebiegu kolejnych dni ścigały do Paryża nowe grupy młodych. A na końcową mszę w Longchamps przybyło więcej paryżan, niż przewidywano.

Światowe Dni Młodzieży stanowią dowód na to, że Kościół nie musi być nudny i szary, lecz potrafi być atrakcyjny dla młodych ludzi. Nie chodzi o to, żeby konkurować na rynku reklam czy mediów (choć, kto wie?), ale o to, by nie bać się pokazać własnej twórczości i oryginalności. Na przykładzie Rzymu i Paryża można powiedzieć, że Kościół ma młodym wiele do zaoferowania, dysponuje ogromną przestrzenią do zagospodarowania przez młodych. Podczas spotkania modlitwy w duchu wspólnoty z Taizé mogły przeplatać się z tańcami w rytm najnowszych przebojów dyskotekowych, a śpiew hymnu rzymskich dni „Emmanuel” z kontemplacyjnym zatrzymaniem przed Najświętszym Sakramentem. Zadziwiająca była liczba różnych proporców i graficznych znaków rozpoznawczych, które w swojej masie przypominały wielobarwne średniowieczne procesje. Kościół przyszłości musi być atrakcyjny swoim pięknem, i to zarówno tym wewnętrznym, jak również pięknem świątyń, procesji, modlitw i spotkań. Piękno przecież należy do przymiotów Kościoła, dlatego powinno być przedmiotem szczególnej jego troski. Piękno bowiem mówi o Bogu. Kolejnym wyzwaniem jest więc sztuka karmiąca się wiarą i do wiary pobudzająca.

Stróżowie poranka

O ile rację ma Paul Johnson i inni historycy, pisząc, że tak naprawdę wiek XIX skończył się dopiero wraz z wybuchem I wojny światowej, to być może jest tak, że wiek XX skończył się wcześniej, wraz z upadkiem komunizmu i Jesienią Ludów. Być może żyjąc w epoce posttotalitarnej, żyjemy już w XXI w., a młodzież ostatniej dekady drugiego tysiąclecia stanowi *straż poranka*, jak to powiedział Jan Paweł II podczas rzymskiego spotkania. Następca Piotra z ufnością patrzy w przyszłość, na nową ludzkość i ciągle odnawiany Kościół. To podejście do przyszłości jest zaraźliwe dla młodych i pewnie dlatego papież tak szybko zjednuje sobie ich sympatię. W przeciwieństwie do wielu ludzi swojego pokolenia nie narzeka i nie łaja, lecz zachęca do twórczości, do miłości, do pokoju, a tym samym wyznacza Kościołowi kierunek na przyszłość. Ma to być Kościół silny jednością i radykalizmem postaw, który daje przestrzeń do dialogu i spotkania. Kościół, który emanuje głębią modlitwy i radością wiary, przyciąga swoim pięknem i wskazuje na rzeczywistość nadprzyrodzoną, dziejącą się już tu na ziemi. Taki obraz Kościoła wyłania się ze Światowych Dni Młodzieży, jednak przyszłość pokaże, kiedy zostanie on zrealizowany.

PIOTR SAMEREK, ur. 1969, absolwent filozofii Wyższej Szkoły Pedagogiczno-Filozoficznej w Krakowie i teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” w Warszawie. Współpracownik „Przeglądu Powszechnego”. Mieszka w Warszawie.



Zanim życie się skomplikuje...

W Gdyni powstaje pierwsza w kraju Edukacyjna Klinika Zapobiegania Przemocy i Narkomanii. Inicjatorem budowy jest Centrum „Arrupe” – jedyna niepubliczna placówka doskonaląca nauczycieli, zajmująca się również profilaktyką uzależnień.

Z o. Wojciechem Żmudzińskim SJ,
dyrektorem Centrum „Arrupe” w Gdyni,
rozmawia Ewa Sielicka

— *O narkomanii mówi się ostatnio często. Potępiają ją politycy, piętnują policjanci, a nauczyciele przestają ukrywać, że jest ona masowo obecna w szkołach. Ojciec zaś postanowił zbudować klinikę, która ma się zajmować zapobieganiem narkomanii. Skąd ten pomysł?*

— „Edukacyjna Klinika Zapobiegania Przemocy i Narkomanii” – tak brzmi pełna nazwa – nie powstaje z próżni. Jest wynikiem tego, co od ponad trzech lat robimy w Centrum „Arrupe”. W ostatnich latach zgłasza się do nas coraz więcej zdesperowanych rodziców szukających kogoś, kto pomoże ich uzależnionym dzieciom zerwać z narkotykami. Robimy co w naszej mocy, aby dać im wsparcie i przewodnictwo w rozwiązywaniu rodzinnych problemów i nawiązaniu dialogu z dziećmi. Wielu dyrektorów zaprosiło nas do swoich szkół. Uczniowie byli zdumieni, słysząc o miłości zamiast o narkotykach. Teraz przychodzą do naszego ciasnego biura popłakać, znaleźć zrozumienie, poprosić o pomoc. Dlatego zdecydowaliśmy się na budowę Edukacyjnej Kliniki Zapobiegania Przemocy i Narkomanii, która będzie w stanie sprostać wymaganiom i potrzebom szkół, młodzieży i rodziców.

Mamy także centrum dokumentacji problematyki narkomanii, w którym zgromadziliśmy najważniejsze polskie czasopisma traktujące o tym problemie, około 100 książek w kilku językach, kasety video z filmami dokumentalnymi (z możliwością wypożyczenia), a także monitoring prasowy na temat narkomanii. W przygotowaniu znajduje się biuletyn w całości poświęcony profilaktyce narkomanii. Mamy jeszcze jedno niezwykle ważne „narzędzie”, jakim są pracujący w Centrum trenerzy. To profesjonalni i doświadczeni specjaliści.

— *Czym różni się to, co robi Centrum w dziedzinie profilaktyki, od wielu tego typu działań?*

— Naszą uwagę koncentrujemy nie na narkotykach i problemach wychowawczych. Zajmujemy się profilaktyką rozumianą pozytywnie jako wspieranie rodziny i szkoły w tworzeniu autentycznych relacji między pokoleniami, w promowaniu młodych talentów, w spoglądaniu na trudności jako okazję do wzrostu. W centrum naszej pracy jest młody człowiek, a nie narkotyki i przemoc. Zwracamy uwagę na to, co pozytywne, fascynujące, wartościowe, za co warto nieraz oddać swój czas, talenty i... życie.

— *Ojciec ma również osobiste doświadczenie. Był kiedyś narkomanem...*

— Mogę powiedzieć, że przez wiele lat w temacie narkomanii byłem ekspertem. Przez dwa lata byłem uzależniony od narkotyków, a było to ponad dwadzieścia lat temu. Po całkowitym uwolnieniu poświęciłem się pracy z narkomanami. Wstąpiłem do zakonu jezuitów i przez siedem lat pracowałem w różnych ośrodkach dla narkomanów. Najpierw w Krakowie, następnie zostałem wysłany do Włoch, gdzie pracowałem jako wychowawca w kilku miastach na południu, m.in. w ośrodku resocjalizacyjnym dla narkomanów „Emmanuel” w Lecce, oraz w charakterze wolontariusza w punkcie konsultacyjnym dla narkomanów na dworcu kolejowym Termini w Rzymie. Otworzyłem na Słowacji (Horna Lehota) katolicki ośrodek dla narkomanów o nazwie „Per te” i przygotowałem dla niego pracowników pedagogicznych. Generalnie mogę powiedzieć, że praca ta przyniosła dobre efekty – wysoki procent narkomanów uwolnionych z nałogu w prowadzonych przeze mnie grupach resocjalizacyjnych w latach 1984–1989.

— *Czy Klinika będzie miała podobny charakter?*

— Zdecydowanie nie. W nazwie powstającej placówki istotne jest w słowo „edukacyjna”. Klinika nie będzie miała bowiem charakteru resocjalizacyjnego, ale – pedagogiczny. Istnieją specjalistyczne poradnie, które oferują pomoc medyczną, psychiatryczną i psychologiczną. Mamy kontakt i współpracujemy z takimi ośrodkami, przede wszystkim z ośrodkiem dla niepełnoletnich narkomanów „Nadzieja” w Bielsku Białej. My natomiast patrzymy na problem narkomanii od strony przyczyn tkwiących w rodzinie, w zaburzonych relacjach, gdzieś głęboko w poranionym sercu człowieka. Proponowane przez nas

specjalistyczne szkolenia mają wspierać w procesie wychowywania nauczycieli i pedagogów w szkołach, a także – rodziców. Dom, rodzina i szkoła – tam koncentrować się ma najważniejsza w narkomanii profilaktyka. My na szkoleniach nie mówimy o narkotykach, ale o młodym człowieku, jego aspiracjach i marzeniach, o wszystkim tym, co może powodować, że nie sięgnie po narkotyki. Chcemy działać... zanim życie się skomplikuje.

— *Profilaktyka kojarzy się bardziej z rygorami prawnymi...*

— Zapobieganie to nie tylko represje w stosunku do handlujących środkami odurzającymi, to nie tylko profilaktyka sanitarna. Uzależnienie od narkotyków jest przede wszystkim problemem wychowawczym, a nie kwestią zdrowotną czy prawną.

— *Czyli sedno tkwi w rodzinie?*

— Tak. Zapobiegając narkomanii, musimy po pierwsze uwolnić się od lęku przed błędami naszych dzieci i od obawy, że nie podołamy ich wychowaniu. Często paraliżuje nas strach przed tymi, którzy mogliby im wyrządzić krzywdę, przed złym towarzystwem, przed środkami masowego przekazu, przed handlarzami narkotyków, którzy często nie są pozbawionymi uczuć przestępcami, lecz najbliższymi kolegami naszych dzieci, przed narkomanami, którzy nie są odstraszałymi potworami bez szans na wyleczenie, lecz mogą być naszymi dziećmi, braćmi, siostrami.

— *Czego zatem dowiedzą się na waszych szkoleniach nauczyciele i rodzice?*

— Choćby tego, jak ważny jest w wychowaniu dialog, przykład i wsparcie. I nie po to, by uchronić młodzież przed złem, lecz po to, by zaoferować jej możliwości autentycznego rozwoju. Przeszkodą w tym dialogu są też niekiedy schematy myślowe, które pozbawiają nas, wychowawców i rodziców, zdolności krytycznego i twórczego myślenia. Weźmy choćby logikę: „A cóż inni o nas pomyślą”. Tego typu myślenie zniewala nas i zastrasza. Czyni niezdolnymi do zrozumienia niekonwencjonalnie zachowującego się młodego człowieka.

— *Młodzi wyczują wszelkie tego typu „pułapki” dorosłych i zbuntują się...*

— Bo młodzież oprócz wiedzy przedmiotowej potrzebuje również myśleć. Ale od kogo się tego nauczy? Czy nasz analityczny i logiczny

no-argumentacyjny sposób rozumowania jest dziś dla nastolatków do przyjęcia? Dialog między młodymi wygląda tak, jakby z jednej strony wysyłana była seria bodźców pobudzających – tak, jak to robi komputer czy kilkanaście programów telewizyjnych oglądanych równocześnie. Z drugiej strony odbierane są jedynie najsilniejsze z setek wysyłanych bodźców. O przyjęciu tych, a nie innych bodźców decyduje często to, czym interesuje się obecnie dana osoba, czego pragnie, nad czym rozmyśla. Celem dialogu między nastolatkami jest bogactwo bodźców samo w sobie. Niewiele ich obchodzi, jakie kto zajmuje stanowisko. Nie oczekują poparcia dla własnych opinii i aby zdobyć akceptację środowiska, często je zmieniają. Raz jest się punkiem, innym razem heavy-metalowcem, a o zmianie przynależności decyduje fakt, iż nowe towarzystwo może dostarczyć silniejszych wrażeń i ciekawszych przygód. Młodzież bardzo szybko się nudzi i „ma w nosie” wiele naszych konferencji i kazań. Nawet jeśli ich słucha, to śmieiem twierdzić, robi to z miłości do nas, aby nas nie gorszyć i utrzymać w iluzji, że chce być w przyszłości do nas podobna.

— *Czego zatem potrzebuje dzisiaj młody człowiek najbardziej?*

— Na pierwszym miejscu nastolatek chce DOŚWIADCZYĆ wychowawcy, a nie wysłuchiwać jego nauk; potrzebuje autentycznego przewodnika i świadka, a nie tylko nauczyciela; potrzebuje być kochany, i to bezwarunkowo, i chce, by pozwolono mu ponieść konsekwencje własnych błędów.

— *Nawet jeśli błędem stanie się uzależnienie...?*

— Aby takich błędów nie popełniali, ktoś musi ich nauczyć, jak twórczo i optymistycznie patrzeć w przyszłość. Nasz akademicki sposób myślenia „po fakcie” nie przygotowuje młodych ludzi do odpowiedzialnego planowania przyszłego życia. Gdy pocznie się dziecko – co z nim zrobić? Gdy syn zacznie ćpać – jak go z tego wyciągnąć? W życiu jest inaczej. Musimy myśleć twórczo i konstruktywnie, zanim powstanie jakikolwiek problem. Musisz myśleć, co będziesz w życiu robił, jak stworzysz dobrze prosperującą firmę, na jakie poświęcenie cię stać, jakimi talentami dysponujesz i jak chcesz je wykorzystać. Musisz o tym wszystkim myśleć, zanim zarobisz pieniądze i je wydasz; zanim życie się pogmatwa, zanim wpadniesz w alkoholizm, w narkomanię albo pogrążysz się w całkowitej obojętności.

— *Ale jeśli nauczyciele i rodzice nie mają pasji życia, to skąd młody człowiek ma ją wziąć?*

— Aby nastolatek nie sięgał po narkotyki, musi wpieryć, że jego szlachetne marzenia przemianą świata na lepszy oraz jego pragnienie, by żyć radośnie i z przygodami, mogą stać się rzeczywistością. Rolą wychowawcy jest świadczenie własnym życiem oraz autentycznym entuzjazmem, że te marzenia można zrealizować i że radość życia jest czymś trwałym – czymś, co nie pochodzi z zewnątrz, lecz zamieszkuje serce każdego chrześcijanina. Młody człowiek odkryje tę radość, gdy zobaczy ją najpierw w twoim sercu. Chcemy to wszystko uświadomić nauczycielom, rodzicom. Taka jest istota naszego podejścia do szkoleń. Wtedy oni będą mogli mądrze pomagać swoim dzieciom.

— *Czy Klinika jest pierwszą tego typu placówką w Polsce?*

— O takim podejściu do problematyki narkomanii – tak. Na podobnych zasadach działa włoski ośrodek „Emmanuel”, w którym pracowałem, a także „Projekt-Człowiek” realizowany przez Centro Italiano di Solidarieta. Jesteśmy z nimi w kontakcie. Mamy też szerokie kontakty z osobami prowadzącymi podobne przedsięwzięcia w Hiszpanii, Włoszech i Francji. Bardzo liczymy także na pomoc i wsparcie materialne dobroczyńców w Polsce i za granicą, gdyż budowa Kliniki wymaga bardzo dużych – jak dla nas – nakładów.

— *Na jakich finansowych zasadach działa Centrum „Arrupe”?*

— Jesteśmy niepubliczną placówką doskonalenia nauczycieli o statusie organizacji non-profit. Wszystkie szkolenia finansowane są ze zdobywanych przez nas dotacji. Otrzymujemy je z Ministerstwa Edukacji Narodowej, urzędów miast, a także międzynarodowych fundacji, głównie amerykańskich, np. Loyola Foundation i Rascob. Realizujemy wiele kursów metodycznych i formacyjnych dla nauczycieli w Polsce i w innych krajach europejskich.

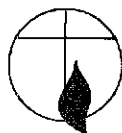
— *Centrum z pewnością wspierane jest finansowo również przez zakon jezuitów?*

— Wkładem jezuitów w budowę Kliniki jest przekazany nam przez zakon grunt i budynek, który wymaga kapitalnego remontu. Właśnie kwota 320 tys. złotych, konieczna na modernizację, każe nam poszukiwać ludzi o dużych pieniądzach i wielkim sercu. Zarówno w Pols-

ce, jak i za granicą. Nie chcemy wyłącznie samych pieniędzy, gdyż dobroczyńcom pragniemy zaproponować konkretną współpracę w tworzeniu wspólnoty inwestującej w młodych ludzi, wspólnoty pracującej nad uzdrowieniem polskich rodzin i czynieniem szkoły miejscem bezpiecznego rozwoju człowieka. W budynku Kliniki znajdować się będzie m.in. kawiarenka – miejsce dla miłośników sztuki i literatury, gdzie uczniowie będą mogli rozwijać swoje talenty, a nauczyciele i rodzice dyskutować o wspólnych projektach. Nazwiska darczyńców zostaną uwiecznione na murach sali kominkowej. Wokół budynku znajduje się duży, mocno zaniedbany ogród, który chętnie oddalibyśmy jednej z fundacji ekologicznych, by stworzyła tam ogródek edukacyjny dla uczniów lokalnych szkół. Jesteśmy otwarci na wszelkie propozycje. W budynku tym znajdować się będzie biuro koordynujące projekty edukacyjne realizowane na terenie Polski oraz biuro obsługujące projekty prowadzone przez nas na terenie Europy Środkowo-Wschodniej. Chcielibyśmy, by podobne Kliniki powstały z czasem w innych miastach Polski.

— *Dziękuję za rozmowę.*

WOJCIECH ŻMUDZIŃSKI SJ, ur. 1961, absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie i Wydziału Pedagogicznego Uniwersytetu Fordham w Nowym Jorku. Od 1982 r. m.in. delegat prowincjała jezuitów ds. edukacji, wykładowca na Uniwersytecie Gregoriańskim, dyrektor Centrum Kształcenia Liderów i Wychowawców im. Pedro Arrupe. Autor m.in. książek: „Narkomani i Amptus” (1998), „Biblijni liderzy” (2000), „Boży dar – mamona” (2000). Mieszka w Gdyni.



Leszek Jerzy Jasiński

Po co nam członkostwo w Unii Europejskiej?

Niedawno dyrektor katolickiej szkoły w Warszawie powiedział mi, że dzięki członkostwu w UE *sprzedadzą nam więcej różnego baracha*. Zapytałem go, dlaczego papież stwierdził w polskim Parlamencie, że *integracja Polski z Unią Europejską jest od samego początku wspierana przez Stolicę Apostolską*.

Gospodarka na pierwszym miejscu

Chociaż negocjacje przedakcesyjne ciągle trwają, ze sporą dozą pewności możemy powiedzieć, jak zmieni to zasady funkcjonowania polskiej gospodarki i państwa. Unia Europejska jest ugrupowaniem złożonym z trzech tzw. filarów: gospodarczego, polityki zagranicznej i bezpieczeństwa oraz spraw wewnętrznych i wymiaru sprawiedliwości. Najważniejszy jest filar pierwszy, składa się na niego głównie rynek wewnętrzny ze swobodą przepływu dóbr, usług, kapitału i pracy, wspólna polityka rolna, polityka funduszy strukturalnych, unia monetarna, a także polityka socjalna, przemysłowa, w sferze transportu, energetyki i rybołówstwa, istnienie tzw. sieci transeuropejskich, bardzo ważna polityka konkurencji, działania na rzecz ochrony konsumenta i ochrony środowiska oraz wsparcie prac badawczo-rozwojowych¹. Skoncentrujmy uwagę na czterech dziedzinach, wymienionych na początku tej listy.

W latach dziewięćdziesiątych Polska i kraje UE realizowały postanowienia układu stowarzyszeniowego z 1991 r.² Dzięki temu proces tworzenia strefy wolnego handlu znajduje się w fazie końcowej, w dużym stopniu rzeczywistością stał się pierwszy element składowy rynku wewnętrznego. Dwa następne komponenty: swobodny przepływ

¹Z. Wysokińska, J. Witkowska, *Integracja europejska. Rozwój rynków*, Warszawa 2000.

²E. Kawecka-Wyrzykowska, *Stosunki Polski ze Wspólnotą Europejską*, Warszawa 1997.

kapitału i usług, poza ograniczeniami, również doczekały się realizacji. Pozostał jedynie, uważany przez naszych partnerów z UE za trudny do wdrożenia, wolny przepływ pracy. Gdyby nie on, nasze włączenie się do jednolitego rynku Unii w zasadzie już by nastąpiło.

Dalszym działaniem dostosowawczym będzie przyjęcie przez Polskę unijnej taryfy celnej, bardziej liberalnej od naszej. Znajdzie ona zastosowanie wobec państw spoza obecnej UE powiększonej o kraje prowadzące negocjacje przedczłonkowskie razem z nami. Faktyczna liberalizacja nastąpi w stosunku do krajów, na które przypada około jednej czwartej polskiego importu, najważniejszym z nich jest Rosja.

Funkcjonowanie rynku wewnętrznego ma także punkty drażliwe, jak prawo podmiotów z UE do zakupu ziemi w Polsce i swoboda podejmowania pracy na obszarze rozszerzonej Unii. Trzeba stwierdzić, że w dzisiejszych czasach obrona suwerenności kraju może być w niewielkim stopniu utożsamiana z utrzymaniem narodowej własności ziemi. Inaczej niż w XIX w., nie jest ona podstawą budowania własnego życia gospodarczego i społecznego, jest głównie składnikiem kapitału fizycznego. Troska o polską tożsamość wymaga dzisiaj zupełnie innych inicjatyw.

Układ Europejski przewidywał również dostosowanie polskiego prawa do standardów unijnych. Okazuje się ono niepełne, a raport Komisji Europejskiej nt. polskich przygotowań do akcesji z jesieni 1999 r. umieścił nas z punktu widzenia tempa przejmowania unijnego dorobku prawnego, obok Republiki Czeskiej, na końcu listy państw naszego regionu. Kolejny raport z jesieni 2000 r. był już znacznie korzystniejszy.

Jednak to nie rynek wewnętrzny stanowi kluczowy punkt przygotowań do członkostwa. Nie jest nim także, skądinąd konsekwentne, zbliżanie się polskiej gospodarki do unii monetarnej, łączącej od początku 1999 r. jedenastu członków UE. Na krótką metę wzmacnia to bieżącą pozycję makroekonomiczną kraju, czego owoce mogą pojawić się stosunkowo prędko. Od obu tych zagadnień ważniejsze wydają się wspólna polityka rolna i system funduszy strukturalnych.

Blaski i uwarunkowania funduszy strukturalnych

Byłoby błędem zawęźać korzyści z członkostwa w UE do otrzymywania środków z budżetu tego ugrupowania, ale 11,6 mld euro, jakie w unijnych założeniach budżetowych przewiduje się średnio w latach 2002–2006 na sfinansowanie rozszerzenia Unii o nowych członków, ma duże znaczenie. Uważa się, że Polsce przypadnie od 35 do 50%

całej kwoty. Po 2002 r. mają one zacząć napływać, powiększając swój wolumen z roku na rok. Pieniądze przeznaczone na pokrycie kosztów rozszerzenia UE będą wykorzystane w 22% na rolnictwo, w 67% na działania strukturalne, w 7% na pozostałe unijne polityki wewnętrzne i w 4% na administrację. Jeżeli staniemy się członkiem Unii po 2002 r., co wydaje się pewne, dopływ funduszy zostanie przesunięty w czasie.

Warunkiem sukcesywnego przekazywania tych środków jest umiejętność ich wykorzystania zgodnie z istniejącymi procedurami. Realizowane projekty będą wymagać współfinansowania z naszej strony, które często sięga aż 25% wartości projektu.

W świetle ostatecznej postaci „Agendy 2000”, programu finansowego Unii na najbliższe siedem lat, dopływ środków budżetowych do nowych członków będzie uwzględniał ich pozostawanie poza całością unijnych polityk i rozwiązań. Jak można sądzić, środki te w następnym siedmioleciu przyjmą większe rozmiary. Przeznaczenie na polskie potrzeby od 35 do 50% całości wydatków na rzecz naszego regionu oznacza, że będą one stanowić od około 2,6 do 3,8% naszego obecnego produktu krajowego brutto (PKB).

Jako graniczną wielkość funduszy zewnętrznych, dopływających do państw członkowskich, Unia przyjęła 4% PKB, wszystko wskazuje, że do 2006 r. wielkości tej nie osiągniemy. Taka zasada prowadzi do dopływu środków w liczbach bezwzględnych dużo większych do krajów bogatszych i dużych niż do biedniejszych i małych, ustanowienie takiego ograniczenia ma jednak uzasadnienie. Środki pomocowe wydane na obszarze kraju, do którego są adresowane, a nie finansujące import, można traktować – sięgając po pojęcia makroekonomiczne – jako element wydatku autonomicznego, podobny do zakupów publicznych. Zgodnie z teorią równowagi bieżącej rozmiary tego wydatku, przez mechanizm mnożnika, określają poziom PKB. Istnieje niebezpieczeństwo zastąpienia w strukturze wydatku autonomicznego inwestycji, a pośrednio oszczędności krajowych, przez środki z zagranicy. Jeżeli taka substytucja dokona się choćby w części, wtedy wielkość tego wydatku nie zmieni się, co przy tym samym mnożniku da niezmienny PKB. Istotne jest zatem powiększenie wydatku autonomicznego, by jednak działanie w tym kierunku było skuteczne – jak zawsze przy próbach stymulowania wzrostu – nie może przyjmować rozmiarów nadmiernych. Takie górne ograniczenie ma zatem sens, chociaż poziom 4% PKB trudno uważać za sztywny próg.

Na podstawie obliczeń własnych wyrażamy przypuszczenie, że optymalnie wykorzystane fundusze unijne w ich pełnej wysokości

mogą się przyczynić do powiększenia stopy wzrostu PKB w Polsce o 1,5%. Jeżeli szacunek ten jest trafny, to w okresie dziesięciu lat agregat ten powiększy się dodatkowo o 16%, a po dwudziestu latach o prawie 35%. Członkostwo w Unii oznacza też możliwość pojawienia się efektu poprawy pozaekonomicznych warunków wzrostu. Korzystne polityczne warunki gospodarowania, jak akces do NATO i UE, podobnie jak stabilizacja wewnętrzna, ułatwiają podejmowanie inwestycji przez podmioty krajowe i zagraniczne, co po pewnym czasie owocuje wyższą stopą wzrostu PKB. Jeżeli ostrożnie założyć, że efekt ten w skali roku powiększa PKB o 0,3%, to po dziesięciu i dwudziestu latach agregat ten wzrośnie łącznie odpowiednio o 19,5 i 42,9%³.

Fundusze strukturalne stanowią dla państwa członkowskiego UE wymierną korzyść. Powstaje pytanie, jak powinniśmy wykorzystywać te środki w ujęciu regionalnym. Szesnaście nowych województw, z punktu widzenia poziomu PKB na głowę mieszkańca, można podzielić na pięć grup⁴. Do pierwszej, gdzie PKB stanowi około 70–80% przeciętnej dla kraju, należą podlaskie, lubelskie, podkarpackie, świętokrzyskie i warmińsko-mazurskie, do drugiej, na poziomie 80–92% kujawsko-pomorskie, lubuskie, łódzkie, małopolskie i opolskie, wreszcie do trzeciej, z PKB w przybliżeniu równym średniej krajowej, dolnośląskie, pomorskie, wielkopolskie i zachodniopomorskie. Dwie grupy jednostkowe tworzą śląskie, 112% przeciętnej, i mazowieckie, 146%.

Dylematy w rolnictwie

Do tej pory pojawiły się dwa zasadnicze, przeciwstawne sobie programy włączenia się naszego kraju do wspólnej polityki rolnej (CAP). Pierwszy przewiduje przejście przez polskie rolnictwo w chwili wejścia do Unii całości rozwiązań składających się na CAP, drugi zakłada stopniową ich adaptację. W drugim wariancie okres przejściowy powinien zakończyć się w 2006 r., z chwilą wygaśnięcia obecnej Perspektywy Finansowej, być może zostałby wydłużony do kilkunastu lat.

³L.J. Jasiński, *Integracja regionalna w warunkach globalizacji gospodarki światowej*, Warszawa 2000, s. 248-249.

⁴Produkt krajowy brutto według województw w 1998 r. Urząd Statystyczny w Katowicach 2000; L.J. Jasiński, *Reforma Unii Europejskiej. Z perspektywy Unii i Polski*, Warszawa 1998, s. 62-64.

Szybka i pełna integracja polskiego rolnictwa oznacza wprowadzenie gwarancji skupu i poziomu cen dla producentów rolnych w odniesieniu do artykułów objętych wspólną organizacją rynków. Są to jednocześnie najważniejsze produkty polskiego rolnictwa: zboże, wieprzowina, mleko i produkty mleczarskie, wołowina, cukier, nieprzetworzone owoce i warzywa.

Lata dziewięćdziesiąte były okresem jednoczesnego występowania w polskiej polityce rolnej elementów liberalnych i interwencjonistycznych. W konsekwencji nie była ona ani w pełni liberalna, ani interwencjonistyczna w postaci zapewniającej rolnikom stały parytet dochodów w stosunku do dochodów powstających poza rolnictwem. Ceny artykułów rolnych w Polsce zbliżyły się do cen unijnych w przypadku zbóż, wieprzowiny i drobiu, w niektórych okresach przewyższały nawet występujące w UE. Duże różnice utrzymują się w skupie mleka i wołowiny. Generalnie w ostatnich latach proces zbieżności cen nasilił się, szczególnie w odniesieniu do produktów o porównywalnych cechach jakościowych. Wśród instrumentów ekonomicznych CAP znajdują się też kwoty wprowadzane z myślą o ograniczeniu podaży niektórych artykułów. Ewentualne wprowadzenie podobnych limitów produkcyjnych u nas objęłoby głównie mleko i cukier.

Instrumentem CAP są także płatności bezpośrednie dla rolników. Powstały one jako środek kompensujący zmniejszenie się dochodów na skutek obniżenia gwarantowanych cen we wczesnych latach dziewięćdziesiątych. Dzisiaj stanowią istotne uzupełnienie korzyści powstających ze sprzedaży produktów rolnych, w przypadku producentów zbóż od 30 do 40% całości dochodów. Nie są one neutralne z punktu widzenia łącznej zyskowności prowadzonego gospodarstwa rolnego.

Program stopniowego wdrażania narzędzi CAP wydaje się mieć uzasadnienie jedynie w przypadku połączenia go ze wsparciem dużymi środkami finansowymi polityką strukturalną. Jej zadaniem powinna być zmiana warunków prowadzenia produkcji rolniczej, a także tworzenie na wsi nowych możliwości zarobkowania, zwłaszcza przez producentów o niskiej towarowości swoich gospodarstw. Polityka strukturalna, której nie wyklucza prędką adaptacja unijnej kontroli rynku, powinna wzmocnić polskie rolnictwo w części najbardziej produktywnej, a jednocześnie ułatwić rozwiązywanie problemów społecznych, jakie już dzisiaj są zauważalne.

Rozważając stopniowe włączanie się Polski do CAP, musimy uwzględnić przyszłą jej ewolucję. Pozytywnym dla nas elementem

dotychczasowych reform jest zmniejszanie się gwarantowanych cen oraz zwiększenie roli polityki strukturalnej i redystrybucji dochodów na rzecz rolników, dokonywanej inaczej niż za pomocą sztucznie zawyżonych cen.

Ostateczna postać „Agendy 2000” wskazuje raczej na drugi z projektów integracyjnych. Nie zawiera wyraźnych projekcji zastosowania w stosunku do rolników z krajów Europy Środkowej płatności bezpośrednich i objęcia ich mechanizmami cenowo-gwarancyjnymi składającymi się na kontrolę rynku.

Zaznaczymy, że pierwszy projekt jest bardzo atrakcyjny dla polskich producentów rolnych, wprowadzenie go w życie oznaczałoby niezwykle korzystną dla nich „rewolucję” dochodową. Rolnicy staliby się wtedy grupą społeczną o wysokich, chociaż zróżnicowanych dochodach. Wdrożenie tego programu wiązałoby się z poniesieniem niemałych kosztów, częściowo ze środków unijnych, częściowo krajowych. Natomiast drugi projekt, pod warunkiem jego właściwego zrealizowania, daje możliwość przeprowadzenia niezbędnych zmian strukturalnych w polskim rolnictwie. Na dłuższą metę działanie stopniowe, inaczej niż propozycja pierwsza, petryfikująca stan obecny, nie pozostanie bez pozytywnego wpływu na konkurencyjność i dochodowość produkcji rolnej, podczas gdy sama przebudowa sektora, choć można odkładać ją w czasie, pozostaje niezbędna.

Wdrożenie całości instrumentów CAP już w chwili wstąpienia Polski do UE oznacza dokonanie w krótkim czasie wielu zmian techniczno-organizacyjnych. Powinny się znaleźć wśród nich: ustanowienie powszechnego rejestru gospodarstw, upraw rolnych i zwierząt gospodarskich, utworzenie agencji płatniczych, wzmocnienie kontroli weterynaryjnej i fitosanitarnej na granicy, usprawnienie kontroli i standaryzacji produktów rolnych i żywności oraz zmiana sposobu utylizacji odpadów.

W chwili obecnej stopień dostosowania polskiego prawa do unijnego w obszarze rolnictwa jest zróżnicowany. W wielu przypadkach polska kontrola fitosanitarna jest bardziej wymagająca niż unijna. Mamy liczniejszy wykaz organizmów szkodliwych, podlegających obowiązkowemu zwalczaniu, szerszy zakres towarów kierowanych do obowiązkowej kontroli, bardziej rygorystyczne przepisy o zwalczaniu raka ziemniaków. Unijne normy jakościowe regulują proces produkcji w mleczarniach, rzeźniach i fermach kurzych. Dotychczasowy postęp w ich adaptacji okazuje się niewielki, spełnia je około 5% rzeźni i nieco ponad 1% mleczarni.

Pozostając zwolennikiem prowadzonej konsekwentnie i opartej na odpowiednich podstawach finansowych polityki strukturalnej, autor uważa, że nie może ona stać się jedynym rozwiązaniem składającym się na CAP, jakie Polska powinna zaadaptować na początku członkostwa. Właściwe zsynchronizowanie ze sobą harmonogramów liberalizacji handlu i dalszego zbliżania się do siebie cen skupu produktów rolnych wymaga właściwego włączenia do polityki płatności bezpośrednich. Mogą być one realizowane ze źródeł narodowych lub unijnych. Dopiero odpowiednie połączenie ze sobą tych trzech elementów stanowiących „trójkąt” instrumentów polityki rolnej, nada jej niezbędną spójność.

Poszukując przyszłych form oddziaływania na polskie rolnictwo, należy pamiętać, że charakteryzuje je – zwłaszcza na tle krajów Unii Europejskiej – dużo niższa intensywność produkcji. Jego zapóźnienie techniczno-organizacyjne szacuje się na 20–30 lat. Tam, gdzie polska gospodarka żywnościowa jest konkurencyjna w stosunku do krajów najwyżej rozwiniętych, mamy często do czynienia z tzw. konkurencyjnością względną, wynikającą z zaniżenia wynagrodzeń wielu czynników wytwórczych. Nie jest to zatem konkurencyjność powstająca w następstwie wyższej wydajności pracy.

W Polsce istnieje około 2 mln gospodarstw rolnych. Z tej liczby około 10% stanowią gospodarstwa duże, powiększające swój potencjał produkcyjny, około 20% przypada na gospodarstwa uważane za zdolne do rozwoju w dłuższym czasie. Odpowiada im duży udział w łącznej produkcji rolnej, są to gospodarstwa typowo towarowe, można je uważać za zdolne sprostać konkurencji wewnątrz UE. Właśnie one odniosłyby duże korzyści z włączenia się Polski do kontroli rynku w ramach CAP. Około połowy polskich gospodarstw rolnych nie sprzedaje swoich produktów lub robi to sporadycznie, są to w istocie samowystarczalne jednostki ekonomiczne nazywane gospodarstwami socjalnymi. Rolnicy z tych gospodarstw są zmuszeni szukać dochodów poza sektorem rolnym.

Zatrzymajmy się jeszcze przy dwóch problemach. Po pierwsze, w krajach o zaawansowanej gospodarce rynkowej rolnictwo i handel rolny nie funkcjonują zgodnie z zasadą kosztów komparatywnych. Szczególnym tego przejawem jest właśnie CAP i istnienie dużego, chronionego przed konkurencją zewnętrzną, sektora rolnego w krajach Unii. Jest ona ugrupowaniem w dużej mierze żywnościowo samowystarczalnym, pomimo dużego importu pasz i produktów z innych stref klimatycznych. Gdyby handel rolny nie podlegał ograniczeniom,

spora część rynku unijnego przypadłaby prawdopodobnie producentom ze Stanów Zjednoczonych, Kanady i innych krajów o dobrych warunkach dla taniej produkcji rolnej, w dalszej perspektywie także z Ukrainy i południowej Rosji.

Nie znając przyszłych rozwiązań w polityce gospodarczej, musimy stwierdzić, że obecnie interwencjonizm w rolnictwie zachodnioeuropejskim przyjmuje relatywnie duże rozmiary. W 1998 r. wsparcie przeciętnego producenta rolnego było w Unii Europejskiej i w Stanach Zjednoczonych na równym poziomie. Dla porównania w Norwegii i Szwajcarii było ono wyższe o 70%, w Japonii tylko o 10%, a w Australii niższe aż o 80%. Dla odmiany globalne wsparcie rolnictwa w UE przewyższało nakłady amerykańskie o 170%. Wyrażany jest pogląd, że zmiany w CAP były potrzebne w celu sfinansowania rozszerzenia Unii o nowe kraje członkowskie. Nie jest to jedyna ani główna przyczyna zachodzących zmian. Decyduje o tym sytuacja w całej gospodarce i samym rolnictwie. Bez wątpienia zwiększanie się roli elementów czysto rynkowych w polityce rolnej na świecie będzie dla Polski korzystniejsze od dominacji kosztownych rozwiązań nierynkowych.

Drugi problem sprowadza się do ustalenia, kto: Piętnastka czy Polska, będzie rejestrować nadwyżki handlowe w przypadku liberalizacji wzajemnego obrotu artykułami rolnymi. Na to pytanie nie potrafimy udzielić wiarygodnej odpowiedzi, przedstawimy jednak kilka uwag na ten temat.

Z pewnością istnieją możliwości penetracji rynku unijnego przez wiele polskich produktów żywnościowych, nieprzetworzonych i przetworzonych, dzięki ich konkurencyjności cenowej. Przewaga wynikająca z występowania obecnie słabszego, bo mniej skutecznego systemu ochrony własnego rynku, którego zniesienie teoretycznie rodzi większe możliwości ekspansji eksportowej, leży po stronie polskiej. Programując politykę strukturalną, należy podkreślić, że nasze rolnictwo zużywa mniejsze ilości nawozów sztucznych i pestycydów w przeliczeniu na jednostkę upraw niż rolnictwo unijne. Jego produkty są zatem atrakcyjne z punktu widzenia „czystości” i walorów smakowych. Jednak możliwości eksportowe Polski jako producenta zdrowej żywności nie były dotychczas należycie wykorzystywane.

Argumenty te nie przekonują, że to właśnie nasz kraj będzie odnotowywać dodatnie saldo handlowe po całkowitym zniesieniu ograniczeń w wymianie z zagranicą w obszarze rolnictwa. Istotne będzie nie tylko to, która strona uzyska dodatnie saldo w całym handlu rolnym,

ale również, jakie okażą się salda w obrocie poszczególnymi artykułami.

Scenariusz szybkiego włączenia się polskiego rolnictwa do unijnego systemu kontroli rynku może także doprowadzić do powstania nadwyżek produktów rolnych: nasz potencjał rolny znalazłby bowiem wtedy – pod wpływem silnych bodźców cenowych – lepsze niż obecnie wykorzystanie. W przeszłości CAP wielokrotnie przyczyniała się do powstawania przewagi podaży nad popytem, zjawisko takie mogłoby powtórzyć się w Polsce.

Jedno wydaje się bezsporne. Alternatywa dla obu wariantów włączenia się do CAP, czyli pozostawanie Polski poza Unią przez wiele lat, oznacza utrzymanie się trudności, z jakimi borykają się obecnie polscy rolnicy. Członkostwo daje perspektywę stopniowej i szybszej niż tylko przy wykorzystaniu środków własnych zmiany istniejącej sytuacji. Przyczyny naszych trudności mają charakter strukturalny, a środki krajowe na przebudowę rolnictwa pochodzące z budżetu państwa, a w istocie z sektorów pozarolniczych, będą niedostateczne w stosunku do potrzeb. Członkostwo Polski w UE powinno zatem okazać się korzystne zwłaszcza dla rolnictwa.

Sprawa suwerenności, sprawa integracji politycznej

Obecność Polski w instytucjach europejskich będzie mieć dwójaki wymiar. Po pierwsze, polscy ministrowie, reprezentując wyłącznie własny kraj, będą uczestniczyć w podejmowaniu decyzji na forum Rady Unii Europejskiej – w ten sposób włączymy się w unijny mechanizm decyzyjny. Po drugie, polscy urzędnicy zasilać liczne instytucje europejskie, w których podobnie jak ich koledzy będą działać na rzecz Unii jako całości.

Nie znamy dokładnych zasad działania Rady po rozszerzeniu UE, słyszymy o konieczności przeprowadzenia uprzedniej wewnątrzunijnej reformy instytucjonalnej⁵. Wobec powiększenia się liczby członków UE pewne korekty stosowanych procedur okażą się nieuniknione. Powstają w tym miejscu konkretne pytania: ile głosów będą mieli w Radzie przedstawiciele Polski, czy tyle samo, co Hiszpania o bardzo podobnej do nas liczbie ludności, czy zmieniać się zasady stoso-

⁵ Artykuł został oddany do druku przed konferencją UE w Nicei, poświęconą jej wewnętrznym reformom.

wania trzech procedur głosowania: jednomyślnego, kwalifikowaną większością głosów i większością zwykłą? Jaki będzie przyszły skład Komisji Europejskiej i innych unijnych gremiów?

Są to pytania szczegółowe, pozornie techniczne, jednak o dużym znaczeniu. Projektowane derogacje, czyli czasowe wyłączenie Polski z niektórych polityk i standardów UE, mogą prowadzić do pozostawiania naszego kraju poza mechanizmem podejmowania niektórych decyzji. Aby tak się nie stało, potrzebne jest, choćby częściowe, włączenie się Polski do wszystkich unijnych polityk od początku członkostwa.

Obecność w Radzie UE stanowi dla Polski zasadniczą korzyść i de facto umacnia suwerenność kraju. W tej chwili na kształt standardów europejskich nie mamy wpływu, chociaż dążąc do członkostwa, musimy je adaptować. Pozostając poza Unią, z uwagi na znaczenie naszych unijnych partnerów handlowych będziemy również je przejmować, podobnie jak to robią Norwegia i Szwajcaria. Także międzynarodowa ranga państwa, należącego równocześnie do NATO i UE, wzrasta istotnie na całym świecie.

Wprowadzenie polskich urzędników do instytucji europejskich można uważać za korzyść lub koszt. Ekstrapolacja sposobu rozszerzenia Unii w przeszłości wskazuje na potrzebę wysłania do Brukseli, Luksemburga, Strasburga i innych miast goszczących europejskie instytucje grupy osób zbliżonej liczbą do pracowników krajowego ministerstwa. Powinni być oni specjalistami w określonej dziedzinie, znać reguły funkcjonowania Unii oraz co najmniej jeden język roboczy UE. Ale to nie wszystko: nasi partnerzy – pamiętając o własnych doświadczeniach – będą zapewne zdziwieni, gdy polscy urzędnicy nie stworzą nieformalnego, sprawnie działającego klubu stróżów interesów własnego kraju.

Mówi się, że państwa członkowskie Unii mają suwerenność wspólną, ponieważ niektóre dotyczące ich (podstawowe) regulacje z zakresu polityki i gospodarki są ustalane jako jednolite dla całego ugrupowania. Istotnie, UE prowadzi wspólne polityki, zwłaszcza rolną i handlową, co jednocześnie może być oceniane jako przejaw ograniczenia samodzielności własnego kraju i jako zdolność wpływania na rozwiązania stosowane przez partnerów.

Byłoby błędem uważać, że pozostawanie poza UE oznacza zachowanie przez nas całkowitej swobody kształtowania polityki. W drugiej połowie XX w. praktycznie każdy kraj musi respektować powszechne umowy międzynarodowe, dotyczące polityki handlowej,

przemysłowej, zbrojeniowej czy ochrony środowiska, musi też uwzględniać swą zależność od transgranicznego ruchu kapitału i działania korporacji międzynarodowych. Tak dużej samodzielności państw, nawet największych i najsilniejszych, jakimi cieszyły się przed II wojną światową, już nie ma.

Osobne miejsce w przygotowaniach do członkostwa w UE zajmuje włączenie się do wspólnej polityki zagranicznej i bezpieczeństwa oraz do współpracy w dziedzinie spraw wewnętrznych i wymiaru sprawiedliwości. Te dwa filary UE pozostają ciągle *in statu nascendi*. W 1999 r. rozpoczął pracę wysoki przedstawiciel Unii do spraw polityczno-obronnych, przystąpiono też do budowy europejskiej grupy wojsk. Z pewnością upłynie jeszcze wiele czasu do chwili, gdy będą to struktury o znaczeniu porównywalnym z NATO lub poszczególnymi państwami europejskimi. Przystępujemy zatem do ugrupowania, które ciągle bardziej chce prowadzić, niż już to robi, wspólną politykę pozaekonomiczną.

Unia Europejska przyszłości i my

W perspektywie najbliższych dwudziestu lat na kształt rozwiązań europejskich największy wpływ będą wywierać dwa czynniki. Po pierwsze, unia monetarna stopniowo wymusi zmiany w systemie finansów publicznych krajów UE, w sferze redystrybucji dochodów oraz na rynku pracy. Nowe rozwiązania zapewne tylko częściowo zostaną wprowadzone przez struktury unijne, wiele z nich członkowie Unii wdrożą samodzielnie. Prawdopodobnie nastąpi dalsze zbliżenie do siebie systemów podatkowych, europejski rynek pracy nabierze cech większej elastyczności, na wzór amerykański i... brytyjski. Wyzwaniem stanie się dążenie do przeciwdziałania występowaniu w poszczególnych krajach dużych różnic w poziomie życia, a to będzie sprzyjać powiększaniu się budżetu UE. Tendencja ta natrafi na przeciwwagę w stosowaniu zasady pomocniczości, Europa nadmiernie scentralizowana okaże się bowiem niezdolna do rozwoju. Zjawisku pogłębiania się integracji będzie dalej towarzyszyć partykularyzm wśród członków Unii.

Po drugie, na jednoczącą się Europę wywrze wpływ postępująca globalizacja gospodarki światowej. Kraje UE będą przejmować wiele rozwiązań uniwersalnych, osłabiając swoje wysokie standardy socjalne. Granice ekonomiczne ich ugrupowania staną się jeszcze łatwiejsze do przekraczania przez towary i kapitał: integracja gospodarcza może

ulegać częściowemu rozmyciu. To z kolei przyda czysto politycznemu komponentowi UE dodatkowego znaczenia. W takiej Unii dogodniej będzie funkcjonować państwo na relatywnie niższym poziomie rozwoju.

Można się spotkać z poglądem o negatywnych skutkach układu stowarzyszeniowego dla polskiej gospodarki. Ma on być przyczyną ujemnego salda w handlu zagranicznym. Opinia taka ignoruje co najmniej trzy fakty: związki makroekonomiczne pomiędzy oszczędnościami, inwestycjami, konsumpcją i deficytem budżetowym, konieczne, by saldo handlowe stało się dodatnie, następnie zależność pomiędzy napływem inwestycji zagranicznych i saldem obrotów bieżących oraz asymetryczność liberalizacji handlu w Układzie Europejskim na korzyść Polski. Domaganie się nadwyżek handlowych w kraju na dorobku, jakim jest Polska, stanowi tezę ekonomicznie wątpliwą.

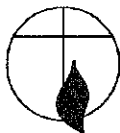
Efekty towarzyszące członkostwu w UE będą miały różny charakter ilościowy i jakościowy. Wiele istotnych warunków członkostwa wymaga dopiero wynegocjowania. Nie istnieje możliwość przedstawienia następstw członkostwa w postaci syntetycznego wskaźnika, należy raczej mówić o zespole korzyści i kosztów (ZKK) wynikających z członkostwa w UE. Tym samym należy uznać za naiwne lub tendencyjne pytania, połączone z żądaniem krótkiej odpowiedzi, w rodzaju: co członkostwo nam da? ile będzie ono kosztować?

Jakie mogą być koszty pozostawiania Polski poza UE, niezależnie od tego, która strona spowoduje znaczące opóźnienie procesu sfinalizowania starań o członkostwo? Będą to przede wszystkim utracone możliwości wsparcia rozwoju regionów słabszych oraz przyspieszenia i częściowego sfinansowania ze środków zewnętrznych przebudowy rolnictwa. Bez członkostwa w UE nie będzie łatwiejsze rozwiązanie problemów ekonomicznych i społecznych.

Poparcie dla idei członkostwa w Unii Europejskiej było w ostatnim czasie w Polsce niskie. Złożyło się na to wiele przyczyn. Sprawa ZKK została w naszym kraju zmitologizowana. Spora grupa polityków konsekwentnie dąży do umocnienia swojej pozycji metodą straszenia elektoratu Unią Europejską, są katolicy uznający zasadnośćłączenia wiary z nacjonalizmem. Rzuca się nawet wysoce nieodpowiedzialne zapowiedzi finis Poloniae. Członkostwo w UE przestało już być nieprecyzyjnym pomysłem, znikła więc ogólna nim fascynacja. W społeczeństwie mało jest też optymizmu i wiary we własne siły przy realizacji innych zamierzeń niż integracja. Z demagogią nie

podejmuje się polemiki, brakuje informacji i spokojnej dyskusji. Radio i telewizja pozostawiają integracji bardzo mało czasu, niektóre rozgłośnie radiowe znajdują go więcej, ale na szczególnej częstotliwości. Środowiska prointegracyjne okazują się niezintegrowane, pełno w nich ostrych konfliktów ambicjonalnych. W tych warunkach przeciętny obywatel, także przeciętny katolik, może czuć się zdeorientowany. Sprawa integracji nie zyskała swego Jerzego Waldorffa.

LESZEK JERZY JASIŃSKI, ur. 1952, dr hab., pracuje w Instytucie Nauk Ekonomicznych PAN, autor książek: „Reforma Unii Europejskiej” (1998), „Polska polityka kursowa w okresie umacniania się systemu rynkowego 1990–1998” (1999). Mieszka w Warszawie.



sesje - sympozja

**OD IZRAELA DO USA -
RÓŻNE OBLCZA EMIGRACJI**

*Życie literackie
drugiej emigracji
niepodległościowej*

**Instytut Literatury Polskiej
Uniwersytetu
Mikołaja Kopernika
Toruń, 16 - 18 XI 2000 r.**

Sesję przygotował zespół prof. Janusza Kryszaka z Pracowni Badań Emigracji. Podczas konferencji wypowiedziało się kilkudziesięciu badaczy literatury emigracyjnej tak z kraju, jak i z zagranicy. Wszystkie wystąpienia znajdują się w specjalnie przygotowywanej publikacji książkowej. Była to pierwsza z czterech sesji, poświęconych życiu kulturalnemu polskiej emigracji powojennej. Kolejne sesje są planowane w ciągu najbliższych trzech lat.

Przez trzy dni w uniwersyteckiej sali im. Ludwika Kołankowskiego w Collegium Maius wygłoszono prawie 30 referatów poświęconych różnym zagadnieniom życia literackiego emigracji powojennej. Większość wystąpień dotyczyła bardziej i mniej znanych twórców polskiej literatury emigracyjnej, inne skupiały uwagę na szerszych zjawiskach, jak instytucje animujące życie kulturalne emigracyjnych środowisk, prasa, wydawnictwa.

„Małą teorię instytucji życia literackiego na emigracji” przedstawił Marek Pytasz z Katowic. Rafał Habielski z Warszawy skupił się na literaturze politycznej emigracji powojennej. Czy statystyka mówi coś o literaturze? – zastanawiał się Rafał Moczkoć z Torunia. Zapewne stwarza ona pewną bazę badawczą, choć nie należy jej nadmiernie ufać. Mirosław A. Supruniuk mówił o Kongresie Wolności Kultury jako instytucji wspomagającej kulturową działalność emigracyjną. Leszek Szaruga z Warszawy poświęcił swoje wystąpienie życiu literackiemu polskiej emigracji w Berlinie Zachodnim, natomiast Ryszard Low z Tel Awiwu przedstawił polskojęzyczne życie literackie w Izraelu, a Jan Wolski z Rzeszowa skoncentrował się na bogatym i wieloaspektowym życiu polonijnym w Szwajcarii. Ks. Jerzy Sikora z Elku skupił się na londyńskiej grupie literackiej „Merkurysza” i „Kontynentów”, której przedstawicielem był – obecny na sali – Bolesław Taborski, gość specjalny konferencji. W ten sposób doszło do bezpośredniej konfrontacji stanowiska krytyków z poglądami twórcy. Taborski mówił, jak doszło do powstania tej grupy i dlaczego była ona krytyczna wobec starszej emigracji. O dwujęzycznej twórczości poetów londyńskich, na przykładzie angielskich wierszy Taborskiego, mówiła Beata Tarnowska z Olsztyna. Po jej prelekcji autor wyjaśniał zebranym, w jaki sposób powstają jego polskie i angielskie utwory.

Ogromną rolę w rozwijaniu życia kulturalnego emigracji odegrała polskojęzyczna prasa, zaczynając od

pism tworzonych jeszcze w warunkach wojennych. O początkach „Orla Białego” mówiła Krystyna Jaworska z Turynu, która zwróciła uwagę na niezwykle trudne początki pisma, którego pierwsze numery powstawały jeszcze w ZSRR. Jarosław Koźmiński z Torunia opowiadał o powstałym w wyniku fuzji dwóch pism „Dzienniku Polskim i Dzienniku Żołnierza”, najdłużej ukazującym się periodyku emigracji, obchodzącym obecnie 60-lecie swego istnienia. Barbara Czarnecka z Torunia przedstawiła „Przegląd Polski” i jego felietonistę kulturalnego Jerzego Pietrkiewicza. Józef Olejniczak z Katowic zapoznał zebranych z ogromną korespondencją redaktora „Kultury”, Jerzego Giedroycia. Szczególnie interesująca wydaje się wymiana listów pomiędzy Giedroyciem a Gombrowiczem: być może listy te wpłynęły na taki, a nie inny kształt „Dziennika” Gombrowicza. Łukasz Garbał z Lublina zajął się stosunkiem Gombrowicza do londyńskich „Wiadomości” i ich redaktora, Mieczysława Grydzewskiego. Ciekawe jest to, że – wbrew obiegowym opiniom – „Wiadomości” nie ignorowały twórczości Gombrowicza, a pod koniec życia autora „Ślubu” pisały o nim najwięcej z emigracyjnych pism. Paweł Tański z Torunia mówił o Marianie Czuchnowskim i jego współpracy z czasopismami emigracyjnymi: „Oficyną Poetów” i „Kroniką”. Artykuły, szkice i recenzje zamieszczone w czasopiśmie emigracyjnych wzbogacają obraz pisarstwa Czuchnowskiego, bowiem obok poezji i prozy ważną jego część stanowi twórczość krytyczna i esei-

styczna. Warto podkreślić, że kolejna planowana konferencja, w maju bieżącego roku, będzie poświęcona właśnie jego twórczości. Dariusz Tomasz Lebioda z Bydgoszczy opowiadał o kręgu nowojorskiego wydawnictwa Cross-Cultural Communications, z którym był związany Adam Szyper.

Warto nadmienić, że na konferencji byli obecni także przedstawiciele aktualnej prasy emigracyjnej, których reprezentowała Julita Karkowska z „Nowego Dziennika” wydawanego w Nowym Jorku.

Anna Danko, pracująca na włoskim Uniwersytecie w Lecce, zebrała echa prasy włoskiej po śmierci Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Jak zauważyła, wszystkie ważniejsze włoskie dzienniki podkreślały wielką stratę, jaką była śmierć polskiego pisarza mieszkającego od 50 lat w Neapolu. Niezbyt to wielka rekompensata, zważywszy na fakt, że Herling przez długie lata nie był doceniany i rozumiany we Włoszech.

Osobną grupę wystąpień stanowiły prezentacje twórczości różnych pisarzy i poetów. Janusz Kryszak z Torunia mówił o poetach minorum gentium, których amatorskie piśmiennictwo – choć interesujące – jest zwykle niezauważane i znajduje się poza zasięgiem badań krytyków i historyków literatury. Wojciech Ligęza z Krakowa przedstawił korespondencję Skamandrytów z archiwum Jana Lechonia w Nowym Jorku, a węgierski polonista, Lajos Palfalvi, węgierskie eseje Stanisława Vincenza. Vincenz, który przebywał na Węgrzech w latach 1940–1946 był tam bardzo szanowany, uczył się

węgierskiego, nawiązywał przyjaźnie z poetami i brał aktywny udział w życiu kulturalnym kraju. Anna Mieszkowska z Warszawy prezentowała postać Stanisława Prętko-Kotwicza, publicysty, autora tekstów kabaretowych, a także wierszy, mieszkającego po wojnie w USA. Agnieszka Rydz z Poznania mówiła o dialogu Wierzyński – Różewicz, który dotyczył możliwości kontynuowania powszechnie cenionej poetyki Staffa. Badaczka zwróciła uwagę na nadzieję, jako częsty temat poezji Wierzyńskiego-emigranta. Jak zauważyła prelegentka, z upływem lat poezja ta staje się jednak coraz mniej optymistyczna. Marta Kika-Kojs z Katowic skupiła się na „Kronice” Bolesława Świderskiego, autora znanego ze swego krytycznego nastawienia wobec emigracyjnego establishmentu. Stanisław Zajac, także z Katowic, przedstawił amerykańskie peregrynacje Zygmunta Haupta, a Violetta Wejs-Milewska z Białegostoku zaprezentowała radiową twórczość Czesława Straszewicza. Łukasz Zwoliński z Katowic przedstawił poglądy Andrzeja Bobkowskiego na powojenną Europę i przyczyny wyjazdu pisarza do Gwatemali.

O tym, jak ciekawe wątki można wyczytać z korespondencji pisarzy, można się było przekonać w trakcie wystąpienia Wacława Lewandowskiego z Bydgoszczy, który opowiadał o romansie, którego... nie było. To znaczy romans był, ale tylko na papierze listowym, wymienianym pomiędzy (sic!) Józefem Mackiewiczem a Stefanią Kossowską. Konwencja listu miłosnego może być jednak przydatna do wielu celów:

Mackiewiczowi posłużyła np. do żarliwej (jak na niego przystało) dyskusji ideowej i to na bardzo poważne tematy.

Prawdziwym przebojem konferencji było jednak wystąpienie Krzysztofa Ćwiklińskiego z Torunia, który opowiadał o tym, jak Andrzej Bobkowski radził sobie w trudnych, wojennych czasach we Francji, gdzie – aby przeżyć – założył (sic!) pralnię „Bobkowski & Chłorek i S-ka”. Pisarz był jednocześnie kierownikiem i jedynym pracownikiem tego zakładu, a pranie cudzej bielizny osobistej bynajmniej mu nie uwłaczało, wprost przeciwnie: wykorzystał tę okazję do głębokich, psychologicznych analiz charakterologicznych swoich klientów, „nosi-cieli” brudnej garderoby. W końcu higiena osobista wiele mówi o człowieku. A i finansowo Bobkowski wychodził na swoje, czerpiąc nawet niewielkie zyski. Może to przypomnienie okaże się inspirujące dla współczesnych twórców kultury, trudno przecież wiążących koniec z końcem w obecnej dobie kapitalistycznej gospodarki rynkowej.

Krzysztof Dorosz SJ

XV CONVERSATORIUM ORGANOWE

Legnica, wrzesień 2000 r.

W ostatnim tygodniu września odbyło się w Legnicy XV Conversatorium Organowe zorganizowane przez warszawską Akademię Muzyczną im. F. Chopina, Stowarzyszenie Młodzieży Muzycznej oraz Legni-

ckie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne i Legnickie Centrum Kultury. Inicjatorem i dyrektorem artystycznym Conversatorium jest Stanisław Moryto, kompozytor i organista, profesor Akademii Muzycznej w Warszawie.

XV Conversatorium zainaugurował recital fortepianowy Marcina Łukaszewskiego, który odbył się 26 września w Sali Lustrzanej Akademii Rycerskiej w Legnicy. Program recitalu wypełniły utwory fortepianowe współczesnych polskich kompozytorów: 4 mazurki Mariana Sawy, „A piacere” Kazimierza Serockiego, 4 preludia Jana Fotka, „Fragmenti” Mariana Borkowskiego oraz dzieło wykonawcy recitalu – „Hymnus” (cz. II „Piano-sonaty”). W interpretacji Marcina Łukaszewskiego, który specjalizuje się w wykonywaniu muzyki współczesnej, utwory te zabrzmiały bardzo dojrzałe i porywająco, wzbudzając żywe zainteresowanie słuchaczy.

Ważnym wydarzeniem był też koncert monograficzny w katedrze legnickiej (27 września) poświęcony twórczości Stanisława Moryty. Wykonany został „Rapsod na sopran i smyczki”, skomponowany na przełomie 1978 i 1979 r. do fragmentu wiersza „Doświadczenie śmierci” Rainera Marii Rilkego, a poświęcony pamięci ojca kompozytora, Tadeusza Moryty, organisty, absolwenta Salezjańskiej Szkoły Organistów w Przemyślu. Utwór ten wykonała Warszawska Orkiestra Kameralna „Concertino” pod batutą Michała Kłauzy, absolwenta Akademii Muzycznej w Warszawie, asystenta Jacka Kaspszyka w Teatrze Wielkim. Wykonawczynią partii solowej

była Aneta Łukaszewicz (mezzosopran), studentka II roku AMFC w klasie śpiewu solowego.

Drugą pozycją w programie koncertu był skomponowany w 1992 r. „Koncert wiolonczelowy”, jeden z najczęściej wykonywanych utworów Moryty, zaliczany do najwybitniejszych koncertów instrumentalnych w muzyce polskiej ostatnich dziesięcioleci. Wykonawcą wirtuozowskiej partii solowej był znakomity polski wiolonczelista Tomasz Strahl, któremu akompaniowała Warszawska Orkiestra „Concertino” pod dyрекcją Michała Kłauzy.

Najnowszą twórczość Stanisława Moryty reprezentowała „Msza legnicka na sopran i alt solo, chór i organy”, napisana na tegoroczne jubileuszowe Conversatorium. Z Legnicą utwór ten związany jest nie tylko nazwą, lecz także dzięki zacytowanej w „Agnus Dei” melodii, zaczerpniętej ze staropolskiego hymnu do św. Stanisława, „Ortus de Polonia”, Jerzego Libana z Legnicy. W wykonaniu utworu uczestniczył legnicki Chór Kameralny „Madrygał” pod dyрекcją Cezarego Radczaka, solistki: Barbara Zakrzewska (sopran) i Aneta Łukaszewicz (mezzosopran), zaś partię organową, obejmującą oprócz akompaniamentu także dwie części na organy solo, wykonał Andrzej Chorośiński.

Licznie zgromadzona publiczność zgotowała artystom owację na stojąco. Zachęcony gorącymi brawami Chór Kameralny „Madrygał” wykonał na bis „Laudate Dominum” – jeden z trzech psalmów Stanisława Moryty.

Zupełnie wyjątkowym przeżyciem był dla słuchaczy recital im-

pro wizacji organowej w kościele św. Jacka (28 września) w wykonaniu Tomasza Adama Nowaka, organisty-wirtuoza i improwizatora, cieszącego się międzynarodową sławą. Podczas swego recitału w Legnicy artysta improwizował w różnych stylach wielkie formy cykliczne, wykorzystując w nich liczne melodie polskich pieśni kościelnych. Występ zainicjowała 6-częściowa „Sui ta” barokowa w stylu Händla”. Zaczynała się od „Uwertury” opartej na pieśni „Ojcze z niebios, Boże, Panie”, dalej był „Gawot” z melodią „Idźmy, tulmy się jak dziatki”, „Recytatyw” z melodią pieśni „Matko Najświętsza, do Serca Twego”, „Chaconne” z powtarzającą się melodią „Po górach, dolinach”, jako część piąta „Siciliana” oparta na pieśni wielkopostnej „Jezu Chryste, Panie miły” i na zakończenie „Gigue” z melodią hymnu eucharystycznego „Chwała i dziękczynienie”.

W stylu renesansowym artysta improwizował wariacje na temat pieśni adwentowej „Zdrowaś bądź, Maryja”, w stylu romantycznym natomiast wykonał fantazję opartą na melodii pieśni wielkopostnej „Ogrodzie oliwny” i wielkanocnej „Wesoły nam dzień dziś nastał”. Na tematy podane przez słuchaczy artysta improwizował czteroczęściową symfonię organową, opierając kolejne części na motywach pieśni adwentowej „Archanioł Boży Gabriel”, kolędy „Bóg się rodzi”, pieśni wielkopostnej „Jezu Chryste, Panie miły” i wielkanocnej „Zwycięzca śmierci”.

Wirtuozowskie improwizacje Tomasza A. Nowaka wywołały nieby-

wały entuzjazm wśród słuchaczy. Artysta włada znakomicie zarówno fakturą homofoniczną, jak i różnymi rodzajami polifonii, doskonale potrafi odtworzyć wszelkie niuanse stylistyczne właściwe dla muzyki poszczególnych epok. Jego improwizacje są niezwykle barwne i ekspresyjne, pełne kontrastów i polotu, a także grane perfekcyjnie pod względem technicznym. Dlaczego ten wybitny artysta jest tak mało znany w Polsce i tak rzadko koncertuje?

XV Conversatorium zakończył koncert z udziałem młodych wykonawców, który odbył się w legnickiej katedrze (29 września). Jest to stały element festiwału, którego celem jest promowanie młodych artystów. Wystąpił Marek Fronc, student IV roku AMFC w Warszawie w klasie prof. Andrzeja Chorośńskiego, laureat międzynarodowych konkursów organowych, który wykonał „III Koncert organowy op. 56 nr 3” Feliksa Nowowiejskiego. Marek Fronc zagrał ten utwór bardzo muzykalnie i dojrzałe, umiejętnie podkreślił też jego walory konstrukcyjne, eksponując wykorzystaną w części I i III melodię pieśni maryjnej „Witaj, Święta i Poczęta niepokalanie”, zaś w części II melodię „Kyrie” z XI Mszy gregoriańskiej „Orbis factor”. W programie koncertu finałowego był jeszcze jeden utwór Feliksa Nowowiejskiego – „IV Symfonia organowa op. 45 nr 4”, którą wykonała Karolina Kycia, studentka IV roku sekcji Muzyki Kościelnej warszawskiej AMFC, doskonale radząc sobie ze skomplikowaną fakturą i szeroko rozbudowaną formą.

W koncercie wystąpił także Chór Zespołu Państwowych Szkół Muzycznych im. G. Bacewicz z Warszawy, który od 1988 r. prowadzi Wanda Tchórzewska-Kapała. Pod jej dyktando chór ten odniósł już wiele sukcesów w różnych konkursach. W katedrze legnickiej w jego wykonaniu zabrzmiała „Missa brevis in D op. 63” Benjamin Brittena oraz „Ave verum” Gabriela Fauré. W obydwu utworach na organach towarzyszył Michał Sawicki, student IV roku sekcji Muzyki Kościelnej AMFC w Warszawie. Chór ZPSM im. G. Bacewicz zaśpiewał znakomicie! Zachwycił słuchaczy idealnie czystą intonacją, świetną emisją i pięknym, bardzo ciepłym brzmieniem, a także precyzją rytmiczną i bardzo muzykalną interpretacją. Warto dodać, że chór ten pod dyktando Wandy Tchórzewskiej-Kapały przed dwoma laty śpiewał „Missa brevis” Brittena w Royal Academy of Music oraz w kościele św. Małgorzaty w Londynie, a ponadto nagrał ją na płycie CD, razem z utworem „Małe cztery pory roku” Macieja Mateckiego.

Zorganizowana w ramach Conversatorium dwudniowa sesja naukowa poświęcona była problemom współczesnej muzyki organowej w Polsce. W pierwszym dniu sesji obradom przewodniczyła Maria Szoka, zaś referaty wygłaszali: Jagna Dankowska („Wokół idei Conversatorium”), Magdalena Czajka („Zawód – muzyk. Specjalność – gra na organach. Kilka refleksji o kształceniu organistów w Polsce”), Marcin Szelest („Kształcenie organistów w polskich akademiach muzycznych – oczekiwania i rezultaty”), Jerzy Kukła („Drogi i bezdroża

polskiego budownictwa organowego u progu XXI w.”).

Drugi dzień sesji – pod przewodnictwem Stanisława Moryty – wypełniły referaty Marcina Łukaszewskiego („Polska muzyka sakralna XX wieku”), Marii Wacholc („Muzyka organowa ks. Antoniego Hlonda – Chłondowskiego”), Walentyny Węgrzyn-Klisowskiej („Dorobek płytowy w zakresie polskiej muzyki organowej”), Witolda Paprockiego („Wartość artystyczna i autonomia koncepcji festiwalu organowych w Polsce”) oraz Marty Szoki („Między elitarnym estetyzmem a duszpasterskim pragmatyzmem – kilka uwag na temat obecnej sytuacji muzyki kościelnej w Polsce”). Teksty poszczególnych referatów zostaną w najbliższym czasie opublikowane.

Trzeci człon legnickiego Conversatorium – kurs dla uczniów i studentów klas organowych – poświęcony był w tym roku improwizacji. Odbывał się w kościele św. Jacka (26–28 września), a prowadził go Tomasz A. Nowak. Młodzi organiści, wzorując się na granych przez niego przykładach, harmonizowali pieśni kościelne i przygrywki, improwizowali utwory oparte na cantus firmus, a także wariacje, toccaty, fantazje i fugi.

Zorganizowane już po raz piątnasty Conversatorium Organowe w Legnicy istotnie pomnożyło dorobek dotychczasowych edycji tej imprezy, a ponadto potwierdziło jej znaczącą rolę zarówno w upowszechnianiu kultury muzycznej, jak i w stymulowaniu rozwoju twórczości organowej w Polsce.

Maria Wacholc

 sztuka

**TYSIĄCLECIE
BISKUPSTWA
KRAKOWSKIEGO**

**SKARBY
ARCHIDIECEZJI
KRAKOWSKIEJ**

**Muzeum Archidiecezjalne
w Krakowie
maj – wrzesień 2000**

Trzecią część tryptyku wystaw **WAWEL 2000** (dwie pierwsze zostały omówione w „PP” nr 12/2000) rozmieszczono w kompleksie budynków Muzeum Archidiecezjalnego przy ul. Kanoniczej, u stóp Wawelu. Z ogromnej liczby dzieł sztuki i rzemiosła artystycznego, dokumentów i rękopiśmiennych ksiąg liturgicznych wybrano 264 eksponaty najwyższej klasy artystycznej, rzadkości lub znaczenia. O innych, nie mniej cennych, ale na stałe osadzonych w ołtarzach i oknach budowli sakralnych, przypomina ks. Józef Andrzej Nowobilski, wraz z Andrzejem Włodarkiem współautor wystawy, w pięknie wydany i zaopatrzonym w barwne reprodukcje „Katalogu”.

Wokół centrum życia religijnego i artystycznego, jakim po 1000 r. stała się katedra na Wawelu, już w XI w. zaczęły powstawać ośrodki prowincjonalne, w tym zakony. W 1040 r. osiadają w Tyńcu pod

Krakowem benedyktyni. To z ich opactwa pochodzą najstarsze eksponaty na wystawie: złoty kielich z pateną z poł. XI w. oraz romańskie kapitele kolumniek dawnego krążanka z końca stulecia. Następnie przybywają cystersi: do Jędrzejowa w 1149 r., Sulejowa w 1178 r., rok później do Wąchocka, w 1185 r. do podkrakowskiej Mogiły. Przynoszą oni z Europy Zachodniej nowe wzory budownictwa i sztuki sakralnej, ich klasztory stają się ośrodkami kultury nie tylko duchowej, ale i materialnej, promieniując na bliższe i dalsze otoczenie jako miejsca pątnicze.

Jako cel pielgrzymek zaśląną już wcześniej kościół i klasztor bożogrobców w Miechowie sprowadzonych tu w 1163 r. z Jerozolimy. Na wystawę wypożyczono stamtąd goetyckie ornaty, pastorał i infulę opatów miechowskich, kielich z 1500 r. oraz „Relikwiarz Grobu Świętego” z XVIII w. Z opactwa w Mogile pokazano Przywilej Fundacyjny z 1222 r., „Relikwiarz bł. Wincen-tego Kadłubka”, Breviarz z 1412 r.

W XIII w. w całej Europie, także w Polsce, powstają jedna po drugiej wspólnoty franciszkańskie i dominikańskie. Do Krakowa sprowadził dominikanów w 1222 r. św. Jacek, uczeń św. Dominika, brat biskupa krakowskiego Iwona Odrowąża. Dokument przekazania wspólnocie w 1227 r. kościoła św. Trójcy, wystawiony przez biskupa krakowskiego, znalazł się na wystawie obok alabastrowej repliki „Madonny Jacekowej” z XIV w. OO. franciszkanie, którzy zostali sprowadzeni do Krakowa w 1237 r., wypożyczyli m.in. jeden z najlepszych wizerunków

św. Stanisława z lat ok. 1460–1490 oraz „Relikwiarz bł. Salomei” z 1671 r.

W latach 1998–1999 Kościół krakowski uczcił pamięć dwu klarysek zasłużonych w sposób szczególny dla rozwoju zakonu franciszkańskiego, fundatorek męskich i żeńskich jego klasztorów. Z okazji jubileuszu 900-lecia kościoła św. Andrzeja w Krakowie, przy którym osadził klaryski ze Skały w 1316 r. Władysław Łokietek, przypomniano postać bł. Salomei, pierwszej polskiej klaryski, która założyła klasztor pierwotnie w Zawichoście w 1245 r., a w 1260 r. przeniosła go do Skały. We wrześniu 1999 r. w Arsenale Muzeum Czartoryskich w Krakowie otwarta została wielka wystawa skarbów klarysek krakowskich, z których kilka najcenniejszych znalazło się na omawianej tu wystawie. Były to najstarsze zachowane dokumenty, zespół relikwiarzy z poł. XIII w. i obraz „Bł. Salomea”, z ok. 1630 r.

W czasie ostatniej pielgrzymki Ojca Świętego do Polski w czerwcu 1999 r. kanonizował on w Starym Sączu św. Kingę, która tamtejsze klasztory franciszkańskie: męski i żeński (klarysek) założyła w 1280 r. Z klasztoru klarysek starsądeckich trafiły na wystawę dwa z siedmiu relikwiarzy-ostensorów z poł. XIII w. przypisywane warsztatowi nadmozańskiego złotnika Hugona d'Oignesa, rzeźba „Św. Kinga” z ok. 1470 r. i dwa XVII-wieczne obrazy z przedstawieniami św. Kingi, bł. Salomei, św. Franciszka i św. Antoniego, oraz „Antyfonarz” z 3 tercji XIII w.

dokumentujący, wraz z innymi zachowanymi w tym klasztorze, istnienie w nim ośrodka muzyki kościelnej.

Z imionami polskich władców, możnych, wyższego duchowieństwa, a od końca XIII w. także mieszczaństwa małopolskiego, związane są liczne fundacje kościołów parafialnych w całej diecezji i stołecznego Krakowa. Stawały się one z biegiem czasu prawdziwymi skarbnicami dawnego malarstwa i rzeźby, paramentów kościelnych i meblarstwa. Wystarczy wspomnieć Kościół Mariacki w Krakowie, kościół parafialny św. Klemensa w Wieliczce, katedry w Tarnowie i Kielcach, nie mówiąc o setkach świątyń w małych miastach i wioskach całej diecezji, w których ocalało niejedno wybitne dzieło sztuki z dawnych wieków, np. pokazane obrazy: „Tryptyk” z Więclawic, 1477 r., „Wizja św. Jacka”, ok. 1500 r., z kościoła w Odrowążu, „Tryptyk” z Racławic Olkuskich, ok. 1530 r., „Droga na Golgotę”. XVII w., z kościoła parafialnego w Bodzanowie. Wiele dawnych dzieł, często w opłakanym stanie, trafiało i trafia nadal do muzeów diecezjalnych i państwowych, np. „Matka Boska” z Goźlic, z XIII w., obecnie w Muzeum Diecezjalnym w Sandomierzu, „Matka Boska z Dzieciątkiem” z Ludźmierza, 1420 r., w Muzeum Archidiecezjalnym w Krakowie, „Św. Stanisław” z Młoszowej, pocz. XVI w., obecnie muzeum w Chrzanowie.

Ożywienie życia religijnego w całej Europie, związane ze wzbożoną liturgią zalecaną przez Sobór Trydencki, wiąże się w Polsce z przybyciem do Krakowa zakonu

jezuitów, tuż przed 1600 r. Otrzymali oni początkowo gotycki kościółek św. Barbary przy Kościele Mariackim, ale wkrótce, dzięki fundacji królewskiej, rozpoczęli wznoszenie nowego, obszerne kościoła św. Piotra i Pawła przy ul. Grodzkiej, pierwszej budowli barokowej w Polsce. Stała się ona sanktuarium św. Stanisława Kostki. Z kultem tego świętego związane były na wystawie: „Relikwiarz” z końca XVI w. oraz obraz „Adoracja Matki Boskiej przez św. Stanisława Kostkę i św. Alojzego Gonzagę” z XVII/XVIII w.

Do największych barokowych założeń architektonicznych należały w XVII w. kościoły i klasztory bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej, kamedułów na Bielanach pod Krakowem, karmelitów w Czernej i sióstr wizytek w Krakowie. Z zespołów tych wypożyczono na wystawę m.in.: monstrancję z ok. 1640 r. z Czernej, kapę z XVI/XVII w. z elementami wcześniejszymi, z Kalwarii Zebrzydowskiej, ornat i dwa haftowane antependia ołtarzowe z końca XVII w. z klasztoru wizytek w Krakowie.

Wojny ze Szwedami w XVII w., a zwłaszcza utrata niepodległości państwa w końcu XVIII w., kasata większości zakonów i rekwizycje ich dóbr dokonywane przez najeźdźców doprowadziły do wielkich spustoszeń w zasobach kościelnych. Zbiedniałe społeczeństwo odtąd w niewielkim stopniu było w stanie wspierać materialnie Kościół. Toteż dwa ostatnie wieki millenium reprezentowane są na wystawie nader skromnie. Zamyka ją nie dokończony obraz Adama Chmielewskie-

go (św. Brata Alberta) „Ecce Homo” z klasztoru albertynek w Krakowie, nad którym pracował on w latach 1879–1904. Ten proroczy obraz postawiony został jak lustro w progu XX w.

We wstępie do „Katalogu” wystawy metropolita krakowski ks. kard. Franciszek Macharski, pragnąc przybliżyć zwiedzającym jej przesłanie, przywołał ewangeliczną przypowieść o gospodarzu, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare. *Chcemy naszym współczesnym (...) przybliżyć w tym, co „stare”, wymiar tego, co „wieczne”.* Z troską gospodarza zastanawia się też, na ile przez nas dostrzeżone zostało i uszanowane to, co było najsłabszego w twórczości artystów i tych, którzy zachwycili się pięknem zbliżającym do Boga i ludzi. Pytanie to jest aktualne i u progu nowego millenium.

Krystyna Paluch-Staszkiel



ZA SIĘDZIOMI GÓRAMI...

Teatr Polski w Warszawie
(Scena Kameralna)

Lustro

*Niny Andrycz
i Andrzeja Kondratiuka*

scenografia –

Xymena Zaniewska,

Mariusz Chwędzduk

reżyseria – Tomasz Zygadło

premiera

21 października 2000 r.

Nina Andrycz, która ukończyła niedawno lat 85, zadebiutowała na scenie przed 65 laty. Sławna stała się w 1936 r., po zagranii roli Solange (córkę George Sand) w „Lecie w Nohant” Iwaszkiewicza. Premiera odbyła się w Teatrze Polskim, który od 1935 r. aż do dziś jest macierzystą sceną artystki.

Nina Andrycz pozostanie w historii przede wszystkim jako aktorka grająca role kobiet niezwykłych, skomplikowanych, najczęściej wielkich dam, których dramatyczne koleje życia mają odcień wzniosłości, patosu. Grała Marię Stuart i królową Elżbietę, Kassandrę w „Orestei”, Szimenę w „Cydzie”, Elżbietę w „Don Carlosie”, Lady Milford w „Intrydze i miłości”, Lady Makbet, Balladynę, a ostatnio carycę Katarzynę w „Popołudniu kochanków” Józefa Hena i Klarę

Zachanassian w „Wizycie starszej pani” Dürrenmatta. Od lat kilkadziesiąt Andrycz pełni rolę żywego i żywotnego symbolu przeszłości, reprezentantki stylu charakterystycznego dla dawniejszego polskiego teatru. W większości współczesnych przedstawień jej gra wyraźnie różni się od gry reszty wykonawców, a całość inscenizacji nie ma wielkiego wpływu na jej rolę, w efekcie czego sceny z nią stają się wyrazistymi, charakterystycznymi „ariami”, partiami solowymi tej aktorki. Są inscenizatorzy, którzy za nic nie pracowaliby z Andrycz, ale są i tacy, których ona fascynuje.

Nina Andrycz w ogóle jest postacią co się zowie kontrowersyjną; jedni wielbią kształt jej aktorstwa, charakterystyczny sposób mówienia, inni zarzucają jej drażniącą manierę. Ale nie tylko praca artystyczna „heroiny dramatycznej” wzbudzała emocje; związek Andrycz z Józefem Cyrankiewiczem, wpływający na silną pozycję aktorki, był przez wiele lat przedmiotem spekulacji. Mówiono, że trzęsie Teatrem Polskim, że dowolnie wybiera sobie role i reżyserów, powoduje zatrzymanie negatywnych recenzji, niszczy rywalki także pretendujące do miana gwiazdy. Plotki, plotki, plotki. Dziś mało kogo już podniecają i nie wpływają zasadniczo na wizerunek Niny Andrycz.

Aktorka z okazji jubileuszu przedstawiła publiczności dwa warianty dzisiejszego swego wizerunku: autoportret i portret sporządzony przez Andrzeja Kondratiuka.

„Wakacje z diabłem” pióra jubilatki to rodzaj fragmentarycznej, rwanej spowiedzi z całego życia,

prywatnego i artystycznego, a także próba opowiedzenia o rozczarowaniu światem współczesnym bohaterki-aktorki. Andrycz, autorka i wykonawczyni, bardzo dobitnie utożsamia się z ową bohaterką.

Akcja dzieje się w Sopocie, gdzie przebywa na kuracji. Rzecz jest prawie monologiem, skierowanym do nieżyjącego już niegdyś lekarza aktorki; partnerami w krótkich dialogach są Biznesmen, Kellner, Recepcjonista, a w istocie najwyraźniej diabeł (Jan Tesarz), Żebaczka (Łucja Żarnecka), dawny wielbiciel (Andrzej Maciejewski) i Dziewczyna, fanka gwiazdy (Izabela Kuna).

Jaka jest Nina Andrycz według Niny Andrycz? Jest to kobieta piękna, pełna napiętności do życia i do teatru („Ja cała jestem z nadmiaru”), wrażliwa poetka, świadoma istoty owej sztuki („poezja wypływa z myślącego serca”), kochana przez tłumy mężczyzn i widzów, osoba cechująca się właściwym artystom szaleństwem („w lodowatym Bałtyku pływałam nago”). Aktorka nie szła przez życie po różach, np. rozmaici wysocy urzędnicy zabraniali pisać o niej przychylnie recenzje, aby zmusić ją do „urządzania awantur w Pałacu Namiestnikowskim”. To także baczna obserwatorka nikczemnej, absurdałnej rzeczywistości współczesnej („Fizycy sprzedali swoją straszliwą wiedzę politykom supermocarstw”). Mimo wszelkich rozczarowań, przeszkód i chwilowych porażek bohaterka uważa jednak, że odniosła zwycięstwo, bo nadal jest uwielbiana nawet przez najmłodszych, bo nigdy nie mówiła ludziom „głupstw”, nie

handlowała „tandetą”, a także dlatego, iż w czasach „cywilizacji więziennej Wielkiego Brata” pozostała osobą wolną.

„Lustro królowej” Kondratiuka pokazuje postarzałą aktorkę, która w swojej garderobie walczy z okrutnie prawdomównym zwierciadłem. Pokona je, gdy przed wejściem na scenę założy wspianą suknię carycy Katarzyny przydającą jej młodości i urody.

Publiczność, zresztą niezbyt wielka, uczciła ów moment gromkimi brawami. Oklaski na stojąco zwieńczyły zaś finałową kwestię Niny Andrycz: „Ja jestem z innej bajki”.

Cóż trafniejszego można by powiedzieć w podsumowaniu?

Joanna Godlewska



**MORALITET
NIHILIZMEM PODSZYTY**

***Życie jako śmiertelna
choroba przenoszona
drogą płciową***

**reż.: Krzysztof Zanussi
Polska 2000**

**wyk.: Zbigniew Zapasiewicz,
Krystyna Janda,
Tadeusz Bradecki,
Teresa Marczevska,
Jerzy Radziwiłłowicz,
Monika Krzywkowska
99 min. Apollo Film**

Przyłączam się do grona tych wszystkich, którzy przyznają, że prezentowany obecnie na naszych ekranach najnowszy film Krzysztofa Zanussiego dowodzi powrotu reżysera do jego najlepszej formy, jaką prezentował w początkowym okresie swej twórczości. Uhonorowane licznymi nagrodami „Życie jako śmiertelna choroba przenoszona drogą płciową” wyraźnie pokazuje, że krytycznie ustosunkowany do współczesnej rzeczywistości artysta podejmuje problemy ważne i mówi rzeczy niepopularne, a jednocześnie robi to w sposób przykuwający uwagę.

Truizmem jest oczywiście powiedzieć, że do takich niemodnych tematów należy dzisiaj śmierć na

rozmaite sposoby wypychana na margines naszej społecznej i indywidualnej świadomości. Tymczasem właśnie to świadome ustosunkowanie się do własnego końca jest ostatecznie tym, co stanowi o człowieczeństwie i nadaje życiu charakter prawdziwie ludzki. W tym kontekście przedstawienie opowieści o umieraniu i o lęku z nim związanym należy uznać za głos w obronie człowieka, a także za próbę skłonięcia widza do tej najważniejszej egzystencjalnej refleksji.

Jednak w tym mówieniu Zanussiego o śmierci pojawiają się tony głęboko niepokojące. I to bynajmniej nie dlatego, że budzi ono z beztroskiej drzemki i kieruje naszą uwagę na to, co nieuchronnie budzi trwogę. Chodzi tu o sam styl opowiadania, który jeśli porównać go z nakręconą w 1978 r. „Spiralą”, musi wydać się po prostu nihilistyczny.

Zrealizowane w odstępnie 20 lat filmy mają bardzo podobną fabułę. W obu przypadkach główni bohaterowie prowadzący ustabilizowane, lecz bezrefleksyjne życie, dowiadują się o śmiertelnej chorobie. Różni ich wiek. Tomasz Piątek ze „Spirali” to 40-letni mężczyzna u szczytu kariery, zaś Tomasz Berg z „Życia...” to zwykły lekarz dobiegający wieku emerytalnego. Z pozoru prezentowana obecnie opowieść jest mniej tragiczna.

Spróbujmy dokładniej przyjrzeć się obu filmom. Tym, co charakteryzuje Tomasza Piątka, od pierwszej do ostatniej niemal sceny, jest agresja. Nie wynika ona tylko ze świadomości nieuchronnie zbliżającego się końca, lecz także z przeraźliwie

jasnego ujrzenia, że wszystko, co jako człowiek sukcesu zdołał osiągnąć w życiu, w nowej narzuconej przez nieuleczalną chorobę perspektywie jawi się jako bezwartościowe. Jego aroganckie zachowanie wobec młodszych i starszych turystów w schronisku, to krzyżące pytanie o sens, a jednocześnie próba przekazania tego, co on – skazany na śmierć – już wie na pewno; a wie, że to, o co oni zabiegają, jest tak naprawdę tylko iluzją, która kiedyś się rozprysnie. Bohater tego sensu nie odnajduje, i nie uzyskuje odpowiedzi na nigdy nie zwerbalizowane pytanie, czy jest taki sposób życia, który w obliczu śmierci nie staje się kłeską. W ten sposób Zanussi pokazał tak bardzo wyeksponowaną przez myśl XX w. prawdę, że egzystencja człowieka, jak i jej ocena możliwa staje się w perspektywie śmierci. Dwadzieścia lat później wątek ten prawie całkowicie znika. Zbliżająca się śmierć nie skłania doktora Tomasza do żadnego rozrachunku ze swoją przeszłością (może poza jedną wypowiedzią do żony, że nigdy nie był dla niej dobry). Jego wszystkie zabiegi koncentrują się wyłącznie na tym, by odsunąć moment zbliżającej się agonii. Reżyser z pedanterią ukazuje człowieka ogarniętego lękiem, spanikowanego, który miota się niczym zaszczute zwierzę. To skrócenie perspektywy redukuje zjawisko śmierci do wymiaru niemal czysto biologicznego. Naturalistyczne ukazanie targanego psychicznym paroksyzmem bohatera nieodparcie przypomina mi film Greenawaya „Zet i dwa zera”, gdzie reżyser z porażającą dokładnością dokumentował śmierć jako proces

biologicznego rozkładu. Tu zatrzymaliśmy się o krok wcześniej.

To prawda, że w odróżnieniu od Tomasza Piątka doktor szuka odpowiedzi na pytanie o skończoność ludzkiego istnienia. W tym także celu odwołuje się do religii, gdzie pragnie znaleźć nadzieję. Moim zdaniem – bezskutecznie, chociaż Zanussi bardzo chce, byśmy uwierzyli w nawrócenie doktora. Jednak nic na to nie wskazuje. I nie chodzi mi bynajmniej o to, by dokonało się ono na sposób rozumiany czysto konfesyjnie, tzn. przez spowiedź i przyjęcie sakramentu chorych. Zdaniem reżysera za ostateczną przemianą bohatera przemawia rezygnacja z możliwości odebrania sobie życia. Lecz, czy zgodnie z tym, co słyszymy w „Spirali”, nie jest to tylko efekt czysto naturalnego procesu świadomości stojącej w obliczu śmierci, zgodnie z którym po etapie agresji i autodestrukcji następuje rezygnacja? A może zwycięża czysto biologiczna chęć życia, mimo wszystko, aż do końca? Koronnym jednak argumentem przeciwko nawróceniu doktora Tomasza są jego ostatnie słowa, w których odmawia przyjęcia księdza, twierdząc, że już pojednał się z Bogiem. Są one wypowiedziane z takim samym sarkazmem, jak wszystko, co mówi o śmierci w trakcie całego filmu. Gdyby w tym głosie pojawił się chociaż ton nadziei...

Oczywiście tego tonu nadziei nie ma także u Tomasza Piątka i pod tym względem obie opowieści są do siebie podobne. Tym, co je różni, są elementy poboczne, ale niesłychanie istotne.

Wystarczy zwrócić uwagę na zakończenie obu filmów. W „Spira-

li" po śmierci samobójczej bohatera widzimy go zmierzającego przed siebie w górskim ośnieżonym krajobrazie. Można to uznać – jak chce reżyser – za poezję, ale jest to poezja niosąca metafizyczną nadzieję nawet dla tego, kto przegrał swoje życie i śmierć. „Życie...” zamyka scena w prosektorium, gdzie oczami przeprowadzającego sekcję studenta widzimy, jak doktor Tomasz odzywa się do niego i mówi: *Tnij. To tylko ciało*. A więc – bo to chyba jak poprzednio coś w rodzaju odautorzkiego komentarza – cała walka, rezygnacja z samobójstwa była bezsensowna?

Pytaniem, jakie rodzą oba filmy u widza (bo mają przecież nas skłonić do myślenia o śmierci), jest pytanie o to, czy musimy umierać jak ich bohaterowie.

W „Spirali” znajdujemy sugestię, że nie jest to jedyna możliwość. Lekarz opiekujący się Piątkiem mówi, że jego śmierć jest rezultatem życia, które egoistycznie koncentrował na sobie, a więc życia, które nie było służbą. A zatem może istnieje „piękna śmierć”?

W „Życiu...” z kolei mamy co prawda ukazanie, jak św. Bernard przygotował na spokojną śmierć młodego skazańca, lecz historia ta została przez Zanussiego wzięta w podwójny nawias. Po pierwsze, jest ona fragmentem filmu, na planie którego pracuje doktor Tomasz, a więc należy do współczesnych bajek; po drugie zaś, została zaczerpnięta ze średniowiecznego żywota świętego, a więc jej wiarygodność może budzić uzasadnione wątpliwości. Jej prawdziwość zostaje także swoiście podważona, gdy

bohater szuka pomocy duchowej u młodego zakonnika, który był konsultantem przy realizacji wspomnianego filmu. Ten jednak załęczniomemu człowiekowi nie ma nic do zaoferowania poza wytartymi frazesami i banałami. A zatem czy chrześcijaństwo straciło swoją siłę czy też nigdy jej nie miało? Można zrozumieć, że doktor Tomasz musiał pozostać zgodnie z założeniem scenariusza nieprzekonany. Ale dlaczego w tej wypowiedzi duchownego także widz nie może odnaleźć promienia nadziei? Prominent partyjny ze „Spirali” także nie potrafi pomóc Piątkowi, a jednak z jego słów bije głęboka siła, która pozwala ufać, że można umierać inaczej.

Dobrze, że Krzysztof Zanussi uparcie podnosi w swoich filmach ważne kwestie moralne i egzystencjalne, zmuszając widza do zadania sobie zasadniczych pytań. Żle się jednak dzieje, gdy stawia się problem w sposób drastyczny, aż do bólu, burzy się spokój widza i nie daje się mu chociaż cienia nadziei.

Była „Śmierć prowincjała”, „Spirala”, jest „Życie...” Czekam na następny film o śmierci...

Jan Pniewski

książki

„MISTRZ
POKONANEJ ROZPACZY”Czesław Miłosz
*To*Wyd. Znak, Kraków 2000,
ss. 102

Myślę, że łatwiej byłoby mi napisać wiersz inspirowany nowymi wierszami Miłosza, niż mierzyć się mową dyskursywną z duchową i mentalną zawartością zbioru „To”. Nowe wiersze Miłosza odbierają bowiem krytykowi śmiałość mówienia o nich w kategoriach formy, znaczeń lirycznych czy artystycznego przesłania. Czy dlatego, że poeta jest już tak stary, że każde jego słowo traktować należałoby jako ostatnie, czy raczej dlatego, że nakazał tu sobie maksymalną szczerość, powodującą wyznania szczególnie bolesne, odbierającą jednak równocześnie wiarę w możliwość powiedzenia o sobie rzeczy najbardziej wstydlivych, najbardziej obciążających sumienie? Może z obydwu tych powodów, a ponadto z racji niepokojącej i przejmującej mądrości przebijającej przez strofy tych wierszy, mądrości wyrażającej się imponującą samowiedzą i głęboką wiedzą o sekretach natury ludzkiej.

Doświadczenie takiej mądrości zdobywa się latami i osiąga rzeczywistość u kresu życia. Potwierdzenie

tej zasady znajdujemy w dokonaniach starych artystów, którzy nie traktowali swojej sztuki wyłącznie jako gry. U nas świadectwa takiej mądrości zostawili m.in. Ważyk, Iwaszkiewicz, Wat, a więc poeci, dla których sens istnienia był dominantą twórczości. Miłosz twierdzi co prawda przekornie w zbiorze „To”, że wymogi stylu, forma, prawo przestrzegania zasad poetyckiej gry zbyt są dla niego ważne, aby mógł wypowiedzieć całą prawdę, ale śladów tej prawdy jest tu, doprawdy, wiele. *Pisanie było dla mnie ochronną strategią zacierania śladów* – powiada poeta już w pierwszym, tytułowym wierszu. Nie ułajmy mu jednak zανάdo, bo przy całej szczerości tego wyznania, w nowych wierszach przebijają się co chwila ton tej innej, wyższej szczerości będącej dowodem takiego zaangażowania w najszybsze sprawy ludzkiej kondycji, że nie można tego ukryć nawet przy użyciu najprzebiegłych sztuczek poetyckich. I znowu przykład. W wierszu „Sztukmistrz” pada wyznanie, że artyście *świadomość nie daje pociechy, bo jest świadomością błazna / fikającego koziołki na scenie i chciwego okłasków*. To z pewnością wiersz autobiograficzny, jak większość wierszy z tego tomu. Ale czyż nie należy uznać tego zdania za rodzaj poprawności psychologicznej, skoro w tym samym wierszu pojawiają się zdania sięgające dużo głębiej i w materię świadomości, i w istotę samego bytu: *Oby ci, którzy ciągnąc dalej mają dzieło, zaczęli tam / gdzie ty kończyłeś, mistrzu pokonanej rozpacz*. // *Pochwalający, odnawiający, uzdrawiający, wdzięczny za to, / że*

*były dla ciebie i będą dla innych
wschody słońca.*

Penetracja własnej świadomości, autopoznanie stało się dla dojrzałego Miłosza głównym powołaniem, żeby nie powiedzieć obsesją. Już w „Roku myśliwego” wielokrotnie powraca do tematu własnej tożsamości i rozważa możliwości ukazywania prawdy o sobie. Pod datą 3 I 1988 r. napisał: *A gdybym zaczął mówić wszystko? Naturalnie, że się boję. Boję się ludzi, bo po co ofiarowywać im siebie z całą swoją słabością, grzechem i zgryzotami, jaka z tego byłaby korzyść? Ale boję się także swego pisma. Bo moje opinie o sobie i moim życiu są bezsilne, i to może dobrze, ale jedne zarażają drugie, układają się, kiedy piszę, w całość na zasadzie formy, z pominięciem innych, mniej złowrogich. Skazani jesteśmy na odsłanianie się zawsze częściowe, najwyżej z dobrą wolą uniknięcia fałszu. I zawsze chyba więcej odsłaniamy pod szyfrem niż bezpośrednio. Nieco dalej, pod datą 12 I czytamy: Nie mogę przestać myśleć z niechęcią o nieprzejrzystości własnej i dotychczas zapytuję siebie, na ile jej powód był wewnątrz mnie, a na ile w tym, co mnie otaczało i przenikało drogą osmozy.*

W zbiorze „To” dylemat – być sobą do końca czy grać siebie, pozostawiając ciemne, nieprzejrzyste rejony własnej psychiki i własnych zachowań – uwidacznia się z całą jaskrawością, potęgując dramatyzm poetyckiej wypowiedzi, ale też ostatecznie ją motywując. Bo, najprawdopodobniej, gdyby dylematy Miłosza – egzystencjalne, moralne, psychologiczne, ontologiczne – nie

stanowiły zasadniczego problemu jego twórczej osobowości, mielibyśmy do czynienia z poezją zwiędłą, pustą, nijaką, z zapisem impresji starego człowieka, który rejestruje zjawiska tego świata. A mamy przecież do czynienia z owocem aktywnej kontemplacji, dziełem osobowości kontrastowej, napiętej, nie wolnej od udręk niejednoznaczności i metafizycznego horroru istnienia, mamy do czynienia z żywym, działającym się na naszych oczach dramatem. Trudno uwolnić się od uczucia, kiedy czyta się zbiór „To”, że są to rzeczywiście pożegnalne utwory poety. Co chwila padają słowa niedalekie od konfesyjności, prowokujące stany empatycznego porozumienia z poetą. Wspomnienia miejsc dzieciństwa i młodości, portrety bliskich ludzi, ich wizerunki szczegółowe aż do najdrobniejszych detali, wszystko to powoduje, że wraz z poetą przenosimy się na Litwę, do Szetejń, w dolinę Niewiaży i w inne przestrzenie znaczone jego obecnością. I uczestniczymy w tej poetyckiej spowiedzi-niesповідzi, w której odwaga i ból szczerości walczą ze wstrzemięźliwością powodowaną przez lęk i takt człowieka widzącego więcej, a może inaczej niż przeciętny śmiertelnik.

Gdziekolwiek jestem, na jakimkolwiek miejscu / na ziemi, ukrywam przed ludźmi przekonanie, / że NIE JESTEM STAD, / Jakbym był posłany, żeby wchłonąć jak najwięcej / barw, smaków, dźwięków, zapachów, doświadczyć / wszystkiego, co jest / udziałem człowieka (...). Powyższy cytat ujawnia jeden z powodów, dla których poeta nie może być do końca szczery. Myśl ta doprowadza-

na została w innym miejscu: *To jasne, że nie mówiłem, co naprawdę myślę, / Ponieważ na szacunek za usługą śmiertelni, / I nie wolno wyjawiać, w mowie ani na piśmie / Sekretów naszej wspólnej cielesnej mizerii.* Gdzie indziej padają zdania wyrażające współczucie dla całego gatunku ludzkiego, współczucie równoznaczne z wyrazem solidarności i głębokiej lojalności: *powtarzam jak inni słowa politycznie poprawne, / bo nic nie upoważnia mnie do wyjawiania rzeczy zbyt okrutnych dla ludzkiego serca; Nie wymagać od ludzi / Zalet, dla których nie są stworzeni: / Harmonii rozmawiać, wierzeń ze sobą / Nie-sprzecznych, zgody / Pomiędzy uczynkami i wiarą, pewności.* Czy to znaczy, że i siebie z tych niedoskonałości ludzkich Miłosz całkowicie rozgrzesza? Mimo że poeta mówi: *byłem człowiekiem ze skazą*, nie odkryjemy całkowitego znaczenia tego wyznania. Kaja się on z powodu wyłączenia z ojców obyczaju, grzechu pychy, żądzy zaszczytów i zmysłowej pożądlivosti, ale ma na swoje usprawiedliwienie ów fakt przynależności do ludzkiego świata:

*Poznałem wstyd przypominanej
[iluzji,
kochania, nienawidzenia,
czekania, dążenia.*

*I ledwo mogę uwierzyć,
Że udało mi się przeżyć życie.*

Poeta przyznaje się tu do negatywnego w pewnym sensie zdziwienia. Ale jego największym atutem jest przecież dar innego zdziwienia, tego oznaczającego zachwyt i uwielbienie świata. W wierszu „Na jego 88

urodziny” powiada na zakończenie: *Ocalony, bo z nim wieczne i boskie zdziwienie.*

Wiele jest w tym tomie wierszy-adoracji, wierszy-olśnień. Wyróżniony znakiem „O!” cykl liryków to zapisy spektakularnych doznań piękna natury i mocy sztuki. Ujawniają one tę stronę natury poety, która wiąże się z jego zmysłowością i wrażliwością estetyczną. Ale są też w tym tomie wiersze-tajemnice, wiersze kamuflujące nie tyle najgłębszą prawdę poety, ile przyczyny niedomówień. W wierszu „Przeciwko poezji Filipa Larkina” Miłosz przeciwstawia się wprost postawie bólu, żałoby, *straszenia śmiercią.* *Życie nauczyłem się z moją rozpaczą* – tak broni się poeta przed ewokacją cudzego cierpienia. A przecież nie raz i nie dwa w tym zbiorze, niezbyt szczelnymi szparami strzeżonych kunsztownością formy strof, przenika wprost do naszych serc jego protest, bunt wobec takiej a nie innej formy naszego bytu. *Wydany temu, co mnie tak udęczyło, / Że biegłem prosto przed siebie, w układanie wierszy* – ten fragment wiersza „Modlitwa” zawiera częściowe uzasadnienie poetyckiej profesji. Wiersze są dla każdego poety rodzajem obrony, sposobem odsłonięcia się *pod szyfrem.* Cierpienie wszystkich istnień, nieuniknioność śmierci, udział w niejednoznaczności wyborów, nieznajomość ostatecznych kodów – to, niewątpliwie, przyczyny dramatu, w który wszyscy jesteśmy wplątani. Miłosz próbuje uchylić zasłonę tej tajemnicy, za którą się *prawda odsłania*, ale pomocy mogą mu udzielić tylko demony albo Bóg. Poeta dosięga wierszem obydwie strony sprawcze, opowiadając się

ostatecznie po stronie Jasności. Wiersz „Jasności promieniste” zamykający zbiór przynosi ewangeliczną wizję ludzkiego losu:

*To wiem, że bieg się skończy
I rozłączone się złączy
W jedno, tak jak być miało:
Dusza i biedne ciało.*

Manichejska antynomia zła i dobra, istnienia ciała i duszy – rozdzielenych i kierujących się odmiennymi prawami – to od dawna tematy Miłoszowych rozważań. Albowiem drugi, wciąż palący problem poety – obok problemu ludzkiej i artystycznej tożsamości – to problem wiary. Własną religijność on sam wciąż poddaje próbom. W ostatnim tomie wierszy na uwagę zasługuje stan równowagi, jaki poeta osiąga właśnie w sprawach wiary. Zainteresowanie Miłosza od lat wielu dla postaw w jakimś sensie krańcowych, w każdym razie nieortodoksyjnych w sposób oczywisty, zawsze wyrażane było jasno. Podziw dla T. Mertona, S. Weil, K.L. Konińskiego stał się u Miłosza wyrazem jego identyfikacji nie tylko z ich przekonaniami, ale też – paradoksalnie – z ich niełatwą drogą życiową, z ich niepewnością i zwątpieniami. To, że każdy z tych myślicieli wypracował ostatecznie wyrazistą i zamkniętą koncepcję własnej wizji religijnej, świadczy też o tęsknotach poety za spokojem wewnętrznym i pewnością.

O duchowej żywotności Miłosza, a także o jego wierności dla raz obranych dróg myślowych przekonuje zarówno jego korespondencja z T. Mertonem, jak i przekłady twórczości S. Weil. Świadectwo

fascynacji myślą Konińskiego, tak w końcu zbliżoną w zasadniczej idei poszukiwania *Boga jasnego* do filozofii obojga wymienionych wyżej przyjaciół duchowych, pozostawił Miłosz w „Roku myśliwego”. Jeden z cytowanych tam fragmentów „Uwag” Konińskiego brzmi tak: *Nie pokorę czujemy wobec Boga ale dumę, że jest w nas coś takiego, co jest najlepsze w całym kosmosie, że jest w nas coś takiego, co w Bogu jest.* Myślałam o tym fragmencie, kiedy czytałam jeden z końcowych wierszy zbioru „To” – „Modlitwa”. Myślałam o pokręconych ludzkich ścieżkach, które autora tego wiersza – człowieka jednocześnie pysznego i pełnego pokory, tytana pracy i lubieżnika, samoswojego myśliciela i urzekającego poetę, laureata najwyższych nagród i cierpiącego wyrzuty sumienia *metafizycznego niedowiarka* – przyprowadziły tuż przed ukończeniem 90. roku życia przed oblicze Pana, nakazując mu wyznać: *W godzinie mojej agonii bądź ze mną Twoim cierpieniem, / Które nie może świata ocalić od bólu.* To bardzo krzepiące wyznanie, albowiem jest w nim akceptacja bólu, który zbawia.

I jeszcze jedno zdanie w tym zbiorze mnie urzekło, zdanie z wiersza „Do leszczyny”. Stojąc pod drzewem zapamiętanym z dzieciństwa, które się rozrosło, poeta mówi: *Nic nie trwa, ale trwa wszystko. Ogromna stałość.* To też jest zdanie krzepiące, ponieważ ktoś, kto je wypowiedział, patrzy i widzi faktycznie oczami z innego już świata. Świata wiecznego trwania.

Adriana Szymańska

NIESZCZĘŚCIA WSPÓŁCZESNEGO HIOBA

Jerzy Żurek
Job

Wyd. Literackie,
Kraków 2000, ss. 220

Proza XX w. od czasów Joyce'a chętnie wyciąga z biblijnego kanonu i antycznego lamusa najróżniejsze figury i wątki, przenosząc je w uwspółcześioną scenerię i próbując dokumentować na ich przykładzie uniwersalność aktualnych bytowych dylematów, moralnych pytań. Topos Hioba należy do najbardziej popularnych motywów również najnowszej literatury, czemu trudno się dziwić w naszym wieku totalitaryzmów, holocaustów i innych dotkliwych klęsk zbiorowych. Oryginalnym wkładem Jerzego Żurka – przypominającego się po pewnej przerwie w biografii literackiej autora cenionych w latach siedemdziesiątych powieści („Kurz”), tomów opowiadań („Pościg”) i wystawianych z powodzeniem przez czołowe sceny polskie dramatów (zwłaszcza „Sto rąk, sto sztyletów”) – w rozwój tej topiki jest sprowadzenie jej hieratycznego bohatera na ziemię, a dokładniej: na współczesny ojczysty grunt; grunt – jak się okazuje – też i niedoli, usuwający się spod nóg pocziwcom i najwykleszszym śmiertelnikom. Współczesny Hiob w projekcie artystycznym Jerzego Żurka nie nawiązuje dialogu z Bogiem, bo nie On go obchodzi, nie adresuje też do Niego wyrzutów z powodu dotykających go represji,

albowiem wydaje mu się, że wystarczy postraszyć przypadkowo znalezionym rewolwerem nie lubianego posła w hotelu sejmowym – i w ogóle nie sądzi, że można jeszcze do takiego absolutnego Autorytetu się odwoływać. Jest on pragmatykiem, uczestnikiem losowej gry w sukces doczesny, całkowicie wyzbytym podejrzeń co do funkcjonowania sacrum, pozbawionym wręcz jakiegokolwiek troski metafizycznej; jedyną cudowną rzeczą, jaką zauważa z nabożnym zachwytem w górze nad sobą (*Cud. Prawdziwy, najprawdziwszy cud!*), jest nadmuchany przez współczesnych speców od masowej rozrywki, zawieszony nad podobnie zachwyconym tłumem w świętującej Warszawie, olbrzymi plastikowy potwór, ni to wieloryb, ni to smok, zaczepiony na nylonowych powrośtach: *Tak może wyglądał Lewiatan, którym brodaty Stwórca straszył ludzi* – komentuje narrator i jest to chyba jedyna jego konstatacja dotycząca transcendencji w całej książce.

Ponieważ bohater książki Żurka jest całkowicie użytkowo i użytkowo nastawionym do życia reprezentantem polskich yuppies, jego klęski i niepowodzenia mają wymiar wprost proporcjonalny – oczywiście w odpowiedniej skali – do nieszczęść publicznych III RP; w największym skrócie nieszczęścia te streszczają się w poglądzie, że wbrew przypuszczeniom i zbiorowym nadziejom po opuszczeniu obozu socjalistycznego nie wkroczyliśmy natychmiast z fanfarami do kapitalistycznego świata. Współczesny Job Jerzego Żurka mógł uniknąć swego pożałowania godnego losu,

gdyby w szeregach Solidarności z marszu trafił z PRL-u do polskiej Ameryki. Co mu się należało z pewnością bardziej niż wspomnianemu wyżej postowi z hotelu sejmowego, pozornie zasłużonemu byłemu działaczowi podziemnemu, bo to Job poświęcił swoje życie, by ratować kraj, mianowicie to on 12 XII 1981 r. zrezygnował z życiowej szansy wyjazdu na stypendium do Londynu, pozostając w zwaśnionym kraju, żeby ostrzec Solidarność przed zamachem stanu wojennego przygotowywanego na następny dzień przez m.in. sekretarza KC „Siwego”, który to sekretarz sam osobiście trudził się na lotnisko, by tuż przed odlotem tak niby mimochodem szepnąć odlatującemu: *Dobrze, że jedziesz – powiedział cicho i pstryknął w znaczek Solidarności, wpięty w sweter na mojej piersi – tu jutro będzie już po wszystkim.* Nieszczęście Joba ma więc historiozoficzny wymiar, bo to jemu powierzono wiedzę, która mogła wzruszyć fundamenty polskich dziejów, a on z tej wiedzy nie mógł zrobić żadnego użytku. Co prawda, z powodzeniem przekroczył ponownie barierki kontroli paszportowej na Okęciu, rozbił w puch szeregi ochrony lotniska, zaskoczony tym, że ktoś próbuje uciec w przeciwną stronę niż inni Polacy, ale obradujący pilnie w Warszawie i Gdańsku brodacze ze znaczkami w swetrach albo nie wierzą przybywającemu do nich z ostrzeżeniem emisariuszowi, albo uznają go za napuszczonego z góry kapusia. Logiczną koleją losu trafia Job do więzienia za zupełną niewinność, bo co prawda uciekał na lotnisku, ale

przecież do Polski. A z ruchem Solidarności wiąże go tylko pożyczony do przewozu bibuły samochód... Kiedy go poznajemy w pierwszym rozdziale powieści, jest już w wolnej Polsce na bezrobociu, opuszczony w dodatku za swoją więzienną dołę przez żonę, i co najgorsze – notorycznie porzucany przez kolejne kochanki.

Współczesny Job już kiedyś budził się wczesnym rankiem razem ze światem do życia, dotyka go pierwsze tego dnia nieszczęście: oto zauważa leżącą przy swoim boku osobę, którą cechuje szlachetny wygląd (*nie jakaś walcząca z faldami na brzuchu rówieśnica, nie półdziwka... nie idiotka, którą, poza łóżkiem, warto tylko zabić...*) i postanawia poświęcić jej swoją uwagę: *Musi być moja, pomyślałem prawie nieprzytomny z emocji, ta dziewczyna musi być moja.* Trafiło ci się, głupku... – ale za chwilę dzwoni telefon i dowiadujemy się, że wcale się nie trafiło, bo twardy męski głos przekazuje bohaterowi powitalną porcję pozdrowień w rodzaju: *Ty zapluty sk..., etc.* i powoduje ostygnięcie obudzonego *na sopol lodu*, w następstwie czego nie umie on przemoc *panującej niżej martwej ciszy i kamiennego chłodu* i ze wstydem pozwala umknąć swojej nocnej zdobyczy. Następne nieszczęście polega na tym, że z prośbą o pomoc w swoim kryzysie małżeńskim zwracają się do Joba równocześnie jego przyjaciel Antek i jego żona Barbara, przy czym ta wyprzedza męża o parę długości, premiując znacznie wcześniej bohatera rolą kochanka u swojego boku, o czym nie wie Antek, ale on ma za swoje, bo to

właśnie za jego sprawą (mianowicie kiedy został zatrzymany przez ZOMO za przewożenie bibuły w samochodzie Joba) nasz bohater trafił do więzienia. Wtłoczony teraz między Scyllę Antka (wciąż nieświadomego więzi łączących jego żonę z najbliższym przyjacielem) a Charybdeę Barbary w niewielkim wnętrzu szalejącego po Warszawie Antkowego fiata, Job tym razem cudem unika śmierci tylko dzięki temu, że most na Wsiostradzie w pewnym miejscu kończy się nie Wisłą, ale zjazdem z trasy. Długo nie cieszy się jednak swoim ocaleniem, bo za chwilę na Stadionie Dziesięciolecia dwaj gieldowi rabusie, niejacy Lisek i Chytrusek, obrabiają go z pieniędzy przeznaczonych na zakup nowego samochodu... A najnowsza wybranka Joba mniej więcej w tym czasie podejmuje próbę samobójczą – co prawda nie z powodu porannego „złodowacenia” bohatera powieści, ale i tak umacniając go w jego hiobowej desperacji.

Nie można odebrać Żurkowi talentu układania narracji i splatania wątków fikcyjnych; akcja powieści toczy się wartko, z ust narratora płynie patoka grepsów w rodzaju: *I skąd ja mogłem przypuszczać, szykując się do wyobrać jego żony, że on sposobił się wyobrać całe moje życie?* Jak pisze Tadeusz Nyczek w swojej zachęcie na okładce: *Jest tam przede wszystkim mnóstwo świetnych obserwacji z życia polskiego inteligenta wplątanego w ojczyźniane wariactwo ostatniego dwudziestolecia, a do tego nieodzowna porcja erotyki...* Co do porcji erotyki, pełna zgoda, jeszcze

większa co do ojczyźnianego wariactwa, ale nie jestem przekonany, że Jerzy Żurek umiejętnie się przysposobił do „wyobrać” życia polskiego inteligenta.

Mieczysław Orski

POŻYWNA SÓL ZIEMI

Paweł Florenski

Sól ziemi

tłum. i komentarz:

ks. Henryk Paprocki

Wyd. „Bractwo

Młodzieży Prawosławnej w Polsce”, Białystok 1996, ss. 125

W czasach żywych nadziei związanych z perspektywami ekumenizmu i jego realizacjami szczególnie istotne wydaje się – wielorako się przejawiające – zainteresowanie prawosławiem.

Z satysfakcją można odnotować m.in. coraz większą liczbę tekstów i wydawnictw poświęconych tej problematyce.

Oto pozycja – wybrana spośród wielu – zasługująca bezspornie na zasygnalizowanie.

* * *

Niewielka książeczka autorstwa Pawła Florenskiego przełożona, opatrzona przypisami i komentarzem przez ks. Henryka Paprockiego, nosi tytuł odwołujący się do ewangelicznej przypowieści – „Sól ziemi”. Podtytuł warto zacytować: i dla

skrótowej prezentacji jej zawartości, i jako próbkę stylistyki tej pozycji, wydanej blisko sto lat temu, tj. w 1908 r. Oto jego tekst: „Opowieść o życiu starca pustelni Getsemani, hieronicha abby Izydora, zebrana i po porządku przedstawiona przez Jego niegodnego syna duchowego, Pawła Florenskiego. Wstępna informacja dla bogobojnego Czytelnika”.

W owej krótkiej, dwustronicowej informacji autor daje klucz do odczytania zwykłej-niezwykłej opowieści o obejmującej wszystkich i wszystko dobroci, w której nawet proste i pozornie błahe szczegóły, takie jak drobiazgowy opis chatki pustelnika czy jego obyczajów „kulinarnych”, odśladają sens przedstawianego „Żywota”.

Takie właśnie widzenie świata można nazwać widzeniem symbolizującym. Okazuje się ono podstawą pogłębionego, wielowymiarowego rozszyfrowania rzeczywistości, a więc jej pełniejszego poznania; i to zarówno w sztuce – nie tylko sakralnej (chyba sztuka w ogóle ma w sobie zawsze ziarno sacrum), jak w myśleniu o sztuce i o życiu, w głębszym odbiorze świata, zatem i w teologii. *Wszystko to, co czynił [o. Izidor], nawet rzeczy najbardziej zwykłe i codzienne – pisał Florenski – zawsze było szczególnym znakiem... od tego, co zwyczajne i codzienne, ciągnęły się długie korzenie ku innemu światom, ku „nowej ziemi”.*

Przeświadczenie o wzajemnym powiązaniu odległych od siebie sfer bytu, co więcej – świadomość wszechjedności, prowadziły do podstawowej dla Florenskiego koncepcji symbolu. Do opartej na nim

teorii poznania i do kształtującego całość jego życia i twórczości mistycznego „światooglądu”. Widzi on symbol jako *był, który przekracza sam siebie, jest większy od samego siebie, czyli ujawnia sobą to, czym sam nie jest i co jest większe od niego, jednakże jest przezeń istotnie objawione*. A obrazowo ujmując rzecz w metaforze: symbol to podglądanie tajemnicy.

Trudno tu się oprzeć chęci przytoczenia jeszcze innej metafory, mówiącej o sprawach bliskich tematyce symbolu. Ikone, traktując ją jako metafizyczne centrum sztuki, nazywał *oknem na wieczność*.

W tej optyce, w której całe życie świętobliwego starca było znakiem, nie sposób o jego prostocie, otwierającej dalekie perspektywy, pisać inaczej, niż zachowując najdalej posuniętą prostotę.

Tak więc w poetyce zgrzebnych opowiadań wypowiada się tu autor fundamentalnej pracy filozoficznej „Stołp i utwierdzenie istiny”, osobowość o *nadludzkiej erudycji*.

Fascynujący obraz życia i myśli Florenskiego przynosi zamykający książeczkę artykuł ks. Henryka Paprockiego. Kładzie on nacisk nie tylko na tę, przyprawiającą o zawrót głowy, intelektualną wszechstronność człowieka, który był specjalistą (docenianym nawet przez swoich wrogów) w tak różnych dziedzinach wiedzy, jak *matematyka, fizyka, filozofia, teologia, biologia, geologia, ikonografia, elektrotechnika, estetyka, archeologia, etnografia, filologia, hagiografia, poezja*.

Istotniejszy od owego fenomenu wszechstronności jest duchowy wymiar osobowości i dzieła. Misty-

czne przeżywanie świata, miejsce, jakie w nim zajmują modlitwa i idea kapłaństwa. A także teorie estetyczne głoszące, że *piękno pochodzi z kontaktu ze światem wyższym*.

Artykuł ks. Paprockiego przybliża postać autora „Soli życia” także w wymiarze historycznym. To przejmujące losy człowieka w tragicznych czasach. Ataki na jego osobę i jego myśl w latach 20. i 30.; dwa aresztowania (w 1928 i 1933 r.); zesłanie, powrót i znów wyrok na 10 lat obozu; wreszcie wyrok śmierci i rozstrzelanie w 1937 r.

Obfita, zawarta w przypisach bibliografia, rozpoczynająca się od owych ponurych lat 20., została doprowadzona do dziś, do lat 90., obejmuje więc także współczesne, zarówno rosyjskie, jak i powstające i wydawane na Zachodzie pozycje. Jest nieocenionym przeglądem recepcji pisarza i wprowadzeniem w jego twórczość.

Może się także stać zachętą do pełniejszego poznania tej twórczości, która – również ze względu na moment historycznych przemian, nie traci na aktualności.

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

ZYCIE W LITERATURZE

Marcel Reich-Ranicki
Mein Leben

Deutsche Verlags-Anstalt,
Stuttgart 1999

Marcel Reich-Ranicki jest postacią bardzo znaną w Niemczech. Każdy, kto kiedykolwiek czytał

recenzje, noty o książkach czy wywiady z pisarzami w dziale literackim „Die Zeit” czy „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, spotkał się z jego nazwiskiem i piórem. Jako krytyk literacki jest autorytetem. Jego opinie mają moc wyroku: pochlebne zdanie może wpłynąć na przyszłą karierę autora, opinia negatywna – zaważyć na poczytności książki. Sam Reich-Ranicki nie paraf się dotąd czynnym uprawianiem literatury, dopiero w wieku 80 lat postanowił opowiedzieć o swoim życiu w autobiografii „Mein Leben”, która stała się bestsellerem na rynku księgarskim. Została skonstruowana chronologicznie, podzielona na części wyznaczone datami 1920–1938, 1938–1944, 1944–1958, 1958–1973 i 1973–1999. Z pozoru beznamiętna opowieść, wypełniona faktami, po zanurzeniu się w jej klimat, okazuje się wciągającą jak rwąca powieść, zwłaszcza że życie autora naznaczone historią, obfitowało w niezwykle wypadki i zawirowania.

Książka została już przetłumaczona na język polski (nosi tytuł: „Moje życie”), ale dla tych, którzy jej nie znają, pozwolę sobie na dłuższe streszczenie. W 1958 r. w trakcie spotkania pisarzy „Grupy 47” autor w rozmowie z Günterem Grassem stwierdził: *Jestem w połowie Polakiem, w połowie Niemcem, a całkowicie Żydem*. (Choć do dziś nie jest całkowicie przekonany, czy rzeczywiście jest nim w pełni). Urodził się w 1920 r. we Włocławku. Jego ojciec pochodził z rodziny kupieckiej, matka była córką ubogiego rabina, jej przodkowie zajmowali się bardziej działalnością prawniczą niż

teologiczną. Dom rodzinny podtrzymywał tradycje (np. Marcel przystąpił do bar micwy), ale nie przejawiano ani gorliwości religijnej, ani szczególnego przywiązania do zwyczajów np. kulinarnych. Ojciec prowadził firmy handlowe ze zmiennym szczęściem, matka Ignęła do kultury niemieckiej, cytowała poetów, powtarzała synowi, że urodził się w tym samym dniu co Goethe. Marzyła o wyjeździe z prowincjonalnego miasteczka do metropolii (dla niej był nią Berlin). Marcel miał jeszcze dwójkę starszego rodzeństwa (siostrę Gerde, która przeżyła wojnę w Anglii i brata Herberta, dentystę, który zginął w ostatnich dniach okupacji). Cała jego edukacja, a także lata młodości upłynęły w atmosferze przesyconej duchem niemieckości. Najpierw uczył się w ewangelickiej szkole podstawowej; następnie matka wysłała go do swojego brata do Berlina, gdzie trafił do szkoły w Charlottenburgu, a następnie Siemensgymnasium i Fichtegymnasium, w których dotrwał do matury w 1938 r. Do ujawnienia zdolności humanistycznych zmusiła go sytuacja społeczna – koledzy nie akceptowali go, bo nie należał do ich grona, więc aby zyskać życzliwość otoczenia, był najbardziej czytany i najlepszym uczniem z języka niemieckiego w klasie. Uwielbiał niemieckich klasyków, teatr i koncerty (żeby móc kupić najtańsze bilety, chwycił się dorywczych prac). Wraz z wchodzeniem w dorosłość wzrastało w nim i jego najbliższych poczucie zagrożenia (Żydzi byli prześladowani, wybierali emigrację, z trwogą myśleli o przyszłości). W paździer-

niku 1938 r. Marcel Reich wraz z 18 tys. Żydów znalazł się w transporcie osób deportowanych do Polski.

W Warszawie, gdzie znalazła się jego rodzina, nie miał żadnego zajęcia. O utrzymanie troszczył się brat, który prowadził gabinet stomatologiczny, a Marcel próbował udzielać korepetycji. Szybko jednak okazało się, że bezpieczna przystań była nietrwała. Wybuch wojny i klęska kampanii wrześniowej zmusiły braci do ewakuacji na wschód. Dotarli na wieś, gdzieś za Bug. Po 17 września zdecydowali, że dalsza ucieczka w kleszczach między armią niemiecką a sowiecką nie ma sensu. Wrócili na piechotę do Warszawy, gdzie we własnym mieszkaniu odnaleźli załęcznionych rodziców.

Niebawem sytuacja ludności żydowskiej zaczęła się pogarszać – nakazano przeprowadzkę do getta. Rodzina Marcela Reicha żyła początkowo w miarę godziwie. Brat dobrze zarabiał, Marcel podjął pracę urzędnika w Judenracie (był bliskim współpracownikiem Adama Czerniakowa). Wiosną 1942 r. pojawiły się pierwsze plotki o transportach Żydów do gazu. Pierwszą wielką akcją zorganizowaną 22 czerwca – Marcel Reich był protokolantem tego rozkazu. Tej samej nocy Adam Czerniakow popełnił samobójstwo. Od tej pory wywózki z Umschlagplatzu stały się zjawiskiem codziennym. Marcel Reich i jego narzeczona (a później żona) Teofila Langnas otrzymali „numery życia”, w selekcji zostali skierowani na prawo. Ich bliscy odchodzili po kolei. Ojciec Tosi – powiesił się, matkę wywieziono – nie zobaczyły się więcej.

Pejcz SS-mana wskazał rodzicom Marcela kierunek – na lewo. Sąsiad z żydowskiej milicji dał im chleb na drogę i odprowadził do drzwi wagonu. Getto zostało skazane na zagładę.

Marcel i Tosia ukrywali się w domu przy Miłej 18. Trwały przygotowania do powstania, a oni postanowili uciec z getta – uznali, że to ich jedyna nadzieja na ocalenie. Zrealizowali swój zamiar 3 lutego 1943 r. Przedostali się na aryjską stronę, zatrzymani przez granatową policję, cudem zostali puszczeni wolno, nocowali krótko u robotniczej rodziny na Woli (zapłacili za kryjówkę). Potem robotnik Antek umieścił ich na Pradze u swojego brata, Bolka, zecera. Tam u dobrych ludzi, którzy dla własnego bezpieczeństwa podpisali Volkslistę, przeżyli rok – wyszli z kryjówki w styczniu 1944 r.

Poszli w kierunku Lublina. Tam zgłosili się do wojska. W polskiej armii – Marcel i Tosia znaleźli się w komórce zajmującej się cenzurą listów żołnierzy. W styczniu 1945 r. ich działalność przybrała poważniejszy charakter: Marcel Reich zakładał filię cenzury w Katowicach. Niedługo potem zainteresował się nim major z Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego. Potrzebowano ludzi, bez przeszłości związanej z AK, do zadań specjalnych. Delegowano go do Berlina; z polskiej misji wojskowej wysyłał poufne informacje. Po 3 miesiącach wrócił. Wstąpił do PPR. W następną podróż został wysłany przez Ministerstwo Bezpieczeństwa i MSZ do Londynu. Otrzymał stanowisko konsula – nadal pracował w podwójnym cha-

rakterze. Był wysokim urzędnikiem i agentem. Uważał, że w służbie konsularnej nie ma nic zabawnego ani zajmującego. Aby być bardziej wiarygodny dla polskich klientów, zmienił nazwisko na polskobrzmiące – Ranicki. Po latach cierpień korzystali ze swojej uprzywilejowanej pozycji – mieli wyposażone mieszkanie, samochód, sporo podróżowali. Londyn w porównaniu z powojenną Warszawą był miastem luksusu. W 1948 r. urodził im się syn. Niedługo mieli wracać do Warszawy. Marcel Reich-Ranicki starał się być lojalny wobec pracodawców – myśl o wybraniu azylu politycznego wydawała mu się niedorzeczna. Po powrocie – został aresztowany (zarzut: wróg ideologiczny). Wypuszczono go po 2 tygodniach. Wtedy wiedział już, że musi szukać innego miejsca zamieszkania, innego zawodu, żeby zapewnić spokój sobie i swojej rodzinie.

Jeszcze przez 10 lat tułali się po różnych polskich instytucjach – Tosia dostała najpierw nieciekawą posadę w radiu, potem w Instytucie Spraw Międzynarodowych, Marcel Reich-Ranicki próbował pisać o literaturze NRD, dzięki koneksjom partyjno-żydowskim dostał etat kierownika działu literatury niemieckiej w „Czytelniku” (w latach 1953–1954 miał zakaz druku), jednak wszystkie te zajęcia pozwalały zaledwiec na skromną egzystencję. W 1956 r., po dojściu do władzy Gomułki, na krótko uwierzono w politykę odwilży. Dla krytyka otworzyła się furtka wyjazdu na Zachód i poznania osobiście ludzi „za żelaznej kurtyny”. W 1957 r. odbył podróż po Niemczech – od

Hamburga, przez Kolonię, Frankfurt aż po Monachium – ta trasa i spotkania z Siegfriedem Lenzem, Heinrichem Böblem, Hansem Wernerem Richterem – utwierdziły go w przekonaniu, że nadeszła pora, aby opuścić Polskę i komunistyczny świat. W 1958 r. wyemigrował na stałe do RFN.

Tam powoli, tekst po tekście, krok po kroku, budował na nowo swoje życie, pisał dla gazet, pracował dla radia, wreszcie doszedł do audycji „Przy literackiej kawie”. W jego artykułach, a potem i książkach, pojawiały się wszystkie znaczące nazwiska współczesnej literatury niemieckojęzycznej: ród Mannów, Arnold Zweig, Hermann Hesse, Robert Musil, Max Frisch, Friedrich Dürrenmatt, Peter Handke i oczywiście Günter Grass. Przy uprawianiu swego rzemiosła Marcel Reich-Ranicki zawsze był wierny sprawdzonej maksymie: „Bez miłości do literatury nie ma żadnej krytyki”.

Na polu krytyki literackiej zasługi Reicha-Ranickiego są trudne do przecenienia. Jest postacią wybitną, a poważanie, jakie okazuje mu czytająca publiczność, wskazuje na to, że rzadko myli się w ocenach. Ale skoro mamy przed oczami jego biografię, warto odnieść się do jego osobistych wyborów.

Specyficzna mieszanina elementów żydowskich, niemieckich i polskich zaowocowała w jego przypadku głębokim wewnętrznym dystansem do każdego z nich. Od Żydów odseparował go ateizm. Przysłowie mówi, że Żyd może żyć z albo przeciw Bogu, ale nigdy bez Niego. Marcel Reich-Ranicki jest żywym

dowodem nieprawdziwości tego powiedzenia – Bóg nie był dla niego wyobraźnym bytem.

Z Polakami nigdy nie łączyły go więzi przyjaźni – z zachwytem słuchał muzyki Chopina, cenił poczę Skamandrytów, opowiadania Iwaszkiewicza, wiersze Tuwima. Lecz ludzie nie byli mu bliscy, w latach wojny zetknął się z życiem w chłopskiej chałupie i robotniczym domku i z tych doświadczeń wysnuł niesprawiedliwie uogólniający wniosek, że Polaków cechuje proste myślenie, brak potrzeb duchowych i nadmierna skłonność do wódki. Rzeczywiście, mimo znajomości języka od rozumienia polskich spraw dzieliła go przepaść – przystąpił do pracy w tajnych służbach bez większych oporów i wyrzutów sumienia, traktując ten epizod jako konieczność. Zarabianie pieniędzy było celem samym w sobie.

Wreszcie wybrał Niemcy jako kraj osiedlenia ze względu na sentymenty literackie niedosłego germanisty (Marcel Reich-Ranicki nigdy nie podjął studiów, ale gdyby miał wybrać kierunek, pewnie byłaby nim filologia germańska). Jednak życie społeczeństwa niemieckiego (koncepcja antynazistowskiego wychowania w RFN i indoktrynacja komunistyczna w NRD, nierówności gospodarczego rozwoju, zjednoczenie w 1989 r.) nie mieściło się w sferze jego zainteresowań, o tych sprawach w ogóle nie pisze, choć był przecież naocznym świadkiem współczesnej historii Niemiec. Jedyne polityczny fakt godny wg niego odnotowania to hołd ofiarom złożony pod Pomnikiem Warszawskiego Getta przez Willy Brandta. Natural-

nie, dla autora wspomnień Holocaust był zbrodnią nie dającą się porównać z żadną inną, nawet z okrucieństwem łagrów. Tamten gest, klęczącego kanclerza, miał dla Marcela Reicha-Ranickiego głębszą wymowę niż próba odkupienia win przez wybudowanie pomnika pomordowanym Żydom w centrum Berlina.

Autor wspomnień jest także asceetyczny w opisach życia rodzinnego. Nie ujawnia swoich stanów emocjonalnych, uczuć do żony i syna (książka jest im obojgu dedykowana, obecnie dorosły syn jest profesorem matematyki w Edynburgu), nie sugeruje, że kierował się w życiu dobrem bliskich. Stwierdza, nie bez racji: *Wohin ich kam, da war deutsche Literatur* (tam, dokąd szedłem, była niemiecka literatura). A zatem ona właśnie, niemiecka literatura, była jego busolą, nadzieją, przyszłością. Tej gałęzi sztuki poświęcił całe życie, odwzajemniła mu się honorowym miejscem na niemieckim literackim Parnasie.

Anna Pietrzak

GENERACJA FILOZOFII

Barbara Skarga *O filozofię bać się nie musimy*

Wyd. Naukowe PWN,
Warszawa 1999, ss. 337

Autentyczni myśliciele, a więc ci, których myślenie jest wolne od tymczasowości, uniwersalne, bezin-

teresowne, rozważająco-kontemplujące, są dziś ze wszech miar nie na czasie. A filozof, który szuka prawdy, pyta o rzeczywistość jako taką, o sens, cel, tożsamość człowieka, naraża się na śmieszność i bywa traktowany jako zabytek minionych czasów. Sama filozofia zaś uchodzi za coś egzotycznego (im dziwniejsza, tym lepsza!). Wielu jest przekonanych o jej bezużyteczności. Należą do nich również osoby filozoficznie wykształcone, które, o ironio!, na uniwersytetach uczą studentów „myślenia filozoficznego”. Przy różnych okazjach bez zażenowania publicznie manifestują swoją niechęć do niej i głoszą konieczność zastąpienia jej literaturą (względnie poezją), naukami politycznymi lub socjologią. Zbyteczne dodawać, że Barbara Skarga do tych filozofów nie należy.

„O filozofię bać się nie musimy” to ułożony w pięć części zbiór 26 tekstów o różnorodnej treści. Teksty te są, *mimo bogactwa i rozmaitości przedmiotów, wokół jednej sprawy rozkręcone* – jak zauważył Leszek Kołakowski w poprzedzającej zbiór „Zachęcie do czytania rozpraw...” Wszystkie wyrażają pochwałę uczciwości intelektualnej, tęsknotę za autentycznym człowiekiem i lepszym światem.

Część pierwsza książki najmocniej łączy się z filozofią. Dotyka samego jej rdzenia: rozumu i myślenia i wydaje mi się najciekawsza. Autorka zdecydowanie staje po stronie metafizyki i rzetelnego myślenia filozoficznego. Rozprawiając się z najczęściej stawianymi zarzutami pod adresem metafizyki, dobitnie i w sposób przekonujący wyka-

zuje, że jej przedmiot nie jest pusty, że dotyczy rzeczywistości nam najbliższej, pierwszej i najważniejszej, bo warunkującej wszystko inne. A skoro tak, to zarzut, że metafizyka stawia pytania pozorne i anachroniczne, jest również bezzasadny. Metafizyka nas uszlachetnia, pomaga osiągnąć wyższy poziom świadomości, czyni nas czułymi na duchowy wymiar świata.

Zarówno nowinkarstwo, jak i wulgarny epigonizm rodzą niechęć i głęboki sprzeciw Skargi. Autorka broni twórczego procesu myślenia: *W pracy intelektualnej często coś się powtarza, ale powtarzając rozbudowuje się i przemienia*. Broni honoru autentycznego myślenia filozoficznego, myślenia w wielkim stylu, tzn. spokojnego, wytrwałego, wnikliwego i pokornego.

Żadne słowo nie trwa bez zmian, lecz zawsze przesuwają się w użyciu z pierwotnej pozycji, raczej w dół niż w górę, raczej ku gorszemu niż ku lepszemu, raczej ku zacieśnieniu niż ku rozszerzeniu treści. Autorem tych słów jest Goethe, ale równie dobrze mogłyby one wyjść spod pióra Skargi. Autorka świadoma takiego procesu w dziejach, przypomina nam o źródłowych znaczeniach pewnych pojęć (bezwstyd, wierność, cynizm...), próbuje przywrócić im pierwotny sens. Przestrzega przed złudzeniami i utopiami, przesądami i herezjami. Zawsze szuka prawdy i istoty rzeczy. A wszystko wyraża w sposób jasny i przejrzysty.

W jednym z esejów pyta o naturę rozumu – przy okazji rozprawia się ze skrajnym racjonalizmem. Istnienie naszej europejskiej cywilizacji i kultury zawdzięczamy rozumowi.

On zrodził naukę i filozofię, dzięki niemu powstały katedry, uniwersytety, cała cywilizacja techniczno-elektroniczna. Ale ten sam rozum stworzył bombę atomową, obozy koncentracyjne i komory gazowe. Pyta więc: *Dlaczego ten rozum, z którego jesteśmy dumni, nie ostrzegł nas w porę?* Otóż w naturze rozumu leży silne dążenie do podporządkowywania wszystkiego swojej władzy. Do istoty rozumu należą też trzy inne dążności: dążność do generalizacji prawd, do uprzedmiotowienia i do bycia najwyższym arbitrem w każdej kwestii. Wedle autorki skrajny racjonalizm identyfikuje rozum z nauką. Tymczasem rozum musi przetracać naukę, *być ponad nią jako krytyk i kontroler jej uzurpacji i jej słabości*. I w tym momencie Barbara Skarga oddaje z powrotem cały monopol w ręce rozumu. Rozum jest bardzo ważnym instrumentem człowieka, ale tylko instrumentem, niedoskonałym narzędziem. Człowiek nie może polegać tylko na nim. A w każdym razie powinien obwarować go dobrem. Powinien dopuścić do głosu jakąś wrażliwość, szczyptę irracjonalizmu w postaci wiary i miłości. *Wydaje się, że tylko w mądrości odnaleźć można szansę dla naszej kultury* – stwierdza autorka. I słusznie. Mądrość – zważywszy na jej wydźwięk moralny, przynajmniej w tradycji judeochrześcijańskiej – to tutaj najlepszy, najbardziej trafny termin. I jest chyba tak, że mądrość łączy w sobie te dwa wymiary: moralny i intelektualny. Jest swoistym *compositum* rozumu i miłości (w sposób konieczny implikującej dobro).

A jednak książka pozostawia pewien niedosyt.

Jesteśmy ludźmi. Od tego nie uciekniemy. Jesteśmy ludźmi – po prostu i zwyczajnie. I to jest coś dla nas najważniejszego. Dla samego naszego bycia, dla naszego ludzkiego bycia. Najważniejsze to być człowiekiem. Tylko nie do końca wiadomo, co to znaczy. Oczywiście w książce znajdziemy sporo refleksji i impresji na temat człowieka. Jednak co sprawia, że człowiek jest człowiekiem? Co jest jego istotą? Myślenie? Tworzenie? Przeżywanie i działanie według wartości? Zapytana o to autorka odpowiada: *Człowiek jest tajemnicą.* To prawda, ale to trochę jakby krótko, trochę jakby mało... Tym bardziej że na temat innego, dużo bardziej tajemniczego fenomenu powstał znakomity esej.

Czym jest zło? – Burzeniem istnienia? Przeciwnością dobra? Brakiem? Nicością? Cierpieniem? Reishi-nominaliści, analitycy języka potocznego, poeci i artyści przez swoją sztukę – wszyscy pokazują straszne oblicze zła, wskazują, gdzie i jak się ono przejawia, ale nie wyjaśniają samego zła, nie dotykają jego istoty. *Czym więc jest zło? Na to pytanie nie dają nam odpowiedzi ani jego opisy, ani język, ani sztuka, ani teorie demonologiczne. Filozoficzne próby jego uchwycenia także prowadzą na bezdroża lub wydają się niepełne, zaledwie chwytają to, czym być nie może.* Pytanie o zło nie otrzymuje satysfakcjonującej odpowiedzi. Czy wobec tego należy zamilknąć i już nigdy o tę rzeczywistość nie pytać? Żadną miarą. Zdaniem autorki dobrze się dzieje, że pytanie to pada, dobrze to o nas świadczy, gdyż jest ono wyrazem *sprzeciwu wobec zła i pragnienia*

zwycięskiej z nim walki. Trzeba próbować zrozumieć zło, trzeba zło się przeciwstawić i minimalizować je. Na przykład zło DOBREM zwyciężać. A skoro słowo to już padło, czym jest dobro? Czy jest doskonałością samoistną, czy od czegoś zależną? Czy jest coś większego od dobra? Czy dobro jest rzeczą, czy relacją między-przedmiotową? Czym jest dobroczynność? Czy można komuś racjonalnie udowodnić, że ma czynić dobrze?

Pytania, pytania, pytania... Wiele pytań. I dlatego o filozofię bać się nie musimy. Pytanie samo w sobie bowiem jest już wartością. Pobudza i dynamizuje myślenie, a więc: generuje filozofię.

Andrzej Dąbrowski SJ

TEN SAM CIĄGŁE GŁOS

Na ostrzu płomienia *Antologia czeskiej poezji* *metafizycznej*

Wybór i tłumaczenie
Andrzej Babuchowski
Wyd. „W Drodze”,
Poznań 1999, ss. 232

Na szczęście dla poetów i na szczęście dla człowieka jest jeszcze taka wspólnota, w której przechowywane są wszystkie wielkie wartości ludzkiej tradycji, wspólnota, w której można głęboko i swobodnie oddychać – to Kościół – pisał w 1940 r. Jan Zahradniček, czeski poeta, więzień polityczny w latach 1951–1960.

Zdanie to pochodzi z jego wypowiedzi zatytułowanej „O wolności poetyckiej”, która zamyka antologię czeskiej poezji metafizycznej XX w.

Zamyka antologię, ale zarazem otwiera nam, czytelnikom, perspektywę na bogactwo ziemi nieznanej, które stanowi czeska liryka inspirowana wiarą, poszukiwaniem i odczuciem transcendencji. Poezji tej przystoi miano: telluryczna, podziemna, nie tylko dlatego, że w swych wybitnych dokonaniach sięga do serca materii religijnego doświadczenia. Także dlatego, że jej twórcy skazani przez reżim komunistyczny na niebyt pisali w podziemiu, w podziemiu własnego losu i myśli, głęboko ukryci i wyobcowani z oficjalnej literatury i zlaicyzowanego społeczeństwa. Wcześniej natomiast, przed 1938 r., obojętność a nawet wrogość w stosunku do religii i rodząca się „kultura proletariacka” spychały poezję religijną na boczny tor literatury czeskiej.

Okazuje się jednak, że tradycyjne postrzeganie kultury i literatury czeskiej jako zdesakralizowanej i odległej od wszelkiej metafizyki jest jednym z mylnych stereotypów. Nurt poezji religijnej, lub odosobnione manifestacje poetyckie w duchu religijnym twórców programowo odległych od wiary, płynął wartko już w XIX w. i tak jest do dzisiaj.

Przyczyny polaryzacji postaw w kulturze i literaturze wynikają z uwarunkowań historii Czech, z procesu poszukiwania tożsamości w skomplikowanej rzeczywistości kulturowej państwa Habsburgów, a wreszcie z sytuacji wyznaniowej społeczeństwa, które Biała Góra podzieliła skutecznie i na długo.

Głęboka awersja, wręcz pogarda dla epoki baroku i potrydenckiego katolicyzmu musiała prowadzić do sekularyzacji i pragnienia budowy świeckiej republiki, co w latach komunizmu owocowało ateizmem praktycznym i pustką duchową. Istnienia i miejsca czeskiej poezji religijnej nie można zrozumieć bez odniesienia do tych faktów.

A jednak obok laickich mityngów i pochodów pierwszomajowych na przełomie wieków odbywały się pielgrzymki do miejsc kultu maryjnego i kultu Jana Nepomucena. Hasła „Precz od Rzymu” i niszczeniu pomników czeskich świętych oraz kolumny maryjnej w Pradze, co stało się jednym z ideowych symboli powstałej Republiki Czeskiej, towarzyszą po 1945 r. inne symbole: postacie nieustraszonych biskupów praskich Josefa Berana i Františka Tomaška.

W społecznej podświadomości tkwiła prawda, że Czechy są „Królestwem Bożym”, co wynikało zarówno z barokowej tradycji katolickiej, jak i z dziedzictwa Braci Czeskich. Dawali jej świadectwo twórcy jakże dalecy od wszelkiej konfesji. Liberał Jan Neruda pisze „Śpiewy wielkopiątkowe”, František Čelakovský – utwór „Bądź wola Twoja”, Antonín Macek, redaktor „Rudeho Prava”, pisze pod koniec życia utwór „Trzy godziny” – modlitwy porównywane do dzieła Charlesa Péguy. Antyklerykalny prześmiewca Karel Havlíček umiera opatrzony świętymi sakramentami. Obok nich i innych wielkich twórców zaprowadzających laicki humanizm, trwali poeci, dla których katolicyzm, wiara były wiodącym przestaniem.

Nie byli oni zjawiskiem odosobnionym, wyjątkowym, następowali fala za falą, pokolenie za pokoleniem, będąc równorzędnymi partnerami dla pisarzy lewicy kulturalnej. Ze starszych, piszących jeszcze w Pierwszej Republice można wymienić Jakuba Demla, Jaroslava Durycha, Bohuslava Reyneka; nieco młodszych: Joseva Knapa, Jana Zahradnička, Vladimira Vokolka, Ivana Slavika, Ivana Diviša; potem następują ci, których dosięgnęła czerwona rzeczywistość: Pavel Švanda, Zbynek Hejda, Karel Křepelka, Václav Vokolek, Miloš Doležal... A przecież to tylko przedstawiciele tych najlepszych.

„Te Deum” w katedrze św. Wita i Wacława towarzyszące zaprzysiężeniu prezydenta Havla stanowiło także znak powrotu do tradycji wiary. Nie oznacza to jednak, że powrót ten był jednoznaczny i powszechny. I nie przewodziła mu poezja. To ona właśnie, poezja metafizyczna, musi zaistnieć na nowo w społeczeństwie – uważa autor wprowadzenia do „Antologii”, poeta Ivan Slavik. Dostrzega także niebezpieczeństwa, które podobnie jak w Polsce, kładą się cieniem na kolejnych latach wolności: *Dziś kaftan bezpieczeństwa został już wprawdzie zdjęty, lecz pojawiły się nowe zagrożenia, wcale nie mniejsze: upajanie się nieograniczoną wolnością, negowanie wszelkich reguł, zachłanne korzystanie z dóbr doczesnych, odrzucanie tradycji, a zwłaszcza – jakże często się to powtarza! – tradycji chrześcijańskiej.*

Antologia zawiera utwory 48 poetów reprezentujących kilka poko-

leń – od urodzonych przed 1895 r. po żyjących współcześnie. Wszyscy, z wyjątkiem Jana Zahradnička, którego tomik wierszy wydał w 1992 r. IW Pax, nie są znani polskiemu czytelnikowi. Tym większa zasługa Andrzeja Babuchowskiego, redaktora „Gościa Niedzielnego”, którego inicjatywa i praca – dokonał wyboru i tłumaczenia utworów – pozwala spotkać i uchylić kapelusza przed niespodziewanym i wybitnym zjawiskiem poetyckim. Daje ono świadectwo – jak pisze Ivan Slavik – że *Jezus Chrystus, Matka Boska czy Kościół nie są jedynie chimerami, lecz duchową rzeczywistością i że istnieją teksty poetyckie, które ją wyznają.*

Andrzej Datko

KAWAŁEK TORTU

Alfred J. Ayer
*Filozofia
w XX wieku*

przeł. Tadeusz Baszniak,
przejrzał i wstępem opatrzył
Bohdan Chwedeńczuk,
Wyd. Naukowe PWN,
Warszawa 2000, ss. XXVI, 357

Książka, o której spróbuję opowiedzieć, jest historią filozofii. Jest próbą opowieści (a właściwie, na co będę zwracał uwagę później, fragmentem opowieści) o tym, czym była filozofia XX w. W ramach tego gatunku stanowi dość specyficzną pozycję. Dołożę starań, aby pokazać odcienie jej wyjątkowości.

Autor – Alfred Jules Ayer, nieżyjący od jedenastu lat, jest jednym z bardziej znanych myślicieli z kręgu filozofii anglosaskiej – jest więc filozofem. Otóż nieczęsto zdarza się, żeby historie filozofii pisali filozofowie. Można twierdzić, że „Metafizyka” Arystotelesa była pierwszą historią filozofii, można, a nawet należy przywołać „Wykłady z historii filozofii” Hegla, od którego nauczyliśmy się patrzeć na historię filozofii jako na ciąg procesów prowadzących od zarania myśli ludzkiej do teraz, można wreszcie przypomnieć Russella i jego „A History of Western Philosophy”, której kontynuacją, według pierwotnego założenia autora, miała być omawiana pozycja. Zapewne znajdują się i tacy, którzy za Ricoeurem powtórzą: *i już filozofuje ten, kto się zajmuje historią filozofii*. To wszystko jednak w niczym nie zmienia dwóch faktów. Po pierwsze: ten, kto jest historykiem filozofii, niekoniecznie i nie zawsze jest filozofem. Po drugie: historie filozofii pisane przez filozofów należą do rzadkości.

Zwraca na to uwagę we wstępie do książki Bohdan Chwedeńczuk. Stosunek Ayera do materiału, z którym się zмага jako autor „Filozofii w XX wieku” określa jako *podejście filozofa* (s. IX). Owo podejście sprawia, że książka żyje. Jest bowiem tak, że historyk filozofii i filozof pisząc o tym samym – a więc znajdując się w tym samym miejscu – tak naprawdę znajdują się zupełnie gdzie indziej. Otóż historyk znajduje się według Chwedeńczuka w *muzeum* – zajmuje się katalogowaniem eksponatów. Układa w równe tabele rozmaitych nieboszczyków

– zmarłych tak dawno, że wierzyć się nie chce, iż kiedykolwiek byli żywi. Natomiast filozof w tej samej chwili znajduje się *na rynku* – to, czym się zajmując, drży i wibruje – żyje. Filozofowie *biorą bowiem swój materiał, czyli zagadnienia filozoficzne, i ich rozwiązania, za przedmiot bezpośrednich dociekań, traktując je jako żywe propozycje badawcze, rozpatrują je ze względu na ich wartości poznawcze, ujmują je jako ogniwą rozpostartego w czasie łańcucha poszukiwań* (s. IX).

Ayer pisze o ludziach, których znał osobiście, z którymi spierał się, bądź wspólnie dokonywał nowych odkryć. Ci, o których pisze, stanowili treść jego życia. Dlatego niejednokrotnie pojawiają się w „Filozofii w XX wieku” wątki silnie osobiste. Na pewno należą do nich wybuchy entuzjazmu towarzyszące opisom działalności Koła Wiedeńskiego. Mamy wszak do czynienia z opowieścią człowieka, który jest jednocześnie jednym z bohaterów przedstawianej historii. Stoi przed nami nie tylko naoczny świadek, ale i uczestnik tych wydarzeń. Dzięki temu, oprócz relacji poglądów myślicieli skupionych wokół Koła, otrzymujemy możliwość zrozumienia klimatu, w którym dokonywała się wówczas filozofia.

Historyk filozof przystępuje do dzieła, bo jest pewien problem, pisze na s. XI wstępu Chwedeńczuk. Rzeczywiście jest tak, że każda kolejna myśl, którą spotyka na swej drodze Ayer (a wraz z nim i my – wszak jest naszym przewodnikiem), jest dla niego problemem. Znaczy to, że wytożenie poglądów danego myśliciela, do czego ograniczają się

zazwyczaj historie filozofii, przestaje wystarczać. Ayer narzuca sobie obowiązek przemyślenia opisywanych poglądów, a w konsekwencji wejścia z nimi w dialog. Autor stawia trudne pytania i próbuje rekonstruować odpowiedzi na nie. Usiłuje wykazać błędy i nieścisłości poszczególnych koncepcji. Być może konsekwencją takiego – poważnego – podejścia do swojego zadania jest coś, co mógłbym określić jako fragmentaryczność opisu. Otóż Ayer zazwyczaj nie wyklada systematycznie całokształtu poglądów danego myśliciela. Raczej dąży do przedstawienia pewnych problemów, które uznaje za istotne: problemu percepcji, istnienia świata zewnętrznego i przedmiotów fizycznych, problemu istnienia innych umysłów czy zagadnień etycznych. Zapewne inna metoda wykładu przedstawiałaby przemyślenia poszczególnych filozofów w sposób bardziej wyczerpujący, ale uniemożliwiłaby to, co dzieje się w tej książce – wydobyć problemów i podjęcie z nimi dialogu. Mówiąc inaczej, uniemożliwiłaby to, dzięki czemu „Filozofia w XX wieku” żyje.

Trzeba zatem postawić pytanie, o których losach opowiada „Filozofia w XX wieku”, jaka jest filozofia, którą spotykamy w tej książce. Na to pytanie szczerzej odpowiedzi udziela sam Ayer w przedmowie: *Książka ta jest poświęcona w głównej mierze przedstawicielom dwóch szkół, do których mam osobiste predylekcje: amerykańskim pragmatystom (...) oraz kierunkowi niezbyt ściśle określanemu mianem ruchu analitycznego* (s. 4). Zdaniem autora

to właśnie na tych drogach myślenia dokonało się to, co w myśli XX w. było najważniejsze. Deklarację zawartą w jednym z pierwszych zdań przedmowy: *Miałbym wspominać o rzeszy filozofów, którzy wnieśli jakikolwiek wkład do tej dziedziny i poświęcać każdemu z nich zaledwie kilka wierszy, zajmując się nieco bardziej wnikliwie działalnością stosunkowo niewielu wybitnych filozofów* (s. 3) można zrozumieć także w ten sposób, że poza tym, co opisane w „Filozofii w XX wieku” nic ważnego się w filozofii nie dokonało.

Jak wygląda zatem lista nieobecności? Otóż próżno u Ayera szukać filozofów o inspiracjach religijnych. Ani słowem nie wspomina o Mounierze, Marcelu, Levinasie, Buberze czy Rosenzweigu. Kto swoją wiedzę o filozofii XX w. oprze wyłącznie na omawianej pozycji, dojdzie niezawodnie do wniosku, iż tomizm był w tym stuleciu filozofią nieistniejącą. Bergsonowi poświęca autor dokładnie dwa zdania. Pamiętać jednak należy, iż na młodego Ayera ogromny wpływ wywarło Koło Wiedeńskie, które programowo odrzucało metafizykę. Ayer zdaje sobie sprawę z istnienia przywołanych przeze mnie myślicieli – po prostu nie uważa ich za filozofów. Chcąc, jak sądzę nieskutecznie, uniknąć zarzutu, iż pomija dorobek XX-wiecznych metafizyków, decyduje się na opisanie poglądów Robina George’a Collingwooda.

Rozmiary listy nieobecności zdają się dyskwalifikować „Filozofię w XX wieku” jako historię filozofii minionego stulecia. Tak byłoby, gdybyśmy zażądali od tej książki

całej prawdy o dwudziestowiecznej filozofii. Moim zdaniem nie mamy prawa tego robić. Otóż to, co otrzymujemy, to kawałek tortu, jakim jest filozofia ostatnich stu lat. Kawałek podany przez znawcę – kogoś doskonale zorientowanego w strukturze tego właśnie kawałka, kogoś, kto brał udział w jego wypiekanu. Kawałek podany przez znawcę, a zatem podany w sposób właściwy – ułatwiający rozkoszowanie się jego smakiem, uwypuklający to, co uwypuklić należy. Nie powinniśmy zmuszać tego kogoś, by podawał nam inny kawałek – taki, o którym wie niewiele, a więc nie potrafi nam pomóc. Kto ma apetyt na więcej, powinien poszukać innych przewodników.

Dlatego nie będę czynił Ayerowi zarzutu z powodu nieobecnych w jego książce – natomiast czynię mu zarzut z powodu tych, którzy są obecni w sposób niewłaściwy. *Postanowiłem wybrać Robina George'a Collingwooda jako metafizyka, którego poglądy mogę objaśnić w sposób najbardziej życzliwy* – pisze Ayer na s. 4. Nie rozumiem więc, po co pisze o tych myślicielach, których poglądów w sposób życzliwy przedstawić najwyraźniej nie może. Zdecydowanie najsłabszą częścią książki jest moim zdaniem rozdział VIII „Fenomenologia i egzystencjalizm”. Choć Merleau-Ponty zostaje potraktowany dość poważnie, to na pewno nie da się tego powiedzieć na temat uwag dotyczących Husserla, Heideggera czy Sartre'a. Autor rekonstruuje ich poglądy niezwykle pobieżnie, a ogranicza się głównie do uwag krytycznych, przy czym przesłanka-

mi są nie tyle niedostatki w argumentacji wymienionych filozofów, ile raczej niechęć Ayera do prezentowanego przez nich sposobu filozofowania.

Wszystko to nie zmienia jednak faktu, iż „Filozofia w XX wieku” w tym, czemu istotnie jest poświęcona, a mianowicie *przedstawicielom dwóch szkół, do których mam osobiste predylekcje: amerykańskim pragmatystom (...) oraz kierunkowi niezbyt ściśle określanemu mianem ruchu analitycznego* (s. 4), jest dobra. Wykład jest raczej jasny, a próby dialogu autora z argumentacją myślicieli, o których pisze, pomagają przybliżyć czytelnikowi, o co w tym wszystkim chodzi.

Jakub Mach

Z życia Kościoła

Rosyjski Kościół Prawosławny o dialogu z nieprawosławnymi

Ostatnimi czasy wiele dyskutowano nt. dokumentu Kongregacji Nauki Wiary „Dominus Iesus”, który został ogłoszony 6 sierpnia ub.r. Jednocześnie obradujący w Moskwie w dniach 13–16 sierpnia ub.r. Jubileuszowy Sobór Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego wydał m.in. dokument pt. „Podstawowe zasady dotyczące stosunku Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego do nieprawosławnych” („Osnovnye principy otnošenija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi k inoslawiju”), który zredagowała Synodalna Komisja Teologiczna. Do tegoż dokumentu został dodany załącznik, opisujący pokrótce historię i charakterystykę dialogów teologicznych Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (RKP) z chrześcijanami nieprawosławnymi. W drugiej części tego załącznika mowa jest o uczestnictwie w międzynarodowych organizacjach chrześcijańskich i dialogach z tzw. ruchami ekumenicznymi. Wreszcie Jubileuszowy Sobór Biskupów RKP wydał ustalenie, na mocy którego powyższy dokument został uznany za oficjalny. W kontaktach z nieprawosławnymi Sobór polecił kierować się zawartymi w nim zasadami. Polecono również wysłać niniejszy dokument do seminariów duchownych Patriarchatu Moskiewskiego, aby stał się przedmiotem studiów.

Jedność Kościoła i grzech ludzkich podziałów

Już na samym początku w dokumencie stwierdza się, że *Kościół prawosławny jest prawdziwym Kościołem Chrystusa, założonym przez samego Pana i Zbawiciela naszego, Kościół umocniony i wypełniony Duchem Świętym, Kościół, o którym sam Zbawiciel powiedział: „Założę Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16,18). On jest jedynym, świętym, powszechnym i apostołskim Kościołem, depozytariuszem i dawcą świętych sakramentów w całym świecie, „filarem i podporą prawdy” (1 Tm 3,15). On ponosi pełną odpowiedzialność za rozszerzanie Prawdy Chrystusowej Ewangelii tak samo jak i ma pełnię władzy świadczyć „o wierze raz tylko przekazanej świętym” (Jud 3) (1.1).* Dokument przypomina, że wschodni patriarchowie

prawosławni w ubiegłym stuleciu nauczali, że *Kościół nie może pomylić się ani zbłądzić, ani orzekać kłamstwa zamiast prawdy: albowiem Duch Święty, zawsze działający przez prawowiernych ojców i nauczycieli Kościoła, osłania ich przed wszelkim zbłądzeniem* (1.6). Dokument, nawiązując do apostołskości Kościoła, podkreśla, że wierni są zobowiązani do posłuszeństwa wobec swoich hierarchów. W przeciwnym razie następuje odłączenie się od Ducha Świętego oraz samego Chrystusa: *Tam, gdzie będzie biskup, tam winien być i lud. Tam również, gdzie jest Jezus Chrystus, tam jest i Kościół powszechny (Ignacy z Antiochii)* (1.9). Wskazano jednak, że mimo odłączenia się od Kościoła, chrześcijanin raz ochrzczony nie może zostać ochrzczony ponownie, *bo i odłączony zachowuje „pieczęć” przynależności do ludu Bożego* (1.11). Następnie dokument opisuje pokrótce historię podziałów chrześcijaństwa, wyliczając Kościoły, które odłączyły się od Kościoła prawosławnego: starożytne Kościoły wschodnie, Kościół rzymski, a także niektóre lokalne Kościoły prawosławne (1.13). Te błędy i herezje odłączonych chrześcijan jawią się jako następstwa egoistycznej, upartej postawy. Każda schizma i podział oddzielają odłączającą się wspólnotę od *pełni kościelnej* (1.14). Z drugiej strony *Kościół prawosławny przez usta świętych ojców twierdzi, że zbawienie może dokonać się tylko w Kościele Chrystusowym*. Nie oznacza to jednak, że poza Kościołem prawosławnym nie działa łaska Boża. Dlatego np. raz prawidłowo ochrzczonych Kościół prawosławny nie chrzci ponownie. Choć nastąpiło rozdarcie jedności wśród chrześcijan, istnieje *jakaś niepełna wspólnota* między nimi (1.15). Kościół prawosławny różnicuje wyznania chrześcijańskie, a podstawowym kryterium jest stopień zachowania nieskazitelnej wiary oraz ustroju Kościoła, a także norm dotyczących życia duchowego. Z drugiej strony Kościół prawosławny nie pretenduje do orzekania o innym Kościele, w jakiej mierze zachował on depozyt wiary i w jakiej mierze działa w nim łaska Boża, pozostawiając ów sąd samemu Bogu (1.17). Jednak autorzy dokumentu podkreślają w tym miejscu, że *Kościół prawosławny jest prawdziwym Kościołem, w którym bez uszczerbku jest przechowywana Święta Tradycja i pełnia zbawiennej łaski Bożej. Zachował on w całości i czystości świętą sukcesję apostołów i świętych ojców* (1.18). Autorzy dokumentu ostrzegają przed pokusą idealizowania Kościoła prawosławnego oraz ignorowania niedostatków i niepowodzeń mających miejsce w jego historii. *Wzór duchowej samokrytyki dają przede wszystkim wielcy ojcowie Kościoła. (...) Kościół prawosławny pokornie świadcząc o tym, że przechowuje prawdę, jednocześnie pamięta o wszystkich historycznych zaistniałych zgorszeniach* (1.19).

Dialog z Kościołami nieprawosławnymi

Kościół prawosławny przyznaje, iż konieczne jest przywrócenie jedności wszystkich chrześcijan. Jedynym modelem przywrócenia tej jedności jest powrót na łono jednego, świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła. Wszystkie inne modele są nie do przyjęcia przez Kościół prawosławny (2.3). W tym modelu nie chodzi o przywrócenie utraconej jedności Kościoła, ale o ujawnienie jedności, która wciąż istnieje. Model ten nawiązuje do reformacyjnej nauki nt. Kościoła niewidzialnego (2.4). *Kościół prawosławny nie może uznać „równości denominacji”*. Dlatego różnice dogmatyczne powinny być przezwyciężane, nie powinno się ich omijać. A zatem droga do jedności to *droga pokuty, nawrócenia i odnowienia* (2.7). Jedność Kościoła wyraża się także we wspólnotcie sakramentalnej. Kościół prawosławny opowiada się przeciwko praktyce tzw. interkomunii, czyli udzielania sakramentów, a zwłaszcza Eucharystii, nieprawosławnym (2.12). Dokument stwierdza również, że *powrót do jedności w wierze i miłości może przyjść tylko z góry jako dar wszechmogącego Boga* (2.13). Następnie dokument nawiązuje do obrad III Przesoborowej Panprawosławnej Konsultacji (1986), która orzekła m.in., że *Kościół prawosławny jest głęboko przekonany (...), że [jest] depozytariuszem i świadkiem wiary i Tradycji jednego, świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła. Mocno wierzy, że zajmuje on centralne miejsce w dziele odnowy jedności chrześcijan we współczesnym świecie* (3.1). Każdy prawosławny chrześcijanin jest zobowiązany do świadczenia o swojej wierze wobec nieprawosławnych. Prawosławni chrześcijanie powinni mieć świadomość tego, że ich wiara ma charakter powszechny, uniwersalny (3.2).

RKP prowadzi dialog teologiczny z Kościołami nieprawosławnymi od ponad dwóch wieków. Dokument stwierdza, że zadaniem dialogu teologicznego jest objaśnienie nieprawosławnym partnerom eklesjologicznej samoświadomości Kościoła prawosławnego, podstawy nauczania wiary prawosławnej, ustroju kanonicznego i duchowej tradycji, burzenie istniejących stereotypów (4.2). Przedstawiciele RKP prowadzą dialog z Kościołami nieprawosławnymi, opierając się na tradycji apostołskiej i Ojców Kościoła, tradycji pierwszych siedmiu Soborów ekumenicznych, a także soborów lokalnych. Przy tej okazji wykluczone są wszelkie dogmatyczne ustępstwa czy kompromisy w wierze. Co więcej, żaden dokument czy inne uzgodnienie osiągnięte w trakcie takiego dialogu teologicznego nie ma mocy obowiązującej, dopóki nie zostanie zatwierdzone przez cały Kościół prawo-

sławny (4.3). Z prawosławnego punktu widzenia nieprawosławni powinni dokonać uzdrowienia i przemiany swego nauczania. Powinno się wrócić do tematów, które poruszały Sobory ekumeniczne I tysiąclecia, a także do nauki Ojców Kościoła (4.4). Jednak świadectwo prawosławnych chrześcijan nie może stać się monologiem (4.5). Dlatego istotne znaczenie ma wysłanie teologów RKP do wiodących centrów nieprawosławnej nauki teologicznej. Także koniecznie należy zapraszać nieprawosławnych studentów teologii do seminariów duchownych oraz na uczelnie RKP w celu studiowania teologii prawosławnej. W programach seminariów duchownych RKP więcej uwagi powinno się zwracać na prześledzenie procesu oraz rezultatów dialogów teologicznych, a także nauczanie teologii nieprawosławnej (4.9). Autorzy dokumentu podkreślają, że RKP nie może należeć do takich chrześcijańskich organizacji, których statuty zmuszałyby go do odstąpienia od głoszenia swojej nauki, albo jeżeli Kościół prawosławny nie miałby możliwości w ramach tych organizacji świadczyć o tym, że jest jednym, świętym, powszechnym i apostołskim Kościołem, albo sposób zatwierdzania ustaw w tych organizacjach byłby sprzeczny z eklezjologiczną samoświadomością Kościoła prawosławnego, albo obowiązywałaby tam „opinia większości” (5.2).

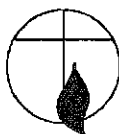
Stosunek do nieprawosławnych na terytorium kanonicznym RKP

W szóstym rozdziale dokumentu podjęto zagadnienie stosunku RKP do Kościołów nieprawosławnych znajdujących się na jego terytorium kanonicznym. Te stosunki, obejmujące kraje Wspólnoty Niepodległych Państw oraz kraje nadbałtyckie, powinny cechować się duchem braterskiej współpracy Kościoła prawosławnego z innymi tradycyjnymi konfesjami w celach koordynacji działalności życia społecznego oraz zaprzestania prozelityzmu na kanonicznym terytorium RKP (6.1). RKP twierdzi, że misja tradycyjnych konfessji jest dozwolona tylko na takich warunkach, że nie będzie przez te konfessje uprawiany prozelityzm, zwłaszcza za pomocą dóbr materialnych (6.2). Wreszcie RKP odróżnia nieprawosławnych chrześcijan uznających naukę o Trójcy Świętej i bogociałowieczeństwie Jezusa Chrystusa od sekt, które odrzuciły powyższe dogmaty wiary. RKP zdecydowanie występuje przeciwko istnieniu i działalności sekt na jego kanonicznym terytorium (6.3). Jednocześnie osądza również tych, którzy posługując się niewiarygodnymi informacjami, nadmiernie wypaczają zadania świadczenia Kościoła prawosławnego wobec nieprawosławnego świata

i oczerniają hierarchię, oskarżając ją o zmianę nauki prawosławnej. Wobec takich ludzi sięgających zgorszenie wśród prostych wiernych, zostaną wyciągnięte konsekwencje kanoniczne. Autorzy dokumentu zauważają również inne niebezpieczeństwo, gdy prawosławni chrześcijanie uczestniczą w międzywyznaniowych spotkaniach bez błogosławieństwa władzy kościelnej. Uznano, że sięgają zgorszenie ci prawosławni chrześcijanie, którzy pomimo zakazów wstępują we wspólnotę sakramentalną z Kościołami nieprawosławnymi (7.3).

W zakończeniu autorzy dokumentu piszą: *I dzisiaj, na progu trzeciego tysiąclecia od dnia narodzin według ciała Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa, Kościół prawosławny na nowo z miłością i uporczywością wzywa wszystkich tych, dla których błogosławione imię Jezusa Chrystusa jest wyższe niż wszelkie inne imię pod niebem (Dz 4,12), do błogosławionej jedności Kościoła: „Usta nasze otwarły się do was, (...) rozszerzyło się serce nasze” (2 Kor 6,11).*

Marek Blaza SJ



Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2001

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 77,00 zł. Za pierwsze półroczie 42,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 7,00 zł. Poza prenumeratą 9,00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego, podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta, na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 55 USD lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysyłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 9 USD, Ameryka i Azja – 18 USD, Australia – 37 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

Warunki prenumeraty kwartalnika „Przeglądu Powszechnego” – Wokół Współczesności na rok 2001

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 16,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie 4,00 zł. Poza prenumeratą 4,50 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego, podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem **Wokół Współczesności**, na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 20 USD lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysyłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 3 USD, Ameryka i Azja – 6 USD, Australia – 12 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

Od prenumeratorów zagranicznych przyjmujemy również czeki. W przypadku opłacenia prenumeraty drogą przelewu bankowego z zagranicy prosimy o przesłanie osobnej informacji o dokonanej wpłacie z dopiskiem **Wokół Współczesności** wraz z dokładnym adresem abonenta, pod adresem:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, tel. (012) 429-18-88 w. 335.**