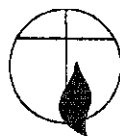


przegląd powszechny

12/976/2002

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Bubel SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. nac.)
Dariusz Kowalczyk SJ
Wacław Osajca 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

e-mail: przeglad.powszechny@jezuici.pl

Prenumerata:

roczna 88,00 zł

za I półrocze 48,00 zł

*(cena egzemplarza poza prenumeratą
10,00 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 XI 2002 r.

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

Spis treści

Rafał Zarzeczny SJ (opr.)

Pochwała Egiptu, miejsca schronienia Słowa Wcielonego

287

Paul Konrad Kurz

Nasze mówienie o Bogu

Zmiany świadomości – zmiany mowy

289

Przez wieki Bóg był niezbywalną częścią naszej mowy, która jest tętniącym centrum kultury. Mowa o Bogu uobecnia naszą relację do Niego, interpretuje naszą egzystencję. W jaki sposób współcześni ludzie mogą się zbliżyć do głoszonego w Biblii Boga z balastem i „sprytem” ich wiedzy?

ks. Alfred Wierzbicki

Moralność a Bóg

307

Pytanie o związek ludzkiej moralności z Bogiem stawiają nie tylko filozofowie, zadawane jest ono jako pytanie praktyczne: Czy przez moralność spotykam Boga? A co z tymi, którzy Boga nie znają lub świadomie przeczą Jego istnieniu? Czy obca jest im doskonałość moralna? Spróbujmy szukać odpowiedzi na pytanie o związek moralności z przekonaniem o istnieniu Boga.

ks. Krzysztof Pawlina

Posoborowa odnowa

w seminariach duchownych w Polsce

320

Wprowadzając nowy program formacyjny, należy pamiętać, że to sam Bóg jest pierwszym Formatorem. Jeżeli zaś podejmuje się zmiany modelu formacji, to dlatego, że Kościół nas do tego zobowiązuje. Program formacyjny nie może być narzucony, wzajemna otwartość na uwagi, rady w realizacji nowych zasad formacji, jest jak najbardziej wskazana.

Dominik Ciołek SJ

Samotna Ameryka

334

Od ataku 11 września minął rok, który zamyka pierwszą fazę prowadzonej pod egidą Stanów Zjednoczonych walki z międzynarodowym terroryzmem.

Udzielany polityce G. Busha kredyt zaufania światowej opinii publicznej w ciągu tego roku ulegał stopniowemu zmniejszaniu. Rozpoczęło się starcie polityki siły z logiką rokowań.

Roman Malek SVD

**Notatki na temat aktualnej sytuacji
Kościoła w Chinach** 349

Mimo prześladowań i zniszczeń, zwłaszcza w czasie tzw. rewolucji kulturalnej, chrześcijaństwo w Chinach nie tylko przetrwało, ale żyje niezwykle dynamicznie. Nie należy jednak zapominać o tym, że sytuacja Kościołów chrześcijańskich w Chinach jest skomplikowana wewnętrznie, głównie przez podział na segment oficjalny i podziemny (domowy).

Tomasz Szymański

Wiersze 363

Edytorial z „La Civiltà Cattolica”

Dostojewski i sens Bożego Narodzenia 367

Noc Bożego Narodzenia, mimo swej ciemności, rzuca światło na ludzką historię i los człowieka. Betlejemską stajenką i Golgotą nie są wydarzeniami wyczerpującymi, ale prowadzą do zmartwychwstania. W tym doświadczeniu wszyscy się odnajdujemy. Mimo wszystko opłaci się żyć, ponieważ Boże Narodzenie ludzkiej historii daje początek nowemu dniu i nowemu życiu.

Czy Pan lubi Tolkiena?
Z prof. Andrzejem Zgorzelskim rozmawia Anna Andruszkiewicz 373

Prof. A. Zgorzelski, znawca literatury angielskiej i amerykańskiej, opowiada o swoich fascynacjach Tolkienem, jego trylogią i literaturą science fiction w ogóle.

Ihor Szaban

Sytuacja prawosławia na Ukrainie 385

Na przełomie 1991–1992 r. pojawił się główny problem w ukraińskim prawosławiu, dla którego niemożliwe było utrzymywanie istniejącego status quo: jednego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego na Ukrainie. Reakcją na taką politykę było utworzenie na terenie Ukrainy kilku wspólnot zaliczających się do tradycji prawosławnej.

Piotr Łuszczkiewicz

Odpomnienie i odpoznanie – o wierszach Adriany Szymańskiej

395

Uważnych czytelników współczesnej poezji nie trzeba przekonywać do wierszy Adriany Szymańskiej, mimo – a może właśnie dlatego – że jej nazwisko niezbyt często pojawia się na medialnej literackiej giełdzie. Żywię głębokie przekonanie, że pozycja Szymańskiej w średniej formacji pokoleniowej powojennej liryki polskiej wkrótce należec będzie do najsilniejszych.

Sesje – Sympozja

Małgorzata Nastrożna: Od lipca do lipca 402

(Jezuickie Dni Młodzieży, Święta Lipka, 13–21 VII 2002)

Teatr

Joanna Godlewska: Modliszka w akcji 404

(Teatr Powszechny w Warszawie, „Kształt rzeczy” Neila LaBute’a, reżyseria – Grzegorz Wiśniewski)

Film

Jan Pniewski: Góra szkła i diamenty 406

(„Raport mniejszości”, reżyseria – Steven Spielberg; „Znaki”, reżyseria – M. Night Shyamalan)

Książki

Adriana Szymańska: Pomiedzy chwilą a wszystkim 410

(Wisława Szymborska, „Wiersze wybrane”, „Chwila”)

Mieczysław Orski: W mgławicy autorskiego „id” 413

(Karol Maliszewski, „Faramucha”)

Leszek Jerzy Jasiński: Stanowisko oficjalne i mądrość obiegowa 416

(Jan Winiecki, „Polemiki w drodze /do kapitalizmu/”)

Andrzej Dąbrowski: Myślenie-filozofowanie 418

(Jacek Filek, „Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne”)

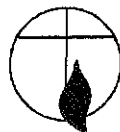
Marek Budziarek: Z czerwoną latarnią 420

(„Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej” – pr. zbior.)

Stanisław Obirek SJ: Wiedza radosna 422

(Wacław Hryniewicz OMI, „Chrześcijaństwo nadziei”)

Z życia Kościoła: Kościół XXI w. patrzy na hipostazę ducha epoki
(Dominik Ciołek SJ) 425



Sommaire

Rafał Zarzeczny SJ (réd.)

**Eloge de l'Égypte,
lieu de refuge de la Parole Incarnée** 287

Paul Konrad Kurz

Notre façon de parler de Dieu
Changement de conscience – changement de discours 289

Tout au long des siècles, Dieu faisait partie inaliénable de notre discours, centre palpitant de la culture. Le discours sur Dieu rend présente notre relation à Lui, interprète notre existence. De quelle manière les gens d'aujourd'hui peuvent-ils se rapprocher de Dieu annoncé dans la Bible, avec tout le lest et la maginité de leur savoir?

Abbé Alfred Wierzbicki

La morale et Dieu 307

Les philosophes ne sont pas seuls à se poser la question sur le rapport de la morale de l'homme et Dieu. Elle est posée aussi comme interrogation pratique: par la morale rencontre-t-on Dieu? Et qu'en est-il de ceux qui ne connaissent pas Dieu? Ou de ceux qui, consciemment, nient son existence? La perfection morale, leur est-elle étrangère? Essayons de chercher à répondre à la question sur le rapport de la morale avec la conviction de l'existence de Dieu.

Abbé Krzysztof Pawlina

**Le renouveau postconciliaire
dans les grands séminaires en Pologne** 320

En introduisant le nouveau programme de formation, il faut avoir à l'esprit que c'est Dieu lui-même qui est le premier formateur. Si l'on entreprend des changements dans le modèle de formation, c'est que l'Eglise nous y engage. Un programme de formation ne saurait être imposé; l'ouverture mutuelle aux remarques et aux conseils d'application des principes nouveaux de formation est des plus indiquées.

*Dominik Ciolek SJ***L'Amérique solitaire**

334

Une année s'est écoulée depuis l'attaque du 11 septembre, qui clôt la première phase de lutte sous l'égide des Etats-Unis contre le terrorisme international. Le crédit de confiance de l'opinion mondiale accordé à la politique de George Bush s'est progressivement amenuisé, donnant lieu à un affrontement de la politique de force avec la logique des négociations.

*Roman Malek SVD***Notes sur la situation actuelle de l'Eglise en Chine**

349

En dépit des persécutions et des destructions, surtout pendant la révolution dite culturelle, le christianisme en Chine a non seulement subsisté, mais encore vit des plus dynamiquement. Il faut toutefois avoir à l'esprit que la situation des Eglises chrétiennes en Chine est intérieurement compliquée, principalement par la division en segment officiel et le segment souterrain (de foyer).

*Tomasz Szymański***Poésies**

363

*Editorial de „La Civiltà Cattolica”***Dostoïewski et le sens de la Nativité**

367

La ténébreuse nuit de la Nativité, projette une lumière sur l'histoire de l'humanité, sur la condition humaine. La crèche de Betléem et la Golgotha ne sont pas des événements exhaustifs, mais l'une et l'autre mènent à la Résurrection, expérience dans laquelle nous tous nous retrouvons. Malgré tout, cela vaut la peine de vivre, c'est que la Nativité de l'histoire humaine donne le commencement à un jour nouveau et à la vie nouvelle.

Aimez-vous Tolkien?**Entretien avec le Pr. Andrzej Zgorzelski****recueilli par Anna Andruszkiewicz**

373

Le professeur A. Zgorzelski, connaisseur de la littérature anglaise et américaine, fait état de ses fascinations par Tolkien, par sa trilogie et plus généralement par la littérature science fiction.

*Ihor Szaban***La situation de l'orthodoxie en Ukraine**

385

Fin 1991, début 1992 s'est affirmé le problème majeur dans l'orthodoxie ukrainienne pour laquelle il était impossible de maintenir le statu quo en Ukraine

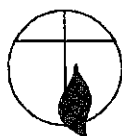
d'une seule Eglise Orthodoxe relevant du Patriarchat de Moscou. En réaction, se sont créées en Ukraine plusieurs communautés qui se réclament de la tradition orthodoxe.

Piotr Łuszczkiewicz

A propos des poésies d'Adriana Szymbalska 395

Les lecteurs attentifs de la poésie d'aujourd'hui ne sont pas à convaincre de la qualité des poésies d'Adriana Szymbalska, même si son nom n'apparaît que rarement à la bourse littéraire médiale. Je suis profondément convaincu que la position de Szymbalska parmi les poètes de la génération moyenne sera sous peu des plus importantes.

Comptes rendus 402



Pochwała Egiptu, miejsca schronienia Słowa Wcielonego

Otwarły się dziś niebiosa. Albowiem nigdy tak światło słońca nie świeciło na niebie, jak dziś zajaśniał Egipt. A stało się tak, gdyż przybyło doń Dziecię Jezus, które uciekło z naszego powodu i tutaj znalazło schronienie (por. Mt 2,13-15).

Kiedy bowiem ci, którzy nie rozpoznali Jego wcielenia, zmusili Go do ucieczki, wówczas Egipt przyjął to Dziecię, które uciekało ze względu na nas. Wtedy też kraina okryła się chwałą ze względu na Dziecko. A przecież jest to Stwórca świata całego, który dla nas stał się dzieckiem.

O niedowiarku, nie patrz na to, że On uciekał, lecz zważ, że ucieczka Dziecka doprowadziła do ucieczki diabła. Jednak Zbawiciel nie dlatego uciekał, że się tamtego obawiał, lecz aby dać świadectwo swego wcielenia. Stał się bowiem człowiekiem z twojego powodu i aby przez mękę swoją poświadczyć to, co zapowiedział.

Nie lekceważ zatem tej męki, gdyż Chrystus przez nią zaświadczył o swoim wcieleniu. Wówczas jednak drogocennym stał się Egipt, gdy przebywało w nim Dziecię w ciele – Jezus. On to stał się Dzieckiem podobnym do ciebie, abyś i ty stał się dzieckiem [Bożym] przez pokorę. Także i dziś przebywa w nim [tzn. w Egipcie] ten, który na podobieństwo Zbawiciela jaśniej i oświeca dusze sprawiedliwością, gdy wiary naucza.

Zaiste, cieszcie się teraz i radujcie, święci ojcowie, którzy tego słuchacie.

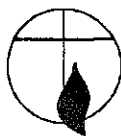
* * *

Prezentujemy powyżej fragment homilii Teodota, biskupa Ancry (dzisiaj Ankara w Turcji) w latach 434-446. Homilia została wygłoszona po grecku na Soborze Efeskim w 431 r., jednak jej tekst zachował się tylko w przekładzie na język etiopski. Pełny tekst homilii

wraz z opracowaniem ukaże się w tomie 40 periodyku patrystycznego „Vox Patrum”.

RAFAŁ ZARZECZNY SJ, ur. 1969, ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie i teologię na PWT w Warszawie. Doktoryzuje się z patrologii na UKSW w Warszawie. Mieszka w Toruniu.

thum. Rafał Zarzeczny SJ



Paul Konrad Kurz

Nasze mówienie o Bogu^{*}

Zmiany świadomości – zmiany mowy

Świadomość ludzka jest zanurzona w czasie, rozwija się i kształtuje w kulturze, w której żyje. Mowa, w której wyraża się ludzka świadomość, odzwierciedla obraz i sposób postrzegania otaczającego nas świata. Tym samym mowa ludzka jest zjawiskiem dynamicznym, rzeczywistością znajdującą się ciągle „w drodze”. Jednym ze sposobów wyrażania ludzkiej samoświadomości jest mówienie o Bogu. W kulturze chrześcijańskiej język religijny został ukształtowany przez obrazy i symbole należące do odległej nam współczesnym kulturowo epoki. Problem relacji między współczesnym postrzeganiem świata a ukształtowanym w świecie biblijnym językiem religii chrześcijańskiej jest tematem artykułu Paula Konrada Kurza. Autor, z perspektywy postmodernistycznej cywilizacji zachodniej, ukazuje negatywne aspekty konfliktu językowego i pojęciowego między współczesnym postrzeganiem świata i człowieka a jego biblijnym odpowiednikiem. Jednocześnie szuka nowych dróg reinterpretacji biblijnej mowy o Bogu, usiłując znaleźć odpowiedź na sygnalizowane zmiany w świadomości ludzkiej, jakie zaszły w ciągu dwóch tysięcy lat religii chrześcijańskiej. Kontrowersyjne chwilami tezy autora są, z jednej strony, wyrazem trudności, jakie przeżywa język religii chrześcijańskiej w kulturze zachodnioeuropejskiej, z drugiej zaś, wezwaniem do ciągłego poszukiwania nowych form wyrazu tożsamości chrześcijańskiej we współczesnym świecie (Red.).

^{*} P.K. Kurz, *Unsere Rede von Gott. Veränderungen des Bewußtseins-Veränderungen der Sprache*, „Stimmer der Zeit”, marzec 2002.

Przez wieki Bóg był niezbywalną częścią naszej mowy, która jest tętniącym centrum kultury. To, co wypowiedane, staje się publiczne. Mowa kształtuje świadomość, mówiony i pisany język łączy ludzi w naród. Kto się wypowiada, ten jest obecny. Kto z tego rezygnuje, skazuje się na to, że jego obecność jest niedostrzegana. Mowa jest wyrazem rozumienia, komunikacją skierowaną do partnera rozmowy, wiadomością o jakimś wydarzeniu czy też o zachowaniu. Mowa wyraża, wyjaśnia, ocenia.

Przez wiele pokoleń Bóg był pojmowany jako podstawa interpretacyjna świata. W hierarchii wartości znajdował się On na najwyższym szczeblu. Na żadnym poziomie nie był wyłączony poza nawias, wykluczony, zapomniany. Bóg należał do kultury, do rozumienia świata, do politycznej historii, do rodziny i narodu, do samorozumienia istoty ludzkiej. Obraz Boga Stwórcy, Boga Opiekuna czy Boga Sędziego nie był zepchnięty w refleksji ludzkiej na margines. Nie tylko księża i teolodzy, ale także matki i ojcowie, nauczyciele i wychowawcy mówili o Bogu w taki sposób, że dzieci Mu ufały, młodzież nie odrzucała Go po pierwszych doświadczeniach okresu dojrzewania, zaś młodzi ludzie, wchodząc w wiek dojrzały, traktowali wiarę w Boga jako dziedzictwo rodziców oraz jako posag otrzymany w darze od społeczeństwa. Społeczność rodzinna, krewni i znajomi żyli w ciągłym odniesieniu do religii. Przyznawanie się do religii i do Boga były tożsame. Zwyczaje i myślenie przekazywały Wszechmocnego. Zauważany, wzbudzający lęk, czczony Stwórca świata należał do osobistej historii życia.

Niedziela jako dzień Pański była także dniem wyznaczającym rytm życia ludzkiego. W owych czasach tydzień nie był jeszcze postrzegany przez pryzmat weekendu, a rok z perspektywy urlopu. Podział czasu był ukierunkowany na przeżywanie „czasów świętych”. Przestrzeń, w której ludzie żyli, nie była jeszcze podzielona na obszary zamieszkane i rezerwy przyrody, nie była uregulowana drogami szybkiego ruchu. Technika i gospodarka nie miały tak wszechmocnego znaczenia. Efektywność nie opanowała jeszcze myślenia polityków i wyborców.

Zanik świadomości agrarnej

W dzisiejszym świecie już uczeń jest w stanie wyjaśniać świat bez odwoływania się do Boga. W ciągu ostatnich stu lat

agrarny świat i agrarna świadomość wyparowała z głów większości współczesnych ludzi, żyjących w kręgu zachodniej cywilizacji. Oparty na zdobyczach techniki świat dociera dzisiaj do każdej wsi. Przeżycie ludności nie zależy już od deszczu i suszy, od błogosławionego urodzaju we własnym regionie. Środki spożywcze są produkowane, konserwowane i przechowywane według przyjętych standardów, następnie zaś kupowane przez konsumentów w supermarketach. Produkcja i konsumpcja, dochód i standard życia określają świadomość; produkcja, oferta i sprzedaż kształtują rynek. Tym samym zaniknął świat, który był doświadczany przez pory roku, wzrost, wpływy pogody i urodzaj. Jeśli zbiory rolne jednego z krajów zindustrializowanych wypadają któregoś lata poniżej oczekiwań, napawa to radością farmerów pszenicy np. w USA. Konsument jednego z państw zindustrializowanych nie odczuwa z tego tytułu żadnych przykrych niedogodności. Nie cierpi głodu ani nie jest zmuszony do ograniczeń, nie musi czekać z lękiem na przyszłoroczne zbiory.

Bóg, doświadczany w czasach biblijnych, wpierw w społeczności nomadów, później zaś w społeczności agrarnej, nie jest już podobnie doświadczany w społeczności zindustrializowanej. Organizacja technicznego świata nie uwzględnia Boga w swych rachubach. Z kolei obrazy biblijne nie odzwierciedlają współczesnego fenomenu technicznej produkcji. Niemniej jednak również w „technicznym” społeczeństwie jest możliwy, a nawet konieczny stosunek człowieka do natury. Jeśli chrześcijanie wierzyliby rzeczywiście, a nie tylko „niedziennie” w Boga Stwórcę, niosłoby to za sobą polityczne następstwa. W społeczeństwach, w których produkcja i ukierunkowanie na zysk znajdują się na pierwszym miejscu, ludzie zachowują się faktycznie jak wrogowie Boga obecnego w Jego stworzeniu.

Relacje ludzi do religii uległy zmianie

Na podobieństwo świadomości społecznej w ostatnich pokoleniach uległa zmianie świadomość indywidualna. Proces ten wywołał daleko idące konsekwencje. Naukowy obraz świata, myślenie według praw ekonomii, wymagania odpowiedniego

standardu życia, pojęcia wartości i publiczna opinia wpłynęły w trwały sposób na zachowanie i relację ludzi do religii. Pozostanie przy życiu nie zależy już od lokalnych zbiorów, a oczekiwanie na godne życie w podeszłym wieku nie jest uzależnione od rodziny, lecz od wypłat emerytury. Celem nie jest przetrwanie, jak miało to miejsce w społeczeństwie agrarnym, lecz długie życie w wolności i dobrobycie. Praca „w pocie czoła” stała się pracą, której towarzyszy uczucie stresu. Krytyczne, stawiające pytania myślenie kształtuje świadomość. Zmieniły się również nasze zależności. Przywiązanie do Stwórcy jako Tego, który podtrzymuje stworzenie, jest prawie nieodczuwalne, a relacja do Boga Ojca nie jest już pojmowana w kategoriach patriarchalnych. Relacja ta stała się relacją bardziej otwartą, mniej jednoznaczną, niewolną od pytań. Bóg, który obiecywał liczne potomstwo, był związany z człowiekiem biblijnym, uważającym potomstwo za wartość. Obietnice mleka i pszenicy obiecywały biblijnemu człowiekowi żyzne doliny. Nie przypadkiem objawienia przyszły z pustyni, nie zaś z miasta; z miejsc, które nie zapewniają ochrony, nie zaś z obszarów, które oferują bezpieczeństwo i pewność egzystencji.

W ciągu niewielu pokoleń, wraz ze zmieniającymi się stosunkami, uległa przekształceniu świadomość ludzi. Dzisiaj nikt nie musi już myśleć o Bogu, aby wyjaśnić świat. Wiara w Stwórcę nie jest częścią naukowej interpretacji świata. Rozumienie i zainteresowania są obecnie inaczej ukierunkowane. W obszarze postrzegania niejednego współczesnego człowieka Bóg nie pojawia się na horyzoncie. Z jego myślenia znikło to, co nieskończone.

Objawienie było wypowiedane w społeczeństwie walczącym o przetrwanie

Starotestamentalne obietnice i słowa Jezusa były skierowane do ubogich. Nomadzi, później zaś rolnicy, rzemieślnicy i pracownicy najemni musieli codziennie troszczyć się o wodę, chleb i plody ziemi. Ci, którzy byli zależni od przyrody, prosili Pana natury o dobre dary, doświadczając codziennie zależności od nich. Obraz świata – słońca, księżyca i gwiazd – należał do

tego życia według praw natury. Dzisiaj nie znamy ani podobnego rodzaju zależności, ani nieba pełnego gwiazd nad pustynią, ani przeżywaną w samotności ciszy, prowadzącej do medytacji. Biblijne objawianie było wypowiedziane w społeczeństwie nastawionym na walkę o przetrwanie. Ojcowie i synowie o wielkich nazwiskach przejmowali je. Obraz Boga był następnie przekazywany w rodzinie i w rodzie, określając tożsamość jednostki i narodu. My zaś jesteśmy obywatelami raczej anonimowego społeczeństwa masowego, społeczeństwa dobrobytu. Ten, kto jedzie szybko po zakupy do supermarketu, nie czuje się przynaglony do prośby o codzienny chleb. Ma potrzeby, ale one nie kierują jego myśli do Boga.

W ten sposób trudno nam pojąć tę jakże odmienną rzeczywistość, gdy słuchamy świadectwa objawienia skierowanego do ludzi, żyjących według natury i doświadczających ubóstwa. Ich przeżycia są bowiem odmienne od naszych. Nie znamy ich troski o ziemię i wodę. Oświeconego obywatela mało interesuje ich skłonność do oddawania kultu Baalowi i składania mu ofiar. Bogowie i boginie płodności nie zajmują naszej świadomości. Nasi bożkowie są innego rodzaju. My jednak nie nazwalibyśmy ich w ten sposób, przynajmniej nie na forum publicznym. Istotne troski i potrzeby biblijnych ludzi nie przenikają do naszych sytuacji życiowych. Nasze obrazy życia i miast, wyobrażenia pracy i odpoczynku, nowe sposoby wyrażania kultu i obrazy katastrof mają niewiele wspólnego z wyobrażeniami tamtych czasów. Objawienie przekazywane ustnie przez pokolenia było skierowane do nomadów i ludzi żyjących z roli, troszczących się nade wszystko o przetrwanie. Ich zażyłość z sąsiadami, zwierzętami i roślinami była konkretna, potrzeby były łatwe do ogarnięcia wzrokiem. Także wtedy, gdy objawienia zostały spisane, życie nie odczuwało ich jako abstrakcji, zaś nowożytna anonimowość nie upokarzała nikogo.

Do ludzi żyjących w społeczeństwie agrarnym docierały także słowa Jezusa. W chwili, gdy Jezus używał obrazów siewcy czy wzrostu na określenie rzeczywistości Królestwa Bożego, były to obrazy zrozumiałe dla każdego. Skąpe w roślinność wzgórza były pastwiskami, ziemia była uprawiana przez rolników, drzewa pielęgnowane w ogrodach, jezioro i rzeka służyły

rybakom do połowu. Wszechobecna była troska o wodę, a nie troska o zanieczyszczenie wody. Mówiono o źródłach, nie o zaporach wodnych. Zboże, oliwa i wino były doświadczane konkretnie w ich wzroście, przetwarzaniu i przechowywaniu. To, co dojrzewało, zbierały ludzkie ręce. „Owoce ludzkiej pracy” były gromadzone przez domowników, przechowywane w domu, używane z oszczędnością.

Zmienione warunki życia zmieniają świadomość i mowę

Gdy zmieniają się relacje do rzeczywistości, ulega zmianie myślenie, wraz z nim mowa, a ze sposobem wyrazu relacja do Boga. Bóg Biblii został objawiony w społeczeństwie o charakterze patriarchalnym. Obecnie dominującą formą życia jest partnerstwo (prawie) jednakowo uprawnione. Zamiast w dużych rodzinach wielopokoleniowych, wraz z ich funkcją ochronną i socjalną, żyjemy w małych rodzinach. Zasiadziały rodziny zostały zastąpione bądcym w ciągłym ruchu partnerstwem, zawieranym na pewien czas, czy też egzystencją jednostek, żyjących w oddali od rodziny. Jako dowód tego rodzaju zmian może służyć przykład dobrego ojca rodziny, który w Starym i Nowym Testamencie jest modelem społecznym, wskazującym na wyobrażenie o Bogu. Jaki sens ma dzisiaj tego rodzaju obraz, jeśli ojciec rodziny jest nieobecny albo w ogóle nie odczuwa się za nim tęsknoty? Co oznacza mowa o domu, jeśli człowiek w miastach żyje w wynajmowanych mieszkaniach, zmieniając je według potrzeby? Jak przemawia do nas mowa o ojcu, jeśli wielu mężczyzn nie chce być nie tylko ojcami, ale i wychowawcami, jeśli życie jako single jest przedstawiane jako droga do sukcesu, społecznie propagowany wzorzec niezależności? Zmienione formy i obrazy życia zmieniają wszystkie relacje, również tę do Boga. Nasza świadomość jest w wielu aspektach odmienna od tej, o której mówi się w Biblii. Tam, gdzie produkcja jest kierowana za pomocą maszyn i komputerów, „owoc pracy ludzkiej” nie jest już bezpośrednio dziełem rąk ludzkich. Obecne formy pracy ustrukturyzowały inaczej życie, zmieniły zachowanie człowieka.

Także dla tych osób, które w niedzielę idą do kościoła, są zabezpieczenia życiowe ważniejsze niż błogosławieństwo aury. Nie tylko tam, gdzie ziemia jest nieurodzajna, używa się chemicznych nawozów, lecz korzysta się z nich wszędzie, aby osiągnąć lepsze plony. Człowiek może kierować płodnością ziemi. Nie pozostawia się chwastu ani roli, ani złemu nieprzyjacielowi. Proces oczyszczania ziarna eliminuje nieurodzajne zarodki, herbicydy i pestycydy zabezpieczają przed niechcianym wzrostem. Obraz złego nieprzyjaciela, który przychodzi nocą i sieje chwast na rolę, nie przyszedłby dzisiaj nikomu do głowy. Podobnie było nie do pomyślenia w czasach biblijnych, że ziemia może być zatruwana przez ścieki na skutek działań przemysłowych, czy też niszczona w efekcie nadmiernego stosowania środków chemicznych w gospodarstwach rolnych. Nieprzyjacielaми ziemi jesteśmy dzisiaj my sami. Ludzie są odpowiedzialni za rozprzestrzenianie się obszarów pustynnych, za zanieczyszczenie i wysychanie rzek, a nawet za zmiany klimatu. Odpowiedzialność wobec natury, również za wodę i powietrze, stała się rzeczywistością o charakterze politycznym.

Inny rodzaj wysiłków, aby przetrwać

Starania ludzkie, aby przetrwać, przybrały dzisiaj inne formy. Dla większości ludzi chodzi nie tyle o bochenek chleba na jutro, ile o zachowanie energii do życia, miejsca pracy, radości życia, o zdolność do jego afirmacji. Zróżnicowana pod względem samorządowym, politycznie złożona organizacja dzisiejszego społeczeństwa byłaby trudna do wyobrażenia dla ludzi epoki biblijnej. Zorganizowana solidarność jest czymś innym niż zalecana miłość bliźniego. Współodpowiedzialność za ludzi żyjących w Trzecim Świecie jest czymś więcej niż pomoc sąsiadka. Wielu współczesnych zachowuje się dzisiaj nie mniej moralnie czy socjalnie niż wcześniejsze pokolenia. Niemniej jednak moralność i bycie osobą społeczną stawiają obecnie inne wymagania. Niektórzy reprezentanci Kościoła skłaniają się w działalności pastoralnej do tego, aby ciągle przypisywać ludziom poczucie winy za błędne postępowanie. Wielu obywateli potrzebuje jednak bardziej zachęty do życia niż piętnowania

win. Nie wszyscy mogą spełnić wymagania, do których wzywa Kościół i społeczeństwo. Nie każdy jest w stanie wypełnić moralne zobowiązania. Czy te osoby muszą więc zostać wykluczone ze wspólnoty chrześcijańskiej? Jakiego Boga mają czcić ci, którzy zostają wyłączeni?

Jako że formy pracy, wymagania stawiane przez wykonywaną pracę, możliwości spędzania wolnego czasu oraz sposoby zachowywania wpływają na świadomość człowieka, mają one związek z naszą relacją do Boga. Jaki obraz człowieka zakłada kaznodzieja mówiący o Bogu? W jaki sposób woła do Boga wspólnota? Pod postacią jakich obrazów i z jakimi potrzebami ludzie szukają Boga? Czy ich osobowy Bóg jest identyczny z obrazem Boga, który głosi Kościół, czy też pokrywa się z nim tylko częściowo? W jaki sposób myślą o Bogu księża, członkowie wspólnoty (świeccy), oddaleni od Kościoła czy też intelektualści? Na podstawie jakich założeń nasza świadomość wchodzi w relację z Bogiem? Czego oczekujemy od Boga? Gdzie chcielibyśmy Go spotkać? Dokąd zajdziemy bez Niego? W jaki sposób Dobra Nowina może być głoszona w naszym społecznym kontekście? Jak może wejść pojmowany jako sacrum Bóg w świat poddany procesom sekularyzacji? Problemy te będą nas bezpośrednio dotyczyć wówczas, gdy w mowie o Bogu rozpoznamy naszą egzystencję.

Walka o przetrwanie darem Bożym?

O trudach walki o przeżycie informują już pierwsze strony Biblii. Bóg Stwórca zostaje przedstawiony w dobitny sposób jako Ten, który karze ludzi za ich winę. Po wypędzeniu z raju w życiu ludzi pojawia się wola samostanowienia, agresywność, która nie wyklucza zabójstwa. Walka o przetrwanie przeniosła się do historii ludzkości, nawet jeśli miejsca, przyczyny i warunki konfliktów uległy zmianie. Czując się zagrożonymi, ludzie nazywają innych wrogami. Podejmują walkę w życiu, aby zaznaczyć wobec innych swą społeczną pozycję. Dlatego też wielu ludzi odczuwa dzisiaj ciężar osiągnięcia sukcesu, jaki na nich spoczywa, jako wyraz walki o przetrwanie. Ten, kto musi żyć jako chory pośród zdrowych, jako słaby pośród dobrze

finansowo uposażonych, skłania się (zakładając wiarę) do innych wyobrażeń Boga niż jakiś inżynier, urzędnik czy dyrektor. Jak bardzo doświadczenie bycia ubogim jest odległe dla osób dobrze usytuowanych finansowo? Czy jest możliwe, aby osoba tego rodzaju pojęła biblijne przesłanie skierowane do ubogich? Dzieje się tak jedynie wtedy, gdy jest ona zdolna do współcierpienia, współczucia, które prowadzi do idącego za poznaniem działania. Prawdą jest jednak, że również osoby dobrze sytuowane finansowo odczuwają boleśnie egzystencjalny lęk: przed niepowodzeniem, przed niezrealizowaniem wymagań, co doprowadzi do pogorszenia standardu życia, lęk przed utratą wewnętrznego pokoju, osobistej wolności, dobrych relacji partnerskich, oczekiwanego społecznego uznania. Lęk przed konkurencją, przed przerastającymi własne siły wymaganiami, przed chorobą i przegraną w życiu, wreszcie lęk przed śmiercią są dzisiejszymi doświadczeniami ubóstwa. Z tego powodu również nowożytne społeczeństwo jest pod wieloma względami społeczeństwem walczącym o przetrwanie.

Walka o przetrwanie jest więc darem czy też żądaniem Stwórcy? Czy jest ona następstwem ludzkiej natury, czy też stosunków społecznych? Agresywność opisana w biblijnych historiach stawia nam pytania. Czy warunki życia były we wszystkich czasach takie, że łagodność nie wystarczała do przetrwania, że ludzie bez potwierdzania samego siebie nie byli w stanie przeżyć? Jezus w swych radykalnych mowach wypowiedział się przeciw agresywnemu działaniu. Jego przykazanie przebaczenia i troski o bliźniego przeciwstawia się każdej praktykowanej formie agresji. Jak daleko jednak osobiste zachowanie może być traktowane jako polityczny wzorzec? Czy to wymaganie Jezusa jest możliwe do realizacji przez jednostki i uformowane grupy?

Prawo Chrystusa jako spotkanie z Bogiem

Gdzie Bóg spotyka człowieka w tym ciągle na nowo kształtowanym przez ludzi świecie? Gdzie znajdują się bramy, otwierające przystęp do świata nauczania Jezusa i w jaki sposób możliwa jest dzisiaj jego realizacja? Jak można doświadczać Ducha

Chrystusowego w społeczeństwie zindustrializowanym? Jakie spojrzenie, jaką trzeba mieć dzisiaj świadomość, aby było to możliwe? W jakiej relacji musi się być wobec przeciwnika, wobec tego, kto nad nami góruje, kto kieruje się w życiu sprytem i podstępem? Jakiego rodzaju bliskość trzeba przypisać w swym życiu chorym, słabym i ubogim?

W biblijnych czasach Tora, jako prawo nadane przez Mojżesza, zaostriżyła świadomość ludzi o Bogu i ich bliźnich. Ten, kto stosował się do przykazań, wiązał się tym samym z Bogiem przymierza oraz z Jego ludem. Jahwe stał się obecny w indywidualnym i wspólnotowym postępowaniu. Wiara wyrażała się w czynach. Bóg Izraela był nie tylko Bogiem, który obiecywał błogosławieństwo, ale także Bogiem, który nadawał prawa. Współczesny człowiek zatracił w dużym stopniu tamtą świadomość Boskiego wymiaru zawartego w Mojżeszowych przykazaniach. Jego oświecony umysł przyznaje mu prawo do samostanowienia i określa moralność. Jezus wymagał od swych uczniów czegoś więcej niż jedynie formalnego zachowywania przykazań. Uczniowie winni urzeczywistniać w życiu ducha prawa. Powinni połączyć miłość Boga z pełną troski miłością bliźniego, wyzbywając się agresywności i obojętności. Ich wiara winna wyrażać się w postawie otwartości wobec ludzi i Boga.

Chrześcijańskie narody jedynie w rzadkich przypadkach były wolne od agresywności, naznaczającej bieg historii ludzkiej. Przykazanie miłości Jezusa pozostawiło w niej nieznaczne ślady. Historyczna znajomość walk, wojen i zbiorowych mordów doprowadziła w czasach nowożytnych do wątplenia w chrześcijaństwo chrześcijan, wątplenia w opatrnościową bliskość Boga. Pytania zrodzone po tragedii Auschwitz, pojmowane jako pytania w ramach teodycei, nie dostały zadowalającej odpowiedzi ani od Żydów, ani od chrześcijan. Czy wraz z biegiem historii ludzkiej Bóg stał się kimś bardziej obcym dla nowożytnego człowieka, obstającego przy własnej autonomii? W XX w. papieże wielokrotnie nawoływali do pokoju. Czy nie powinni byli bardziej bezpośrednio wymienić z imienia wrogów pokoju w świecie? Czy wobec agresywności narodów polityczny rozsądek jest czymś ważniejszym, skuteczniejszym niż wyznanie wiary? W dzisiejszych czasach wiadomo, że żadna wiara nie może być przeżywana w oderwaniu od politycznego rozsądku.

Doświadczenia czasów nowożytnych oznaczają nie tylko straty

Przypisywanie ludzkiej agresywności Bogu działającemu w historii jest problemem starym jak świat. Jest to problem wiary, który również dzisiaj Bóg kieruje do nas. *Jeżeli nie wierzycie, nie ostoicie się*, ostrzegali biblijni prorocy. Wierzący, żyjący w zindustrializowanym świecie, pytają, jaka winna być ich relacja do Boga, jak Bóg winien być obecny w ich życiu. Kiedyś chrześcijanie wierzyli, że Bóg jest gwarantem społeczeństwa monarchicznego. Dzisiaj pytają, czy Bóg akceptuje społeczeństwo demokratyczne. A może dystansuje się On od naszych politycznych rozwiązań? Jaki stosunek powinni mieć chrześcijanie do demokracji, w jaki sposób winni być zaangażowani w jej struktury?

Nasze doświadczenia są inaczej ukierunkowane niż w czasach biblijnych, średniowiecznego cesarstwa czy też w państwie okresu baroku. Czy nowożytna wiedza o świecie blokuje biblijną świadomość? Czy nowożytna wola samostanowienia o sobie i nowożytne zdobycze są ukierunkowane przeciwko przesłaniu Ewangelii? Czy zdolność wiary zaniknęła w nas w sposób znaczący? W świetle tego, co powiedziano, należy jednak przyznać, że nasze doświadczenia nie prowadzą jedynie do zaniku wiary. Rozwijają się na różnych poziomach w sposób bardziej zróżnicowany, wnikliwy, z głębszą świadomością samego siebie i własnych wątpliwości. Także wydarzenia naszej historii wskazują na obecność wiary w naszym życiu. Nasze doświadczenia mogą także objawiać bliskość Boga. Nasze wyobrażenia też wskazują na relację do Niego. Musimy je jednak ciągle odkrywać. Należy szukać dla nich wyrażającej je mowy, nadawać im odpowiednie formy wyrazu. Wielu współczesnych jest wrażliwych na Ducha Bożego. Wielu szuka kontaktu z Bogiem i pokoju, będącego owocem relacji z Nim, uznaje nieprzemijające znaczenie Dobrej Nowiny Jezusa. Tajemnica wcielenia Syna Bożego pozostaje jedynym w swym rodzaju wydarzeniem w historii rodzaju ludzkiego. Wielu wierzy w obecność zmartwychwstałego Chrystusa i Ducha posłanego od Niego.

W chrześcijańskich wspólnotach praktykuje się socjalną pomoc niesioną ubogim, chorym, ludziom w podeszłym wieku, szukającym azylu i bezdomnym. Chrześcijanie w sposób zorganizowany towarzyszą umierającym, wstawiają się za potrzebującymi pomocy w Trzecim Świecie, domagają się wolności dla niesprawiedliwie uwięzionych. Nie tylko więc w wymiarze kultycznym, ale także w wymiarze społecznym przejawia się dzisiaj obecność Jezusa. Seminaria mówią na temat wiary językiem, który nie zamyka Dobrej Nowiny chrześcijaństwa w skrzyniach, w których przechowywane są starocie. Zachęcający do działania Duch Boży pogłębia zrozumienie, dodaje odwagi, ofiaruje wewnętrzną wolność i pokój. Duch Boży wieje nie tyle tam, gdzie chce, lecz tam, gdzie może. Jego powiew nie jest ograniczony do budynków sakralnych, form cywilizacyjnych, poziomu intelektualnego czy zaprogramowanych czasów. Kto jednak zamyka się na Niego, nie ma do Niego przystępu.

Bóg jest wolny wobec każdej formy życia

Bóg jest wolny wobec każdej formy życia. Czy jako osoby ciągle zajęte przez pracę, czas wolny, zadania, zainteresowania, plany, przyjemności, mamy wystarczająco czasu dla Boga? Czas jest brakującym towarem, a nasza uwaga jest wielostronna, często podzielona. Coraz rzadziej żyjemy w grupach, w których można liczyć na wzajemne wsparcie. Należymy do anonimowej masy, która cierpi na brak orientacji w życiu. Z wielu stron docierają do nas wiadomości, wmawia się nam różne potrzeby. Konfrontowana ustawicznie z tego rodzaju żargonem nasza świadomość coraz rzadziej słucha tylko jednego głosu. Prostota i niewinność zagubiła się w nas. Mówienie o Bogu konkuruje z masą innych informacji. To, co nieprzeniknione, napastuje nas, zaś anonimowe głosy opanowują nasze wnętrze.

W dzisiejszym świecie przyrost demograficzny nie podlega prawie żadnej kontroli. Czy taki przyrost demograficzny jest zjawiskiem uwzględniającym dobro stworzenia? Czy zjawisko to nie wymaga właściwej odpowiedzi ze strony chrześcijan? Dzisiaj ludzie kształtują świat w sposób niewyobrażalny dla

żadnego z autorów biblijnych pism. To, co nowe, wyraża się nie tylko w wiedzy o świecie, ale także w mowie. Przesłanie chrześcijańskie musi więc dzisiaj wkroczyć na drogę prowadzącą do nowych form językowych. Nie wystarcza już, w wymiarze pastoralnym, ciągle powtarzać istniejące od dawna formy wyrazu. Coraz więcej młodych ludzi oddala się od Kościoła, nie rozumiejąc mowy, którą on głosi. Ich sposób postrzegania, zainteresowania, problemy i oczekiwania, ich cielesność i duchowy horyzont nie znajdują w Kościele partnera, który przemawia do nich w zrozumiałym sposób. Język liturgii i głoszenia Ewangelii nie dociera. Jakim językiem przemawiałby dzisiaj Jezus do młodych ludzi? Bez wątpienia odniósłby się do świata doświadczeń i wyobrażeń swych słuchaczy, zwracając uwagę na ich poszukiwanie sensu życia i oczekiwania. Proces wzajemnej komunikacji zakłada wspólny język mówcy ze słuchaczami. Nie wystarcza przytaczać biblijny sposób wyrażania się i przekazywać go dalej w ustalonych od wieków pojęciach. Formuły wiary, odpowiadając stanowi świadomości czasu, w którym powstawały, niosły ze sobą wyjaśnienia i nowe zrozumienie. Odległa od terażniejszości mowa stawia słuchaczy przed problemem jej interpretacji. Jezus przemawiał urzekająco żywą mową.

Dzisiejsi słuchacze Słowa Bożego przeżywają wiele trudności, aby zaakceptować obraz Boga Ojca, zrozumieć Ukrzyżowanego, wyobrazić sobie Zmartwychwstałego, aby dawać świadectwo Jego Duchowi Świętemu. Nie może jednak być tak, by przeżywane przez słuchaczy doświadczenia świata i samego siebie były pomijane. Zwykle odtwarzanie minionych wydarzeń, powtórzenia według ustalonych stereotypów, wzbudzające zakłopotanie parafrazy czy też jedynie uroczyste zapewnienia nie prowadzą do rzeczywistej aktualizacji Słowa Bożego. W jaki sposób mogą przemówić do dzisiejszych słuchaczy liturgiczne czytania, mówiące o połączonym z okrucieństwem wyzwoleniu izraelskich niewolników z Egiptu i o ich cudownym przejściu przez Morze Czerwone? Jak przejdą krytycznie myślący ludzie nad wątpliwościami i pytaniami, które wzbudzają w nich te opowiadania? W jaki sposób dotyczy ich ta historia? Jakiego rodzaju mogłoby być ich wyzwolenie? Czy wystarczają nam czytania, opowiadające o dawnych historiach plemiennych,

które nas nie dotyczą? Co mówią historie o patriarchach, którzy w wymiarze kulturalnym nie byli naszymi ojcami? Co przekazują piękne opowiadania o pasterzach ludziom, którzy w społeczeństwie zindustrializowanym nie znają żadnych pastwisk? W jaki sposób docierają do nas historie o cudach jako doświadczenia wiary?

Pamięć biblijnego wydarzenia chce otworzyć naszą teraźniejszość

W jaki sposób pamięć biblijnego wydarzenia prowadzi do naszej teraźniejszości? Jaki związek może mieć nasza historia odpowiedzialności, winy i wolności z biblijną historią objawienia? Gdzie może być odczuwana obecność Boga siedmiodniowego dzieła stworzenia, jeśli nasze rozumienie świata nie wskazuje już na Niego? Gdzie znajduje do nas przystęp mowa o Bogu, jeśli świat naszych wiadomości ją wyklucza, jeśli nasza mowa i symbole ignorują Boga? W świecie ukierunkowanym na korzyść i przyjemność nie ma miejsca na to, co niewidzialne. Czy wobec tego negatywna teologia osiągnęła nowy, społeczny wymiar jako rodzaj znaku wskazującego na Boga?

Historia Bożego objawienia musi być dalej opowiadana, obecność Boga winna być świętowana w liturgii. Tam, gdzie opowiada się biblijne wydarzenia, przyprowadza się ludzi do tego, co jest opowiadane. Z opowiadania rozbłyśka światło dawnych wydarzeń, z liturgicznej celebracji teraźniejszość tego, co świętujemy. Spisane z inną świadomością historie muszą być starannie przemyślane. Budzą one odwieczne ludzkie pytania o stworzenie i o normy życia, o ludzkie konflikty, o winę i zbawienie. W wersach psalmisty żali się i żywi nadzieję również nasza dusza. Żarliwe wypowiedzi świadomości dawnych czasów, pierwotne historie początków i historie interpretacji dziejów, mowy na temat prawa, mowy proroków, niosące pocieszenia i obietnice – wraz z ich historycznym uwarunkowaniem – mogą nas jeszcze dzisiaj dotykać. Egzegetyczna wiedza, duchowe rozumienie, twórcza fantazja i komunikacyjny język są jednak nieodzownymi elementami interpretacyjnymi, aby ułatwić ich przeniesienie w naszą teraźniejszość. Kontekst

i sposób patrzenia biblijnych pism jest bowiem obcy dla współczesnego człowieka. Również stosunki, panujące w czasach Jezusa, są pod względem kulturalnym i historycznym odległe od tych, które dominują w naszych czasach. Tak trudno jest nam wyobrazić sobie dzisiaj żarliwe oczekiwanie na Mesjasza, odczuwane mocno w czasach Jezusa. Ta mesjańska nadzieja nie przemawia do nas. Zainteresowania tamtych ludzi i ich sposób pokonywania trudności życiowych różni się od naszego. Doświadczenie śliny jako uzdrawiającej siły nie przemawia do nas spontanicznie. W sytuacji tej należy uświadomić sobie obcość tamtego doświadczenia i odkryć je na nowo.

Nasza zdolność wsłuchiwania się w słowa Jezusa nie zanikła jednak, nasza wola nie pragnie odłączyć się od Niego. Nasze myślenie i odczuwanie jest nadal wrażliwe. Dawne społeczeństwo plemienne w zbyt małym stopniu rozwinęło indywidualną świadomość osoby. Także w społeczeństwie agrarnym zbyt mało dochodził do głosu język, podkreślający wartość jednostki. Chrześcijaństwo jako religia księgi rozwinęło tego rodzaju język w efekcie podejmowanego ciągle wysiłku interpretacji. Wszędzie tam, gdzie chrześcijańska religia była pełna życia, żywotny był również jej język. Liczne etapy oświecenia, zrodzone na chrześcijańskim gruncie, poszerzyły tego rodzaju mowę, uczyniły ją bardziej różnorodną w sposobie wyrazu. Nowe, postawione w czasach współczesnych pytania powiększyły wiedzę, pogłębiły ją i uczyniły bardziej spójną.

Przyrodniczo-naukowe myślenie uformowało przede wszystkim świadomość w wymiarze horyzontalnym. Skarlała natomiast świadomość w wymiarze wertykalnym, która objawia relację do Boga. W biblijnych opowiadaniach spotyka się z czytelnikiem (słuchaczem) prosta, naturalna, ukierunkowana na lud wybrany i otwarta na Boga świadomość. Tamta prostota myślenia, związana z niewinnością wypowiedzianych słów, zagięła w nas. Nasza nowożytna świadomość stała się nie tylko wyjątkowo pożądliva, lecz także wietrząca podstęp, nieufna wobec prostych prawd. Stworzyliśmy nasz własny, oparty na sprycie, sposób postrzegania świata. Nie jesteśmy żądni poznania naszego powołania, z trudem potrafimy usłyszeć głos Bożej łaski.

Nasza relacja do Boga

Obszary rozwoju kultury i historyczne epoki wpływają na rozwój ich własnej świadomości. Wielu powątpiewa w to, że każda z tych epok *prowadziła do bezpośredniej relacji z Bogiem*, jak to uważał Leopold von Ranke w XIX w. Relacja między historią zbawienia a historią świata nie jest łatwa do określenia, jeszcze trudniejsze jest nazwanie miejsc, zjawisk czy osób historii powszechnej, w których historia zbawienia się konkretyzuje. Już Jezus oddzielił swą relację do Boga od stosunku do cesarza rzymskiego, akceptując jednocześnie porządek polityczny reprezentowany przez jego władzę. Tam, gdzie dawniej cesarz troszczył się o porządek, dzisiaj czyni to państwo republikańskie. Republika jako współczesna forma rządów nie przejawia żadnego zainteresowania Bogiem. Chrześcijanie muszą uznawać praworządne państwo republikańskie, uczestniczyć aktywnie w kształtowaniu świata i służyć Bogu swym sposobem postępowania w świecie. Podczas gdy wcześniej pamięć o Bogu była chroniona na płaszczyźnie wspólnotowej i działaniami zainteresowanych tym władz, obecnie jest ona w przeważającym stopniu pozostawiona jednostce. Indywidualistyczny wymiar oświecenia przyniósł także straty. Rozum człowieka ponownie cechuje zarozumiałość. Ukierunkowany na panowanie nad innymi, często nietolerancyjny umysł człowieka rozproszył jego świadomość, uczynił ją zatwardziałą, wypychając z niej obecność przekazywanych obrazów Boga.

Praca nad świadomością jest zawsze pracą nad mową, ta zaś jest wyrazem poszukiwania Boga. Człowiek współczesny, któremu dana jest tego rodzaju świadomość, winien się czuć zachęcony, aby jego pojmowanie Boga nie było związane z naiwnymi wyobrażeniami. Refleksja nad relacją do Boga winna odpowiadać poziomowi całej świadomości ludzkiej. Wielu współczesnych chciałoby dzisiaj wierzyć, zadając sobie przy tym niewiele wysiłku. Duża liczba osób wyznała dziecięcą wiarę w wieku dojrzewania, nigdy jednak później nie pogłębiła jej poważniej biblijnie. Wielu ludziom przeszkadza „wtrącanie się” Jezusa w ich świadomość, przeszkadza krytyczne podejście do ich postępowania.

W jaki sposób współcześni ludzie mogą wejść w bliskość z głoszonym w Biblii Słowem Bożym?

Wielu współczesnych reaguje w nadwrażliwy sposób na autorytatywnie przedstawiane nauczanie o Bogu, często nawet odrzucając je. Pragną własnymi drogami szukać Boga życia. Ludzie, którzy podkreślają własną autonomię, przybierają szybko postawę obronną wobec biblijnych przykazań i kościelnych norm, które wkraczają w ich wewnętrzny świat. Podstawowe przykazania Jezusa (miłość Boga i bliźniego) zawierają w sobie nieodwołalnie relację do Boga i świata. Łaska Boża chce rozwinąć w człowieku otwarcie na samego siebie i na drugiego. Ten, kto dzisiaj ustawicznie wskazuje na upadek moralny, nie dostrzega wysiłków wielu, aby przetrwać. Ten, kto oskarża obowiązujące dzisiaj normy postępowania, winien w pierwszej kolejności dostrzec trudności tych, których one dotykają. Młodzi ludzie chcą doświadczyć, że reprezentanci Kościoła urzędowego nie są zainteresowani jedynie tym, aby zobowiązywać ich do przestrzegania norm. Chcą czuć się zaproszeni. Chcą poznać wartość, co więcej, „korzyść” płynącą z religii. Kobiety pragną dostrzec ich kobiecość w obrazie Boga, wartość bycia kobietą w ukształtowanym przez mężczyzn Kościele.

Mowa o Bogu uobecnia naszą relację do Niego, interpretuje naszą egzystencję. W jaki sposób wolni i jednocześnie wielokrotnie doświadczający ograniczeń ludzie mogą wraz z ich doświadczeniami, oczekiwaniami i problemami wejść w bliskość z głoszonym w Biblii Słowem Bożym? W jaki sposób mogą zbliżyć się do głoszonego w Biblii Boga z balastem i „sprytem” ich wiedzy? Jeśli dzisiaj coraz więcej ludzi (także chrześcijan, byłych chrześcijan czy też tzw. chrześcijan niepraktykujących) szuka drogi do Boga, nie wiążąc się przy tym z autorytetem Kościoła, jest to także wyraz rozzarowania i protestu. Nie zgadzają się na uczenie ich recytowania dogmatycznych sformułowań, zanim przedstawią swe pytania i zainteresowania. Tym samym bronią się przeciw wszystkiemu, co ich zobowiązuje, nadzoruje, poddaje kontroli. Nie chcą, aby ciągle przemawiać do nich w mowie należącej do przeszłości. Nie

wystarcza im karmienie „zakonserwowanymi” sformułowaniami. Wielu kieruje myśli ku Bogu, który towarzyszy na drogach życia, który budzi ich ciekawość, akceptuje ich ochotę życia. Uważają, że Bóg, który zachęca ich do tego rodzaju życia, pozwala im także stawiać pytania.

Kanoniczne formuły wiary są konieczne i pomocne. Wyzwalają one mówcę od konieczności ciągłego wynajdowania środków wyrazu, wyzwalają słuchacza od wysiłku nieustannej, nowej refleksji nad każdym sformułowaniem wiary. Tym samym uzdalniają mówcę i słuchacza do modlitwy. W Kościele katolickim księża i wierni przez długi czas byli chronieni przez użycie języka łacińskiego. Ustalona od wieków mowa może jednak wyschnąć i skostnieć. W takiej sytuacji traci ona zdolność do komunikacji. Język nie jest bowiem ponadczasowy. Ten, kto przemawia w imieniu Boga, nie powinien wydobywać Jego słów ze „starych bukłaków”. Jego postrzeganie powinno być otwarte, jego myślenie w większym stopniu pozbawione zbędnego dystansu. Osoba ta musi również uczynić bardziej słyszalnym szacunek wobec tego, który szuka. Słowa mogą stać się niesłyszalne, a wtedy to, co wypowiedane, nie wyzwala żadnych impulsów do działania. Mowa pozostaje wtedy bezpłodna. Religijny język nie powinien zakrywać świadomości, lecz ją otwierać. Z natury religijnej mowy wynika bowiem, że nie chce ona być jedynie administrowana i przenoszona z jednej epoki do drugiej, ale chce być także szukana i znajdowana. Wszędzie tam, gdzie mowa o Bogu jest pełna żywej pamięci, prowadzi do wspólnotowego świętowania i do publicznego przepowiadania Ewangelii, komunikuje rzeczywistą obecność Bożą. Doświadczenie wzajemnej komunikacji staje się pełnym życia wydarzeniem.

tłum. Grzegorz Bubel SJ

PAUL KONRAD KURZ, ur. 1927; teolog, germanista, anglista; ceniony krytyk literacki i poeta. Mieszka w Niemczech.

ks. Alfred Wierzbicki

Moralność a Bóg

Moralność a Bóg? Pytanie o związek ludzkiej moralności z Bogiem stawiają nie tylko filozofowie, dążący do wyjaśnienia rzeczywistości od strony fundujących ją zasad, czyli jej racji ostatecznych. Zanim stanie się ono pytaniem filozoficznym, zadawane już jest jako pytanie praktyczne: Czy przez moralność spotykam Boga? A co z tymi, którzy Boga nie znają lub świadomie przeczą Jego istnieniu – czy obca jest im doskonałość moralna?

Chociaż przywołane pytania mają sens dogłębnie praktyczny, chodzi w nich bowiem o to, jak żyć, to jako pytania dotyczące sensu ludzkiego życia domagają się również udzielenia odpowiedzi, implikującej filozoficzną teorię zarówno moralności jako realnej dziedziny ludzkiego życia, jak i filozoficzną teorię Boga jako racji ostatecznej działania moralnego. Pociąga to za sobą konieczność odróżnienia, aczkolwiek nie oddzielenia, dwóch płaszczyzn rozważań: po pierwsze płaszczyzny etyki, na której racjonalnie odczytujemy i uzasadniamy powinność moralną, i po wtóre płaszczyzny metafizyki moralności, która pozwala nam odkryć ostateczną rację powinności moralnej. Spróbujemy zatem szukać odpowiedzi na pytanie o związek moralności z przekonaniem o istnieniu Boga, najpierw przechodząc drogę od etyki do metafizyki moralności, a następnie patrząc na etykę w świetle stwierdzeń uzyskanych na obszarze metafizyki moralności.

Otwiera się jeszcze dodatkowa perspektywa spojrzenia na problem moralność a Bóg w świetle objawienia chrześcijańskiego. Warto ten esej pisany przez etyka wzbogacić również o ten punkt widzenia, choćby po to, aby pogłębić wglądy zarówno z zakresu samej etyki, jak i dopełniającej ją metafizyki moralności.

Od etyki do metafizyki moralności

Zacznijmy więc od etyki. Bada ona istotę moralności. Jak wiadomo, w historii etyki wystąpiły trzy typy odpowiedzi na pytanie o źródło normy moralności: eudajmonizm, deontonizm i aksjologizm, którego szczególną postacią jest personalizizm. Według zwolenników eudajmonizmu racją moralnej powinności ludzkiego działania jest szczęście, natomiast deontoniści uważają, że rację tę stanowi nakaz jakiegoś autorytetu. Dopiero aksjologizm pokazuje, że czyn moralnie dobry to taki, który respektuje obiektywną strukturę rzeczywistości.

Zauważmy, że trzy różne koncepcje istoty moralności prowadzą również do trzech odmiennych wizji relacji między moralnością a Bogiem. W przypadku eudajmonizmu mamy do czynienia z naturalizmem w etyce – aby stać się człowiekiem moralnie dobrym, wystarczy zaspokoić skłonności swojej natury. Nawet jeśli skłonność jest rozumiana jako racjonalna tendencja podmiotu do poznania prawdy, nie wychodzimy wcale poza krąg naturalnych potrzeb człowieka. Utożsamienie najwyższego szczęścia z Bogiem w tej naturalistycznej perspektywie eudajmonizmu czyni z Dobra Najwyższego zaledwie środek do szczęścia. Dostrzeżenie zaś, że Bóg jest takim dobrem, którego nie wolno traktować instrumentalnie, lecz należy Go miłować ze względu na Niego samego, bo tylko tak bezinteresowna miłość będzie szczęściem, nie uszlachetnia wcale eudajmonizmu, ale każe raczej zrewidować jego podstawy.

Deontonistyczne rozumienie nakazu jako źródła normy moralności sprawia, że w religijnej wersji deontonizmu autorem nakazu moralnego jest Bóg. Posłuszeństwo Bogu wystarczy, aby stać się moralnie dobrym. Tak właśnie Kierkegaard tłumaczy posłuszeństwo Abrahama wezwanego przez Boga do złożenia ofiary z Izaaka. Bóg zawiesza powszechne prawo moralne, ponieważ – w tej woluntarystycznej wizji – może On je ustanawiać i odwoływać. Kierkegaard wprawdzie odrzuca myśl, że jesteśmy przedmiotem irracjonalnej gry Boga, ale w oparciu o przyjętą przezeń woluntarystyczną wizję Boga, konkluzja taka jest dopuszczalna. Deontonistyczna zasada stat pro ratione voluntas nie wyklucza w żaden sposób błężniejszej wizji Boga jako tyrana.

W etyce eudajmonistycznej zaczyna się od stwierdzenia istnienia określonych skłonności natury ludzkiej i dochodzi się do uznania Boga jako ostatecznego celu ludzkiego działania, budowanie zaś etyki deontonomistycznej zaczyna się już od poznania woli Boga; obydwie te typy etyki trzeba jednak uznać za przejaw heteronomii. W przypadku eudajmonizmu dobro moralne zależne jest od samego faktu występowania jakiejś skłonności, a w teistycznym myśleniu deontonomistycznym moralna dobroć ludzkiego czynu łączy się z samym posłuszeństwem Bogu bez wnikania w rację takiego posłuszeństwa. W jednym i drugim przypadku podmiot działania moralnego nie jest istotą autonomiczną, lecz podlega bądź to skłonnościom swej natury, bądź to Bogu, którego pojmuje się jako nakazodawcę. Eudajmonizm i deontonomizm, mimo że różnią się tym, że wskazują na dwa odmienne źródła normy moralności, popełniają wszakże podobny błąd antropologiczny, jeśli chodzi o rozumienie podmiotu moralności. Podmiot bowiem poddany prawu, które go wiąże jedynie od zewnątrz przez presję czy to inklinacji, czy to nakazu, nie zostaje ujęty w żadnej z obydwu teorii etycznych jako istota racjonalnie wolna, czyli otwarta na poznanie prawdy i zdolna do świadomej afirmacji poznanej przez siebie prawdy jako swojej prawdy.

W poszukiwaniu istoty moralności nie można zatem uciec od pytania: Kim jest człowiek? Etyka personalistyczna pokazuje, że podmiot poznaje powinność moralną w obszarze samopoznania. Podmiot staje się moralnie związany, ponieważ sam poznaje prawdę o sobie. Tego typu kognitywistyczny personalizm różni się zasadniczo od decyzyjonistycznej etyki autonomii moralnej I. Kanta. Uważając, że imperatyw kategoryczny ma wystarczające ugruntowanie w woli prawodawcy, Kant utożsamia prawo z wolą. W rezultacie autor „Krytyki rozumu praktycznego” tylko pozornie zrywa z deontonomizmem w etyce. Dopóki nie zostanie odwołana i pokazana racja, samonakaz nie przestaje być nakazem.

Od czego należy zacząć rozważania etyczne? Jaki punkt wyjścia w budowaniu etyki wydaje się najbardziej trafny ze względów epistemologicznych? Powiedzieliśmy już, że analiza eudajmonizmu i deontonomizmu wykazuje niepokojące myśle-

nie na skróty, zawarte w obydwóch tych koncepcjach etyki, dotyczy ono zarówno uzasadnienia moralności, jak i wizji jej podmiotu. Rozwiązanie sporu o źródło normy moralności przez personalizm polega na odkryciu związku między aktem poznania prawdy przez podmiot a powinnością moralną. Etycy ze Szkoły Lubelskiej, Karol Wojtyła i Tadeusz Styczeń, zwykli mówić o normatywnej mocy prawdy, podobny pogląd można znaleźć u zapomnianego włoskiego etyka Antonio Rosminiego. Prawda zobowiązuje, ponieważ to sam podmiot poznaje ją jako informację o świecie. Poznawszy jakiś fakt, nie może on już wymazać go decyzją swej woli, ponieważ taka decyzja przekreślałaby część jego biografii, do której należy każdy jego własny akt stwierdzenia prawdy, nawet tak banalnej jak zdanie: Dzisiaj spadł śnieg. Czy w podobnym wyparciu się czegoś, czego podmiot sam doświadczył i co przeżył, chodzi tylko o anulowanie pewnej części swej biografii?

Personalisci zgadzają się, że rację powinności moralnej stanowi godność osoby. Istnieje jednak wiele dróg, na których można tę godność stwierdzić. Czasem wystarczy tylko popatrzeć na człowieka, zobaczyć ludzką twarz... Kiedy indziej dość zobaczyć krzywdę wyrządzoną ludziom przez ludzi, aby zrozumieć, dlaczego nie powinna ona nigdy mieć miejsca. Od czasów Sokratesa główna droga do etyki prowadzi przez samopoznanie. Jest to droga obiektywizmu i realizmu w etyce.

Imperatyw: Poznaj samego siebie! staje się uniwersalną zasadą moralną. Poznając bowiem samego siebie, poznaję jednocześnie to, co powinienem czynić w odniesieniu do istot takich jak ja. Racją równorzędnej miłości siebie samego i bliźniego jest godność osoby, którą poznaję tak w sobie, jak i w każdym innym człowieku. Norma moralności, zobowiązująca do bezwarunkowej i bezinteresownej miłości każdej osoby ludzkiej, ma racjonalne uzasadnienie w godnościowej strukturze osoby. Zadaniem etyka jest pokazać osobę w człowieku: oto człowiek – oto osoba. Zobaczyć osobę to uznać jej godność za bezwzględnie wiążącą, bezwarunkowo apelującą o taką postawę i takie akty wobec niej, które są postawą i aktami miłości. Moralność staje się więc całkowicie zrozumiała na gruncie doświadczenia człowieczeństwa tak w sobie, jak i w każdym innym podmiocie

ludzkim. Treść powinności moralnej jest poznawalna jako szczególny i wyróżniony moment poznania człowieka, istotnie związany z ludzkim samopoznaniem.

Uprawianie etyki jako teorii opartej na takim doświadczeniu, które pokazuje, że poznanie człowieka i poznanie powinności moralnej zbiegają się we wspólnym punkcie, domaga się przejścia od etyki do metafizyki moralności. Mimo że etyka udziela wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, co powinienem i dlaczego powinienem, nie jest ona w stanie sama wyjaśnić w sposób ostateczny ani faktu istnienia człowieka, ani faktu istnienia powinności moralnej. Odwołaniu się do godności osoby jako podstawy absolutnego charakteru powinności moralnej towarzyszy jednocześnie stwierdzenie faktu przygodności osoby ludzkiej. Ten, kto jest tak godny, że jest absolutem w sensie aksjologicznym i normatywnym, co sprawia, że osoby nie wolno zastąpić żadną inną osobą, jest ona bowiem kimś niepowtarzalnym, a nie tylko pewnym egzemplarzem gatunku, jest równocześnie istotą przygodną o bardzo kruchym istnieniu.

Podkreśliły jednak, że wchodząc na obszar metafizyki moralności, pozostajemy nadal w polu samopoznania człowieka, które jest polem doświadczenia człowieczeństwa oraz tkwiącego w nim doświadczenia powinności moralnej. Stawiając bowiem pytania: Kim jestem? oraz: Co powinienem czynić wobec każdej istoty takiej jak ja? i biorąc rzetelnie pod uwagę dany mi doświadczalnie fakt mojej przygodności bytowej, nie mogę nie pytać również: Dlaczego jestem? Pytanie to wyrasta przecież z dogłębnego pragnienia samopoznania. Co więcej, poznawszy siebie jako istotę zdolną do poznania prawdy i do samooddania się w miłości, mam prawo pytać nie tylko, dlaczego istnieję, ale wolno mi sformułować to samo pytanie w równoważnej postaci: Dzięki KOMU istnieję jako osoba?

Ostatecznie konieczną racją tłumaczącą istnienie osoby ludzkiej oraz istnienie kategorycznej powinności moralnej, nakazującej afirmację osoby dla niej samej, jest osobowy Absolut, Bóg obdarzający człowieka osobowym istnieniem. Upřednie poznanie Boga nie jest konieczne do poznania powinności moralnej, gdyż stwierdzamy ją w aktach samopoznania, ale przygodny charakter bytowania osoby oraz jednocześnie fakt jej absolutnej

godności domagają się wskazania na Boga jako absolutną i konieczną rację, wyjaśniającą w sposób niesprzeczny dane zawarte w horyzoncie ludzkiego samopoznania. Poznanie bowiem osoby (samopoznanie!) jako absolutu moralnego, a więc absolutu w porządku aksjologicznym, jest szeroko otwarte na poznanie Absolutu o charakterze bytowym. Bez otwarcia na poznanie Boga humanizm może albo przybrać znamiona humanizmu tragicznego, głęboko rozdartego w swych podstawach teoretycznych, albo przerodzić się w radosny nihilizm, obojętny, a nierzadko wrogo nastawiony do wszelkich prób racjonalnego stawiania pytań o genesis człowieka.

Od metafizyki moralności do etyki

W etyce personalistycznej zaczynamy mówić o Bogu dopiero na etapie metafizyki moralności, która odpowiada na pytanie o najpierwotniejsze bytowe źródło istnienia człowieka oraz istnienia należnej mu powinności afirmowania w nim osoby dla niej samej. Czy to oznacza, że etyka zupełnie milczy o Bogu? Owszem, możliwa jest etyka, uprawiana w wymiarze czysto humanistycznym, ale skoro problematyka etyczna tak rdzennie wyrasta z problematyki antropologicznej, że stanowi centralny obszar samopoznania, wręcz kontur filozoficznego autoportretu człowieka, to czy w imię troski o pełny autoportret ludzki nie należy włączyć do samej etyki również tych norm moralnych, których adresatem jest Bóg, w którym człowiek rozpoznaje Dawcę swego istnienia?

Na drodze prowadzącej od metafizyki moralności z powrotem do etyki odkrywamy szczególnie dwie cnoty moralne, których realność oraz obowiązek ich rozwijania są mało dostrzegalne, a nawet czasem całkowicie nieobecne, w czysto humanistycznym doświadczeniu człowieka – są nimi wdzięczność i pokora. Znamienne, że szczególną uwagę poświęcają tym cnotom myśliciele personalistyczni i widzą w nich z jednej strony zwieńczenie rozważań etycznych, a z drugiej strony most łączący etykę z mistyką. Mistrzowskie rozważania na ten temat można znaleźć w dziełach św. Augustyna, A. Rosminiego, D.v. Hildebran-

da, B. Schwarza i T. Stycznia¹. Wszystkich tych myślicieli łączy wspólne przekonanie, że dobre ludzkie życie osiąga swą pełnię w postawie wdzięczności wobec Boga.

Przyjęcie świata w darze, a tym bardziej przyjęcie siebie jako daru, domaga się odpowiedzi dla Autora daru. Ale jak odpowiedzieć takiemu Darczyńcy, który nie tylko dobra darowuje, ponieważ ma je niejako pod ręką, ale je stwarza, powołując do istnienia, obdarzając je wprost bytem? Jak dziękować Bogu? Trzeba przeżyć, jak czyni to w swej znanej pieśni Jan Kochanowski, że żyć w sposób naprawdę godny człowieka to dziękować:

*Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary?
Czego za dobrodziejstwa, którym nie masz miary?
Kościół Cię nie ogarnie, wszędy pełno Ciebie,
I w otchłaniach, i w morzu, na ziemi, na niebie.*

*Złota też, wiem, nie pragniesz, bo to wszystko Twoje,
Cokolwiek na tym świecie człowiek mieni swoje.
Wdzięcznym Cię tedy sercem, Panie, wyznawamy,
Bo nad to przystojniejszej ofiary nie mamy².*

Adresatem aktów i postawy wdzięczności za nasze istnienie jest Bóg, a to znaczy, że wdzięczność jest moralnym ekwiwalentem poznania metafizycznego. Poznanie bowiem prawdy o osobowym Bogu, będącym źródłem mojego bytu, nie pozostawia mnie obojętnym, ale rodzi wdzięczność. Mamy z nią do czynienia przecież tylko wówczas, kiedy stanowi ona odpowiedź wobec dawcy za dobro otrzymane osobiście. Możemy

¹Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1978, I,2; tenże, *O Państwie Bożym*, Warszawa 1977; A. Rosmini, *Zasady etyki*, Lublin 1999, s. 226-229; D.v. Hildebrand, *Über die Dankbarkeit*, St. Ottilien 1980; tenże, *Moralia*, Regensburg 1980, s. 109-112; B. Schwarz, *Über die Dankbarkeit*, w: *Wirklichkeit der Mitte, Beiträge zu einer Strukturanthropologie, Festgabe für August Vetter*, Freiburg 1968, s. 679-704; T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 221-243.

²J. Kochanowski, *Pieśni. Księgi wtóre, XXV*, w: *Dzieła polskie*, Warszawa 1972, s. 299.

podziwiać wspaniałość darów udzielonych innym, ale dziękujemy za te dobra, które otrzymujemy sami.

Wdzięczność wiąże się z przeżyciem, jak podkreślają Schwarz i von Hildebrand, ludzkiej stworzonosci, związanej z faktem bycia stworzeniem. Ks. T. Styczeń zaś dodaje: *Darmowość istnienia – to inne imię jego przygodności*³. Zauważmy, że chodzi tu o przeżycie swej osobowej stworzonosci i darmowości swego istnienia osobowego. Wszak istoty nieosobowe nie są w ogóle zdolne do wdzięczności. Nie będąc świadome swego istnienia, nie doświadczają ani swego bytu jako bytu osoby, ani darmowości swego istnienia. Wdzięczność jest fenomenem na wskroś osobowym, stanowiącym refleks tego, co Boskie w człowieku, dzięki czemu człowiek przekracza naturę, żyjąc z daru, podobnie jak cała natura, i jednocześnie stając się darem, przez co jeszcze bardziej upodabnia się do Boga.

Wezwanie do wdzięczności, przenikające ludzką świadomość, stanowiące punkt dojścia samopoznania, potwierdza, jak dogłębnie etyka i metafizyka współkonstituują się jako dziedziny ludzkiej wiedzy, obejmując ten sam obszar ludzkiego osobowego życia. Ich wspólną macierzą poznawczą jest przecież samopoznanie. Gdzież szukać więcej realnego bytu niż w samym sobie? Czy metafizyka i etyka nie muszą wydobyć całej treści, jaka zawiera się w stwierdzeniu swego osobowego istnienia? Oto jestem. Oto żyję. Fakty oczywiste i zarazem pełne tajemnicy.

Przypomnijmy, że augustyński humanizm *niespokojnego serca* dąży do scalenia sprawy człowieka ze sprawą Boga, moralności z religią, czynu z modlitwą. Stanowi on ważny akt fundacyjny tożsamości europejskiej, w której postawa wdzięczności i pokory wobec Stwórcy wyznacza oś, wokół której człowiek jako osoba żyjąca w społeczności rozwija swoją działalność. Pokora odróżnia *Państwo Boże* od *państwa pychy*. Podczas gdy pokora otwiera człowieka na transcendencję, to pycha zamyka go w sobie samym. *Państwo Boże* składa się wprawdzie z grzeszników, ale są oni świadomi służebnego charakteru

³T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, s. 233.

władzy i transcendentnego sensu ludzkiej wspólnoty ukształtowanej w historii. Nowością w myśli społecznej Augustyna jest głoszenie *mocy pokory*, polegającej na budowaniu więzi międzyludzkich opierających się na osobowej więzi z Bogiem. Chrześcijaństwo weryfikuje się faktycznie przez to, że Objawienie potwierdza i wzmacnia prawdę o ludzkiej naturze, pochodnej od Boga i skierowanej do służenia Mu jako swemu Stwórcy i Odkupicielowi. W augustyńskiej wizji doczesna służba chrześcijan ma istotne odniesienie do służby samemu Bogu. Dla Augustyna wybór chrześcijaństwa nie jest zwykłą alternatywą w stosunku do pogaństwa. Uważa on, że obydwie te światopoglądy implikują dwie różne wizje człowieczeństwa. Augustyn wybiera chrześcijaństwo, ponieważ za takim wyborem przemawia jego własne doświadczenie, tożsamy z jego biografią. Dlatego centralnym tematem jego myśli staje się pokora jako styl życia. Traktat o sensie ludzkiej historii, jakim jest „De Civitate Dei”, poprzedza uwagą, której znaczenia nie sposób przecenić: *Wiem przecież, jakich wysiłków potrzeba, by ludziom pysznym udowodnić, ile to mocy ma pokora, która sprawia, że nad wszystkim, co na ziemi wzbija się wprawdzie wysoko, ale w doczesnej niestałości pozostaje chwiejne, góruje wzniosłość bynajmniej nie zdobywana przez ludzką zarozumiałość, ale дарowana przez Bożą łaskę*⁴.

Ta krótka wizyta u św. Augustyna przekonuje nas, jak bardzo doniosła dla uprawiania realistycznej etyki jest jego myśl, wyrażająca z refleksji nad własną biografią. Jeśli w etyce chodzi o sprawy ludzkie, związane z ludzkim działaniem w świetle poznanej prawdy, to poszukując prawdy o sobie samym, człowiek dochodzi do uznania swojej ontycznej przynależności do Boga. A to przecież znaczy, że odkrywszy tak ważną prawdę metafizyczną, człowiek nie może nie odpowiedzieć na nią swoim życiem. Poznawszy dar, jakim jestem i poznawszy Dawcę daru, poznaję również wezwanie, aby samemu stać się darem dla Boga. Wdzięczność i pokora nadają dopiero metafizyczną głębię mej własnej egzystencji, nieznaną w przypadku

⁴Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, t. 1, s. 91.

bytów nieosobowych, niejako ukonstytuowanych raz na zawsze, istniejących poza królestwem transcendencji.

Etyka współczucia w blasku Ewangelii

Ewangelia Jezusa Chrystusa jest Dobrą Nowiną o człowieku. Wcielenie Syna Bożego wyraża nieskończoną miłość Boga. Cur Deus homo? Dlaczego Bóg człowiekiem? Pytanie św. Anselma jest pytaniem każdego chrześcijanina, w pewnym jednak sensie jest ono również pytaniem ludzi, którym trudno uwierzyć w misterium Boga wcielonego, których niepokoi tak radykalne oddanie się Boga człowiekowi.

Ewangelia jest wydarzeniem. Kenoza, uniżenie, pokora czynią Boga jeszcze bardziej tajemniczym, bardziej bliskim człowiekowi, niż potrafi nam to pokazać dyskurs filozoficzny. Ewangelia jest opowieścią o człowieku, jakiej sam człowiek nie odważyłby się opowiedzieć o sobie bez świadomości popełnienia kłamstwa. Starożytność przekazała nam okrzyk zachwytu: *jakże czarującą istotą jest człowiek!*, ale jego autor, Menander, zaraz dodaje zastrzeżenie: *...wówczas, kiedy jest człowiekiem*. Ewangelia natomiast odśłania sprawę człowieka w blasku światła krzyża i zmartwychwstania. Bóg nie stawia nam warunków, ale przez ofiarę Chrystusa dźwiga nas z naszej nędzy i obdarowuje sobą. Sercem Ewangelii jest utożsamienie się Boga ze sprawą człowieka.

To nie cierpienie i męka jako takie – wyjaśnia ks. Wacław Hryniewicz – mają charakter zbawczy. Zbawczą moc ma zaufanie do Boga, oddanie i dar z samego siebie. Jezus nie sławił cierpienia samego w sobie. Błogosławił tych, którzy cierpią, wyzwalając ich z nieszczęścia. Cierpienie jako takie jest złem. Niesie w sobie moc destrukcyjną. Trzeba je przezwyciężać. Nie należy go mistyfikować. Chrześcijaństwo uczy przede wszystkim współczucia (jakże błędnie to współczucie oceniał Nietzsche!), rozumienia sytuacji ludzi cierpiących. Skłania do zmagania z cierpieniem, a przynajmniej do zmniejszenia jego niszczytel-skiej siły⁵. To przewartościowanie sensu ofiary w refleksji teo-

⁵W. Hryniewicz, *Czy Bogu potrzebne są ofiary?*, „Tygodnik Powszechny”, nr 2/2001, s. 9.

loga pozwala jeszcze głębiej wejrzeć w humanistyczny wymiar tajemnicy odkupienia. Współczucie Boga powoduje Jego samooddanie i wydanie się ludziom. Nigdy chyba nie będzie dosyć przypominać sobie, że Jezus nie został zabity, ale sam siebie wydał na śmierć, aby w ten sposób uczestniczyć w losie każdego człowieka. Śmierć Odkupiciela jest wyrazem bezgranicznego współczucia Boga dla kondycji ludzkiej, w którą wpisana została nieuchronna perspektywa samounicestwienia. Wyrывая nas z otchłani śmierci, Jezus Chrystus leczy nas ze skutków grzechu zaciemniających i deformujących w naszej świadomości percepcję tego dobra, jakim jest sam człowiek. Uczy nas absolutnego współczucia.

Poruszają nas wersety Ewangelii wg św. Mateusza, w których Jezus przedstawia scenę Sądu Ostatecznego. Współczucie dla człowieka głodnego, spragnionego, przybysza, nagiego, chorego i uwięzionego, jest jednocześnie aktem afirmacji Boga. Nie wolno jednak zapominać, że światło, jakie pada na sprawę najmniejszych spośród naszych braci, pochodzi ze źródła nadprzyrodzonego. Jest ono samoobjawieniem się Boga: Bóg człowiekiem! A wydarzenie to oznacza, że nikt nie jest opuszczony przez Boga, ponieważ Bóg miłuje każdego człowieka ze względu na niego samego. Chrystus nie tylko nakazuje nam miłość bliźniego, jaką należy świadczyć wobec ubogich, ale sam będąc Świadkiem miłości Ojca w stosunku do swych braci, pozwala nam spotkać się z miłością miłosierną, przebaczącą i oczyszczającą. U podstaw Chrystusowego nakazu bezinteresownej i współczującej miłości znajduje się Jego solidarność z każdym konkretnym człowiekiem. Kiedy mówi o głodnych, spragnionych i nagich, odnosi się do konkretnych ludzi i sam „wciela się” w ich położenie. *Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci najmniejszych, Mnieście uczynili. Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili* (Mt 25,40.45).

W świetle Jezusowej Ewangelii współczucia widzimy o wiele wyraźniej to, co osobie należne jest od osoby, poniekąd wyraźniejsze staje się to, co wypracowuje intuicja etyki czerpiącej dane jedynie z poznania przez rozum. Ewangelia wzywająca do

wiary w Boga, który staje się człowiekiem, pokazuje afirmację człowieka przez Boga, miłość tak doskonałą, że o doskonalszej od niej, jak mówi św. Anzelm z Aosty, nie możemy już myśleć. Ale na tym Ewangelia się przecież nie kończy; wzywa nas ona do miłości Boga ukrytego w człowieku. Jezus tak głęboko związał moralność z religią, że miłość człowieka staje się kryterium miłości samego Boga. Dla chrześcijanina miłować człowieka oznacza miłować go tak, jak umiłował nas Bóg.

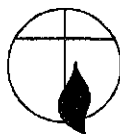
Jezus przeobraża nasze myślenie o człowieku i Bogu, o moralności i religii. Nie dopuszcza możliwości rozdzielenia dróg humanizmu i wiary. Można żywić nadzieję, że po nieudanej próbie rozszczepienia moralności i religii, jaką podjęło Oświecenie, w naszych czasach, u progu trzeciego tysiąclecia, po tak licznych klęskach chrześcijaństwa i Oświecenia, zarówno chrześcijanie, jak i ludzie tradycji oświeceniowej – wszyscy – lepiej zrozumiemy etykę współczucia zakorzenioną w Dobrej Nowinie o Współczującym Bogu. Sytuacja wyboru religijnego jawi się dziś przede wszystkim jako wybór moralny. Jest ona poniekąd odwróceniem tej sytuacji, jaka znamionowała epokę moderny, która nakazywała arbitralnie wybór moralności za cenę odrzucenia wiary. Czyniąc tak, negowała jednocześnie sens cierpienia jako daru osoby dla osoby.

Obecność cierpienia w naszym życiu stanowi rafę, o którą potykają się różne koncepcje człowieka. Jedni mają skłonność przyjmować cierpienie dla niego samego, nie dostrzegając w nim zła, inni natomiast lekceważą jego obecność. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z lekceważeniem człowieka przez odejście od realizmu w myśleniu i życiu. Jak pogodzić cierpienie i życie? Właśnie to pytanie może nas naprowadzić na myśl o głębokiej spójności moralności i wiary, etyki i teologii. Potwierdzenie takiej myśli znajduję w zapiskach Andrzeja Kijowskiego, pochodzących z przełomowego okresu jego życia, w którym dokonywał się jego powrót od niewiary do wiary. Kijowski wspaniale nas obdarza swą odwagą myślenia i szczerością zapisu. To, co napisał w swym „Dzienniku”, nie miało służyć żadnym celom apologetycznym, uzasadniało i tłumaczyło przed nim samym jego własny wybór, podobnie jak to czynił kiedyś Augustyn, pisząc swe „Wyznania” w celu

wypowiedzenia chwały Boga obecnego w ludzkiej duszy. Z szacunkiem przepisuję ważne stwierdzenia Kijowskiego, skłaniające do medytacji, inspirowane bólem poszukiwania prawdy o sobie. *U źródeł każdego z nas, i u źródeł świata jest miłość, czyli bezinteresowne cierpienie. Z owej bezinteresowności wyprowadza się całą etykę, zaślepienie czyni podstawą teologii. Przez to religia staje się tożsama z życiem, a nie jego pomocniczą instytucją ułatwiającą sprawowanie władzy, organizacją społeczeństwa czy stanowiącą motyw twórczości, budownictwa, pracy, albo zasadą wyjaśniającą. Wiara w miłość Bożą i miłość do Boga nic nie wyjaśnia: godzi z życiem, pozwala je przyjąć*⁶.

KS. ALFRED WIERZBICKI, ur. 1957; filozof, duszpasterz, poeta. Pracownik naukowy KUL-u. Mieszka w Lublinie.

⁶ A. Kijowski, *Dziennik 1970–1977*, Kraków 1998, s. 272.



Formacja presbiterów

ks. Krzysztof Pawlina

Posoborowa odnowa w seminariach duchownych w Polsce

Po II Soborze Watykańskim Kościół w Polsce nie czekał biernie na opublikowanie „Ratio fundamentalis” przez Stolicę Apostolską.

Na posiedzeniu księży rektorów w Kielcach w 1964 r. poruszono problem wychowania młodego duchowieństwa i sposobów prowadzenia seminariów w Polsce¹. Rok później w Poznaniu na posiedzeniu rektorów powołano komisję, której zadaniem miało być przygotowanie projektu nauczania w seminariach duchownych. Obradom rektorów towarzyszyły referaty analizujące postulaty wychowawcze dokumentów Vaticanum II oraz pogłębiona refleksja nad historią seminariów w Polsce². Wytyczne Stolicy Apostolskiej i aktualne potrzeby Kościoła w naszym kraju rozpatrywano w kontekście zachodzących zmian w psychice młodych ludzi.

Adaptacja soborowego Dekretu o formacji kapłańskiej do polskich warunków była przedmiotem dyskusji i rozważań kolejnych zjazdów przełożonych seminariów duchownych.

¹Protokół z posiedzenia księży rektorów w Kielcach z 9–10 IX 1964, arch. SEP, t. ds. SD. Podczas posiedzenia rektorów referaty na temat seminariów wygłosili: B. Kumor, *Struktura seminariów w Polsce XVII, XVIII i XIX wieku*; S. Włudyka, *Zadania wychowawcze seminariów duchownych w świetle wypowiedzi papieża Pawła VI*.

²Protokół z posiedzenia księży rektorów w Poznaniu z 9–10 IX 1965, tamże. Referaty wygłosili: S. Fiutek, *Postulaty wychowawcze w Liście Apostolskim „Summi Dei Verbum” Pawła VI z dnia 4 XI 1964*; W. Miziołek, *Reorganizacja studiów w seminariach duchownych w obecnych warunkach*.

W 1966 r. w Lublinie podjęto decyzję o przygotowaniu projektu „Ratio studiorum”, według ogłoszonego przez Kongregację ds. Wychowania Chrześcijańskiego Dekretu „De institutione sacerdotali ponenda sunt”. Postanowiono też przygotować na najbliższe zebranie rektorów szczegółowe wytyczne dotyczące formacji duchowej i intelektualnej na podstawie soborowego Dekretu o formacji kapłańskiej³.

Komisja Seminariów Duchownych przy Komisji Studiów i Seminariów Episkopatu Polski opracowała kilka projektów, które miały ułatwić powstanie polskiego „Ratio institutionis sacerdotalis”. W ten sposób w 1967 r. stworzono pierwsze wytyczne dla seminariów duchownych w Polsce. Stały się one punktem wyjścia do opracowania dwóch kolejnych projektów: „Regulaminu dla alumnów Wyższych Seminariów Duchownych”⁴ oraz „Zasad życia dla alumnów Wyższych Seminariów Duchownych w Polsce”⁵. Jednocześnie rektorzy seminariów duchownych opracowali projekt regulaminu egzaminacyjnego w polskich Wyższych Seminariach Duchownych (1967 r.)⁶.

W ten sposób powstawał powoli całościowy projekt „Ratio” dla seminariów w naszym kraju. W lutym 1967 r. rozesłano gotowy projekt formacji kapłańskiej do seminariów w celu zaopiniowania⁷. Po poprawkach komisja przedstawiła projekt episkopatowi i po zatwierdzeniu został w 1968 r. przesłany do Rzymu. 12 sierpnia 1968 r. zatwierdzony został przez Stolicę Apostolską ad experimentum na sześć lat dokument zredagowany po łacinie pod tytułem „Ratio institutionis sacerdotalis in seminariis Poloniae Decretis Concilii Vaticani II accomodata”⁸. Realizację „Ratio institutionis sacerdotalis” obserwowano z wielką uwagą. Już 9 kwietnia 1968 r. została rozesłana do

³ Protokół z posiedzenia księży rektorów w Lublinie z 9–10 IX 1966, tamże.

⁴ Regulamin dla alumnów Wyższych Seminariów Duchownych (1967), tamże.

⁵ Zasady życia dla alumnów Wyższych Seminariów Duchownych (1967), tamże.

⁶ Projekt regulaminu egzaminacyjnego w Wyższych Seminariach Duchownych w Polsce (1967), tamże.

⁷ Projekt zasad formacji kapłanów w Polsce (1967), tamże.

⁸ Ratio Institutionis Sacerdotalis in Seminariis Poloniae Decretis Concilii Vaticani II accomodata (1968), tamże.

wszystkich seminariów ankietą, zawierającą dwa punkty, na które należało odpowiedzieć:

– W jakiej mierze zrealizowano w roku akademickim 1968/69 w tamtejszym seminarium „Ratio institutionis sacerdotalis” zaaprobowane przez Kongregację pro Institutionis Catholica 12 sierpnia 1968 r.;

– Wyszczególnić realizację „Ratio studiorum”, stanowiącego część składową „Ratio institutionis sacerdotalis”⁹.

„Ratio studiorum” odnosi się konkretnie do programu i treści studiów seminaryjnych oraz form ich przyswajania przez alumnów.

Zarówno wprowadzenie uchwał II Soboru Watykańskiego w dziedzinie formacji kapłańskiej, jak i realizacja „Ratio institutionis” nie były łatwe. Był to czas walki o niezależność seminariów, jako że władze państwowe usiłowały roztoczyć nad nimi nadzór. Wymagano składania odpowiednich sprawozdań oraz usiłowano dokonywać wizytacji w seminariach. Ostatecznie, w wyniku negocjacji, episkopat, przekonany o niesłuszności wizytacji ze strony kuratorium, postanowił tolerować wizytacje tzw. przedmiotów nieteologicznych. Lata sześćdziesiąte to także realne zagrożenie istnienia kilku seminariów.

Początkowo alumni niektórych, a później niemal wszystkich seminariów zostali zmuszeni do odbywania służby wojskowej. Klerycka jednostka w Bartoszycach, licząca ponad 300 kleryków, była nazywana największym seminarium w Polsce. Rodziło to nowe problemy ich formacji seminaryjnej, a także wymagało specjalnej troski w czasie trwania ich służby wojskowej¹⁰. Pomimo niesprzyjających warunków prace nad wprowadzeniem w życie zasad formacji kapłańskiej stale postępowały.

Na posiedzeniach księży rektorów żywo interesowano się realizacją „Ratio institutionis” w Polsce oraz poddawano analizie sytuację kryzysową w seminariach na Zachodzie.

Ważnym wydarzeniem w organizacji pracy nad doskonaleniem formacyjnej roli seminarium było ustanowienie odrębnej

⁹ Ankietą: *Nowe „Ratio” dla seminariów w Polsce* (1969), tamże.

¹⁰ W. Ziemia, *Zasady formacji kapłańskiej w seminariach duchownych w XX-leciu posoborowym*, referat (1985), tamże.

Komisji Episkopatu ds. Seminariów Duchownych. Została ona powołana 15 stycznia 1970 r. na 107. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski¹¹. Regulamin prac tej Komisji został zatwierdzony w cztery lata później, 15 listopada 1974 r. przez Radę Główną¹². Przygotowywany według wzoru „Ratio institutionis” z 1970 r. projekt „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia” Komisja przedstawiła ostatecznie 4 kwietnia 1971 r. Konferencji Episkopatu Polski. Przesłany do Rzymu 15 października tego roku otrzymał aprobatę i został zatwierdzony na sześć lat¹³.

Na posiedzeniu Komisji Episkopatu ds. Seminariów Duchownych w Warszawie 15 listopada 1974 r. zapowiedziano ponownie zajęcie się „Ratio institutionis sacerdotalis”, zauważono bowiem pewne braki i nieścisłości. „Ratio” nie mówiło nic o spowiedzi alumnów. Dostrzeżono pewne niedociągnięcia odnośnie do niektórych przedmiotów. Powodem podjęcia nowelizacji „Ratio” były także zmieniające się warunki polityczne w Polsce, które wpływały na młodzież zgłaszającą się do seminariów. Chodziło szczególnie o wpływ ideologii marksistowskiej na młode pokolenie¹⁴.

Aby uzyskać konkretne propozycje na temat ewentualnych zmian i poprawek, przeprowadzono sondaż wśród profesorów seminarijnych. Prace nad modyfikacją „Ratio studiorum” trwały do 1975 r. 23 listopada, na posiedzeniu Komisji ds. Seminariów przedstawiono konkretny projekt uwzględniający nadesłane w odpowiedzi na ankietę sugestie¹⁵. Dwa lata później zmodyfi-

¹¹ K. Pawlina, *Młodzież i jej duszpasterze w czasach zniewolenia*, Warszawa 1993, s. 17-30.

¹² *Regulamin Komisji ds. Seminariów Duchownych* (1974), arch. SEP, t. ds. SD. W tym samym roku na 145. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski na wniosek Rady Głównej powołano bp. L. Kaczmarka na przewodniczącego Komisji ds. Seminariów Duchownych, zastępcą został ks. Cz. Lewandowski, a sekretarzem ks. W. Bomba; *List prymasa Polski S. Wyszyńskiego do bp. L. Kaczmarka z dnia 15 I 1975*, tamże.

¹³ J. Buxakowski, *Znowelizowane „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis”*, „Studia Pelplińskie” 1985, s. 290.

¹⁴ *Protokół z posiedzenia Komisji Episkopatu ds. Seminariów Duchownych z 15 XI 1974*, arch. SEP, t. ds. SD.

¹⁵ *Protokół z posiedzenia Komisji Episkopatu ds. Seminariów Duchownych z 23 XI 1975*, tamże.

kowe częściowo „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia” zostało zaaprobowane przez Konferencję Episkopatu Polski i przesłane do zatwierdzenia Stolicy Apostolskiej. Kongregacja uprawomocniła 10 listopada 1977 r. nowe „Ratio institutionis” na sześć lat¹⁶.

Mając na uwadze zdobyte już doświadczenie i zmieniającą się sytuację w Polsce, należało w ciągu tych sześciu lat przystosować się do ewentualnie dalszej modyfikacji „Ratio institutionis”. Księża rektorzy seminariów duchownych nadsyłali wnioski do Komisji Episkopatu ds. Seminariów Duchownych. Uwagi te dotyczyły głównie formacji intelektualnej alumnów. Szczególnie chodziło o wykłady z patrologii, religiologii oraz konwersatorium z języka polskiego¹⁷. Z pomocą w przepracowaniu „Ratio” przyszedł 6 stycznia 1980 r. „List ogólny Kongregacji Wychowania Katolickiego dotyczący ważniejszych aspektów duchowego przygotowania w seminariach”¹⁸. Po wielu konsultacjach na posiedzeniu 7 kwietnia 1983 r. proponowane zmiany „Ratio institutionis” zostały ostatecznie zaaprobowane. Miesiąc później, 4 maja, zatwierdziła je Konferencja Episkopatu Polski i przesłała do Kongregacji w Rzymie, gdzie otrzymały akceptację na następne sześć lat¹⁹. Sposób i stopień wprowadzenia ich w proces formacyjny miała zobrazować rozesłana 20 kwietnia 1984 r. ankieta sondażowa dotycząca formacji pastoralnej w seminariach duchownych. 9 marca 1985 r. Kongregacja Wychowania Katolickiego wydała po ogłoszeniu (w 1984 r.) nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis”²⁰. Nowe „Ratio” nie było właściwie nowym, ale dostosowanym do zmian prawa kanonicznego dotyczących seminariów.

¹⁶ *Zasady formacji kapłańskiej w Seminariach Duchownych w Polsce* (1977), tamże.

¹⁷ *List przewodniczącego Komisji Episkopatu ds. Seminariów Duchownych bp. L. Kaczmarka do rektorów seminariów duchownych z 8 VII 1983*, tamże.

¹⁸ *List ogólny Kongregacji Wychowania Katolickiego dotyczący ważniejszych aspektów duchowego przygotowania w seminariach* (1980), tamże.

¹⁹ *Zmiany w „Ratio Institutionis sacerdotalis” zatwierdzone przez Konferencję Plenarną Episkopatu Polski z 4 V 1983*, tamże.

²⁰ *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, Watykan 1985.

Dlatego po naniesieniu poprawek i akceptacji przez Konferencję Episkopatu Polski seminaria w naszym kraju miały swoje zasady formacyjne dla przyszłego duchowieństwa. W 1989 r. upłynął czas obowiązywania zatwierdzonego w 1983 r. na sześć lat „Ratio institutionis” dla Polski.

Przełom lat 1980/90 przyniósł w naszym kraju nowe problemy polityczne, społeczne i kulturowe, które miały istotne znaczenie dla życia Kościoła i posługiwania duchownych. W tym kontekście potrzeba zrewidowania dotychczasowej formy kształcenia kapłanów stała się szczególnie pilna. Ponieważ na 1990 r. zapowiedziany był Synod Biskupów poświęcony problemowi formacji kapłańskiej, nie podejmowano prac nad nowym projektem „Ratio”. Oczekiowano bowiem na wskazania Synodu. Po jego zakończeniu zapowiedziano ukazanie się ważnego dokumentu, dotyczącego formacji kapłańskiej. I rzeczywiście, 29 lutego 1992 r. Jan Paweł II ogłosił adhortację apostolską „Pastores dabo vobis”. Dokument ten ukazał nowe perspektywy i nowy model formacji przyszłych kapłanów²¹.

Wskazania zawarte w adhortacji ustaliły kierunek rozpoczętych już prac nad nowym „Ratio” dla Polski. Również inne znaczące wydarzenia w życiu Kościoła w naszym kraju sprawiły, że oczekiwania na nowy dokument dotyczący formacji w seminariach wydłużały się. 25 marca 1992 r. ustanowiona została nowa organizacja Kościoła w Polsce, powstały nowe diecezje. W roku akademickim 1991/92 miała miejsce wizytacja apostolska w naszych seminariach. Jej owocem były wskazania przekazane rektorom wyższych seminariów duchownych na specjalnej konferencji zorganizowanej w Częstochowie 22 kwietnia 1993 r.²² Obecny prefekt Kongregacji Wychowania Katolickiego kard. Pio Laghi wystąpił z wyraźnymi sugestiami dotyczącymi reformy „Ratio institutionis sacerdotalis pro

²¹R. Jaworski, *W kierunku reformy Ratio Studiorum*, referat (1997), arch. SEP, t. ds. SD.

²²*Dokumenty z sympozjum po wizytacji apostolskiej seminariów duchownych w Polsce, Jasna Góra 21–23 IV 1993*, tamże.

Polonia”²³. Trwające już wtedy prace nad przygotowaniem projektu „Ratio studiorum pro Polonia”, którymi kierował ks. prof. S. Czerwik, weszły w intensywniejszą fazę. Zgromadzono uwagi i propozycje rektorów, profesorów seminariów i alumnów dotyczące kierunku reformy. Materiały te zostały przedstawione na zjeździe rektorów we wrześniu 1994 r. w Olsztynie. Wskazywały one raczej na rozbieżności oczekiwań, niż wyznaczały kierunek konstruktywnych zmian.

Podczas konferencji rektorów w Krakowie 6 września 1995 r. abp S. Szymecki, przewodniczący Komisji ds. Seminariów, powołał nowy zespół do prac nad „Ratio”²⁴. Przygotował on projekt dokumentu i przedstawił Konferencji Episkopatu Polski, która zatwierdziła go na swym plenarnym posiedzeniu i przelała do Rzymu.

W uroczystość Najświętszej Maryi Panny Częstochowskiej, 26 sierpnia 1999 r., Kongregacja Edukacji Katolickiej zatwierdziła nowy program formacji polskich kapłanów zatytułowany „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia”²⁵. Dokument wydany został drukiem i rozesłany do seminariów. W ten sposób Kościół w Polsce otrzymał u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa nowy program formacji przyszłych kapłanów.

Po co w ogóle reforma w seminariach i w jakich kierunkach ma ona pójść?

Zmiany w formacji seminaryjnej spowodowane są *signum temporis*. Wyzwanie czasu ma dwa oblicza. Pierwsze dotyczy tych, którym będzie głoszona Ewangelia, drugie odnosi się do kandydatów przychodzących do seminarium.

Adresatem działań duszpasterskich jest dziś człowiek postmodernizmu. Człowiek współczesny uważa często, że zna chrześcijaństwo, ale przestaje się nim interesować. Ma kłopoty z zatrzy-

²³ *Sugestie dla nowego „Ratio Institutionis Sacerdotalis pro Polonia” prefekta Kongregacji Wychowania Katolickiego* (1993), tamże.

²⁴ W skład zespołu weszli księża rektorzy: W. Depo z Radomia, A. Drożdż z Tarnowa, M. Florczyk z Kielc, R. Jaworski z Płocka, Z. Kroplewski z Koszalina, T. Węclowski z Poznania.

²⁵ *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999.

maniem się w ciszy, z refleksją i otwarciem się na tajemnicę. Relatywizuje prawdę, a często ma nawyk kłamstwa. Przeżywa swoistą schizofrenię życia publicznego i prywatnego. Do pracy wśród ludzi o takiej mentalności wymagane jest odpowiednie przygotowanie intelektualne księży nie tylko od strony treściowej, ale także metodycznej.

Potrzeba więc adekwatnego przygotowania kapłanów do konfrontacji z problemami współczesnej cywilizacji. *Signum temporis* to także młody człowiek wstępujący do seminarium. Przychodzący kandydaci są często słabo przygotowani od strony kulturowej, intelektualnej i religijnej. Przynoszą ze sobą całe dziedzictwo współczesnej kultury ujawniającej się takimi symptomami, jak tęsknota za absolutną wolnością, bunt, chaos w świecie wartości, zaburzona emocjonalność, wewnętrzny niepokój. Pochodzą niejednokrotnie z rodzin rozbitych, patologicznych (alkoholicy), byli wychowywani przez samotne matki. Choć młodzi, są już niekiedy głęboko zranieni. Mają też inne doświadczenie Kościoła niż kandydaci przychodzący do seminarium przed laty. Wielu z nich ma doświadczenie kontaktu z różnymi grupami i ruchami religijnymi. Jest to nowe pokolenie; nie znaczy, że gorsze, ale na pewno inne²⁶.

Dlatego w procesie formacyjnym potrzeba zmian uwzględniających kondycję młodego pokolenia i oczekiwania wiernych.

Co więc jest tym *novum* w formacji przyszłych pokoleń kapłanów?

Studia w wyższych seminariach duchownych trwają sześć lat. Od dawna trwała dyskusja, czy nie należałoby ich wydłużyć. Myślano o tzw. roku wstępnym. Miałoby to na celu wyrównanie poziomu intelektualnego kandydatów oraz przygotowanie do studiów filozoficznych i teologicznych. Troska ta znalazła swoje miejsce w nowym „*Ratio pro Polonia*”.

By zaradzić wspomnianym trudnościom, zalecono wprowadzenie okresu propedeutycznego. Czas jego trwania zależy od

²⁶ R. Jaworski, *Problemy metodyki nauczania w seminariach duchownych w perspektywie nowego „Ratio studiorum”*, „Ateneum Kapłańskie”, 2–3(1998)131, s. 246–248.

tego, jacy są kandydaci i co sobą reprezentują. Po rozeznaniu, biskup diecezji wraz z wychowawcami określa, czy ma on trwać rok, dwa miesiące czy też przez pierwszy rok studiów będą dodatkowe zajęcia wprowadzające i uzupełniające. W praktyce proponuje się organizowanie kursów wstępnych oraz wprowadzenie określonych zajęć na pierwszym roku studiów teologicznych. „Ratio” nazywa tego rodzaju zajęcia wprowadzeniem w chrześcijaństwo. Uwzględnia ono cztery zagadnienia: wprowadzenie w prawdę wiary, w celebrację misterium chrześcijańskiego, w chrześcijańskie życie moralne oraz w modlitwę.

Zajęcia tego typu mają na celu pomoc w zrozumieniu znaczenia wiary, w pogłębieniu życia modlitewnego, rozpoznanie powołania i doświadczenia bogactwa Kościoła²⁷.

Główne zmiany dotyczą jednak sposobu i metody studiów.

Celem nauczania teologii systematycznej jest to, aby przyszły ksiądz przyswoił sobie całość nauki Kościoła w zakresie wiary i obyczajów. W nauczaniu nie chodzi tylko o zdobycie i przechowywanie wiedzy otrzymanej w przeszłości, ale o wykształcenie umiejętności rozwijania jej w przyszłości. Inspiracja do permanentnej refleksji wydaje się najważniejszym celem programu formacji intelektualnej. Najbardziej rozpowszechnioną metodą nauczania były przez wiele lat WYKŁADY. Choć spełniają one kluczową rolę w formacji intelektualnej, usiłuje się dzisiaj zastosować środki mające na celu przełamanie bierności studenta. W miejsce nauczania tradycyjnego, charakteryzującego się przekazywaniem wiadomości encyklopedycznych do opanowania pamięciowego, zamierza się wprowadzać formy aktywizacji poznawczej. Mają one na celu przygotowanie słuchaczy do samodzielnego poznawania faktów, zdobywania umiejętności, rozwiązywania problemów i praktycznego zastosowania zdobytej wiedzy.

Tego rodzaju studiowaniu mają pomóc przede wszystkim ĆWICZENIA. Podstawowa ich wartość polega na tym, że

²⁷T. Węclowski, *Wprowadzenie chrześcijańskie dla kleryków. Uwagi dydaktyczno-metodyczne*, tamże, s. 264-268.

w przeciwieństwie do wykładu, stwarzają warunki do bieżącej kontroli stopnia przyswajania materiału. Zasadniczo w trakcie ćwiczeń nie przekazuje się całkiem nowych wiadomości, lecz dąży do ich pogłębienia, wyrobienia umiejętności posługiwania się treściami pokrewnymi, do wskazania zastosowań praktycznych i powiązań z innymi dziedzinami wiedzy²⁸.

Wśród wielu zadań odnoszących się do ćwiczeń wymienia się trzy.

Pierwsze to sprawdzenie stopnia przyswojenia wykładu. Drugie zadanie to pogłębienie go przez lekturę, a przez to wdrażanie do metodycznego i twórczego korzystania z literatury przedmiotu. Trzecie zadanie ćwiczeń dotyczy stworzenia możliwości praktycznego wykorzystania nabytych wiadomości. W teologii systematycznej dotyczy to przede wszystkim wyrobienia umiejętności prezentacji treści wiary, dyskusji, odpierania zarzutów kierowanych przeciwko rozmaitym punktom nauki chrześcijańskiej oraz wykorzystania zdobytej wiedzy w katechezie i homiliach.

Ćwiczenia mogą odgrywać ważną rolę w formacji intelektualnej, duszpasterskiej, a nawet duchowej. Przez ćwiczenia wyrabia się umiejętność dyskusowania, bezstronnej i wnikliwej analizy poglądów innych niż własne, poddawania swych opinii krytyce i zwracania uwagi na to, CO się mówi, a nie KTO i JAK mówi. Nade wszystko ćwiczenia pomagają w kształtowaniu twórczej postawy intelektualnej. Ze względu na wdrożeniowy i pogłębiający charakter ćwiczeń powinny być one prowadzone w niewielkich grupach²⁹.

Innym sposobem uaktywnienia studentów są KONWERSATORIA. Ta forma dydaktyczna polega na analizowaniu problemów naukowych i dyskusowaniu ich w małych grupach, pod kierunkiem profesora.

Dość ważne w stylu studiów w wyższych seminariach duchownych jest wprowadzenie WYKŁADÓW FAKULTATYWNYCH.

²⁸ *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, s. 137 n.

²⁹ H. Seweryniak, *Dydaktyka teologii systematycznej w seminarium duchownym*, „Collectanea Theologica” 68(1998)4, s. 94-98.

Zakłada to, że klerycy będą mogli wybrać z zaprezentowanych im wykładów te, które uważają za przydatne czy interesujące. Podobnie ma się sprawa z WYKŁADAMI MONOGRAFICZNYMI. Ich wybór należy do studentów, w porozumieniu z profesorem, u którego pisze się pracę naukową³⁰.

Tego rodzaju zajęcia dydaktyczne stawiają przed seminarium wymóg przemyślenia nie tylko reformy studiów, ale i przeobrażenia stylu prowadzenia formacji w seminarium.

Uwzględniając zmieniające się warunki, w których Kościół realizuje swoją misję, „Ratio pro Polonia” widzi ostatni rok nauczania jako rok pastoralny. Chodzi o to, aby po pięciu latach studiów filozoficzno-teologicznych nauczyć alumnów używania zdobytej wiedzy w przekazie praw objawionych w sposób zrozumiały dla wiernych. Na szóstym roku studiów potrzeba takich warsztatów teologiczno-pastoralnych, które pomogą klerykom przełożyć język teologiczny na język egzystencjalny.

Szósty, a więc ostatni rok w seminarium ma na celu dokonanie pewnej syntezy i uczenie się umiejętności posługi w konkretnej rzeczywistości oraz rozwiązywania problemów, z którymi za kilka miesięcy do młodych kapłanów przyjdą ludzie. „Ratio” przewiduje w całym cyklu formacyjnym określone praktyki pastoralne, ale pomimo to ostatni rok specjalnie jest temu poświęcony. „Ratio studiorum” stawia na odpowiedzialność studentów. Dojrzewanie do odpowiedzialności zakłada zaufanie i możliwości wyboru.

Wychowawca w tego rodzaju formacji widziany jest jako ten, który asystuje młodemu człowiekowi w dojrzewaniu. Profesor pełni rolę mistrza, który obok wiedzy przedmiotowej i kompetencji zawodowych stoi za tym, co mówi. Jest otwarty i ciągle poszukujący, chętnie podejmuje kontakt ze studentem i wraz z nim uczy się stosować zdobytą wiedzę w rozmaitych sytuacjach, które niesie życie.

Normalnie wraz z zakończeniem studiów seminaryjnych kończy się pewien etap i rozpoczyna nowy, jakim jest posługa

³⁰ Tamże.

kapłańska. Ogólnie rzecz biorąc, formacja seminaryjna nastawiona była na przygotowanie do kapłaństwa. Choć główne założenie nie podlega zmianie, nowe „Ratio” ustawia formację seminaryjną w perspektywie stałej formacji kapłańskiej.

Formacja seminaryjna pojmowana jest jako permanentna, tzn. ma być kontynuacją tego, co zapoczątkowało się w seminarium. Formacja permanentna została ukazana jako szczyt, który ustawia i ożywia cały proces formacyjny w seminarium. Jest pewnego rodzaju novum, które należy uwzględnić w procesie dydaktycznym i wychowawczym w seminariach³¹.

Jedną z trudniejszych spraw, jakie wiążą się z wprowadzeniem „Ratio studiorum”, jest określenie tematów wchodzących w skład danej dyscypliny, ich uszeregowanie, korelacja z innymi dyscyplinami oraz usunięcie powtórzeń. „Ratio” zmniejszyło liczbę godzin w niektórych dziedzinach teologicznych na korzyść ćwiczeń, konwersacji, wykładów monograficznych. Budzi to wątpliwość i obawy, czy uda się wyłożyć w ciągu roku wszystko to, co wykładano do tej pory. Jest to istotne pytanie o integralność doktryny wiary przekazywanej w toku studiów seminaryjnych.

Odpowiedź na nie należy jednak ostatecznie do profesorów. Nowe „Ratio” podaje sposób i miejsce poszczególnych kwestii teologicznych w wykładach kursorycznych. Potrzeba więc reorganizowania traktatów i zagadnień tak, aby móc przedłożyć studentom to, co należy do danego przedmiotu. Co więcej, trzeba niekiedy podzielić dotychczas wykładany materiał na zagadnienia wykładane, materiał przerabiany podczas ćwiczeń czy wreszcie zagadnienia opracowywane samodzielnie przez studentów. Wszystko to wymaga ścisłej współpracy wykładowców z tymi, którzy będą prowadzić ćwiczenia.

Novum, jakim są ćwiczenia, nastrocza trochę problemów i obaw o to, jak je prowadzić. Wydaje się, że nie wszyscy, którzy są dobrymi wykładowcami, będą potrafili sobie poradzić

³¹ V. Gambio, *La formazione permanente del sacerdotale nell' esertazione a pastorale „Pastores dabo vobis”*, w: *Dimensioni della formazione presbiterale. Prospettive dopo il Sinodo del '90 e la „Pastores dabo vobis”*, Torino 1993, s. 359-387.

z tą nową metodą w dydaktyce seminaryjnej. Niech więc robią to, co potrafią, a do prowadzenia ćwiczeń potrzeba nowej kadry, która sama poznała na studiach zasady ich prowadzenia.

Poszerzenie kadry profesorskiej jest konieczne także dlatego, że ćwiczenia powinny być prowadzone w małych grupach. Dlatego nasi pracownicy naukowci mogą stanąć przy wykładających dane przedmioty jako asystenci.

Nowe „Ratio” zlikwidowało niektóre przedmioty bądź uczyniło je fakultatywnymi. Wśród profesorów istnieje obawa o zubożenie formacji do kapłaństwa o aspekty kulturowe i humanistyczne³². Nakłada to na kadrę seminaryjną odpowiedzialność za dobór wykładów fakultatywnych i organizowanie różnego rodzaju spotkań, celem poszerzenia horyzontów myślowych i budzenia zainteresowań.

Wydaje się, że najsilniejszą stroną „Ratio pro Polonia” jest formacja intelektualna. Podany został konkretny program nauczania na poszczególnych latach oraz przedstawiony sposób jego realizacji.

Podobnie ma się sprawa z formacją pastoralną. Gorzej przedstawia się sprawa formacji duchowej i ludzkiej. Co prawda „Ratio” podaje ogólną wizję tej formacji, ale brakuje w niej środków i metod realizacji. Dla przykładu – dużo uwagi poświęca się wychowaniu do wolności. Ale jak to czynić? Jak godzić wolność z dyscypliną w seminariach? Dużo uwagi zwraca się na formację ludzką, ale jak ją prowadzić?

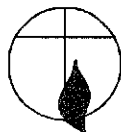
Nie ma jakiegoś integralnego programu wychowawczego. Jest to zapewne mankament i szansa. Zmusza to wychowawców seminaryjnych do wypracowania autorskich zasad wychowawczych dla konkretnych kandydatów.

Choć wiele spraw jest wspólnych, to jednak każde seminarium ma swoją specyfikę, określoną regionem, tradycją czy też różnicą mentalnościową. Uwzględniając konkretne potrzeby, możliwości studentów i mając nowe „Ratio”, należy nie tylko wprowadzić je, ale i zreformować cały proces wychowawczy. Tylko integralna koncepcja może przyczynić się do uformowania odpowiedzialnych i świętych kapłanów.

³² *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, s. 214-221.

Wprowadzając nowy program formacyjny, należy pamiętać, że to sam Bóg jest pierwszym Formatorem. Jeżeli zaś podejmuje się zmiany modelu formacji, to dlatego, że Kościół nas do tego zobowiązuje. I na to polecenie Kościoła odpowiedzialni za formację seminaryjną odpowiadają – „tak”. Program formacyjny nie może być narzucony. Ma on być własnością wszystkich odpowiedzialnych za formację przyszłych kapłanów. Przekonanie o słuszności tego, co się robi, daje gwarancję właściwego toku formacji. W innym przypadku będzie on bardziej szkodził, niż pomagał w rozwoju i kształtowaniu przyszłych kapłanów. Dlatego wzajemna otwartość na uwagi, wskazania, rady w realizacji nowych zasad formacji kapłańskiej w Polsce wydaje się jak najbardziej wskazana.

KS. KRZYSZTOF PAWLINA, ur. 1959, dr hab., specjalista w zakresie teologii pastoralnej, rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Warszawie, rektor kościoła seminaryjnego. Autor wielu książek oraz artykułów na temat duszpasterstwa młodzieży. Mieszka w Warszawie.



Dominik Ciołek SJ

Samotna Ameryka

Od ataku 11 września minął rok, który zamyka pierwszą fazę prowadzonej pod egidą Stanów Zjednoczonych walki z międzynarodowym terroryzmem. Był to rok działań wymierzonych bezpośrednio w strukturę Al-Kaidy i jej przywódcy. Po przekroczeniu magicznej daty rozpoczął się nowy etap niedokończonej bitwy, zmierzający do ostatecznego rozgromienia Iraku. Dwa cele: likwidacja reżimu wspierającego terroryzm oraz wzmocnienie pozycji USA na wciąż niegościnnym dla nich Bliskim Wschodzie mają być osiągnięte na drodze działań wojennych w skali daleko większej niż w Afganistanie. Udzielany polityce G. Busha kredyt zaufania światowej opinii publicznej w ciągu ostatniego roku ulegał stopniowemu zmniejszaniu, aż do osiągnięcia poziomu dzisiejszego deficytu. Drugi rok rozpoczął się starciem polityki siły z logiką rokowań.

Odkurzony manicheizm

Jakże inaczej wygląda dziś konstelacja państw deklarujących walkę z terroryzmem. Po pierwszym szoku, skutecznie podtrzymanym medialną kroplówką, nadeszła fala entuzjastycznego poparcia dla Stanów Zjednoczonych. Do rangi symbolu urosła deklaracja szefa dziennika „Le Monde”, który w imieniu całego świata ogłosił: *Wszyscy jesteście Amerykanami!* Dzisiaj wobec coraz bardziej ambitnych, a nawet brawurowych planów G. Busha narasta krystalizująca się opozycja. Niechęć nie omija grona najwierniejszych sojuszników, takich jak Niemcy, Francja, ostatnio także i Wielka Brytania. Koalicja antyterrorystyczna przeszła myślową ewolucję od kierowania się logiką strachu do kalkulacji własnych interesów, a te coraz częściej odbiegają od amerykańskich.

Panta rei, a jednak stare idee są nieśmiertelne. Któż mógłby przypuszczać, że w epoce pluralizmu i globalizacji, sięgającej

najbardziej osobistych aspektów ludzkiego życia, znajdzie się ktoś, kto otwarcie będzie posługiwał się anachroniczną retoryką. Okazuje się, że manicheizm Busha, jego „osiowy” podział świata na dobrych i złych, na tych, którzy są z Ameryką, i wrogą resztę, nie jest jedynie figurą stylistyczną, ale doskonale oddaje percepcję świata widzianego oczyma prezydenta i dużej części Amerykanów. Autentyczność zaangażowania sprawdza się w trudnych momentach, kiedy stawia się na szalę wierność deklarowanym ideałom. Dlatego maleje grono wierzących w szczerość amerykańskich deklaracji, głoszących pragnienie kontynuowania tradycyjnej już dla USA misji demokracji i siewcy gospodarki liberalnej. Wydaje się, że kierownicy amerykańskiej polityki coraz częściej ostatnio optują za realizacją partykularnych interesów, tracąc poczucie solidarności z innymi. Rozumienie polityki w kategoriach krótkoterminowych nigdy nie sprzyjało realizacji wielkich projektów, mających ambicje wcielenia idei fundamentalnych. Taką ideą jest pokój, a jego realizacja, jak to zwykle bywa przy urzeczywistnianiu wartości uniwersalnych, domaga się dialogu i ustępstw na rzecz innych. Amerykańskie ambicje polityczne, a w szczególności specyficzny program walki z terroryzmem, podkopują fundamenty, na których opiera się polityka krajów rozwiniętych, realizowana od zakończenia II wojny światowej. Spadek wiarygodności jest wprost proporcjonalny do siły i znaczenia podmiotu występującego de facto przeciwko powszechnie akceptowanym i deklarowanym przy każdej okazji wartościom. USA, uważane za gwaranta światowego pokoju, przestrzegania praw człowieka i wolnego rynku, na skutek kontrowersyjnych działań stopniowo tracą zaufanie światowej opinii publicznej. Trudno ufać strażnikowi pokoju, który wzywa do wojny. Kłopoty ze znalezieniem bezpośredniego uzasadnienia ataku na Irak tylko powiększają deficyt wiarygodności i powszechną niechęć. Trudno współpracować z państwem, które najpierw w imię wolnego rynku nakłania liczące się potęgi ekonomiczne do otwarcia swoich rynków, a następnie wobec własnej gospodarki realizuje silną politykę protekcjonistyczną. O licznych przykładach przemilczania łamania praw człowieka w jednych przypadkach i zdumiewającej troski w innych, długo by wspominać. „Z kim

przestajesz, takim się stajesz”. W tej sytuacji współpraca z USA, szczególnie prowadzona w newralgicznych punktach, niesie ze sobą ryzyko kryzysu wiarygodności najbliższych sojuszników w oczach własnych wyborców. Nawet najwierniejsi zaczęli to rozumieć.

Paradygmat siły kontra paradygmat prawa

Trzeba wreszcie przestać wierzyć, jakoby Amerykanie i Europejczycy mieli wspólną wizję, mieszkając na jednej planecie – powiada Robert Kagan, były wysoki urzędnik Departamentu Stanu USA¹. Kontynuując, twierdzi, iż Europa traci na znaczeniu militarnym, a mówiąc ściślej, transcenduje optykę siły, zwracając się ku projektowi świata rządzonego regułą wzajemnego uznania i respektu, opartego na prawie oraz zasadzie kompromisu osiąganego na drodze negocjacji multilateralnych. Architekci współczesnej Europy kreślą wizję „posthistorycznego raju”, gdzie powszechna prosperita wyeliminowała konflikty, umożliwiając urzeczywistnienie kantowskiej idei wiecznego pokoju. Stany Zjednoczone, przeciwnie, coraz bardziej wpłątane w gordyjskie węzły historii, konstruują militarną hiperpotęgę w zanarchizowanym świecie Hobbesa, w którym, aby przetrwać, należy oprzeć się na potędze oręża. Nie wyklucza to istnienia porządku liberalnego wraz z szerokim wachlarzem wolności, jednak gwarancją ich istnienia nie jest już litera prawa, lecz potencjał militarny, trzymający w szachu pozostałych aktorów chaotycznej rzeczywistości i permanentnej bellum omnium contra omnes. Obrazowo rzecz ujmując, R. Kagan rysuje wizję Europejczyków stających się mieszkańcami Wenus, podczas gdy Amerykanie mentalnie mają upodabniać się do mieszkańców Marsa. Łączy ich coraz mniej, rozumieją się coraz rzadziej. Proces ten nie toczy się bez udziału świadomości. Europejczycy zdają sobie sprawę z rosnących różnic, jednocześnie odmawiając uznania zasadności wojennej taktyce Ameryka-

¹R. Kagan, *Puissance americaine, faiblesse européenne*, „Le Monde”, 27. VIII 2002 r.; *Policy Review*, No. 113; <http://www.policyreview.org/JUN02/kagan.html>.

nów, którzy w miarę utraty zaufania do środków dyplomatycznych stają się bardziej niecierpliwi i skłonni do użycia siły. Ci ostatni widzą świat w tonacji czarno-białej, natomiast dla Europejczyków gra jest bardziej złożona i bogata w wymykające się prostej klasyfikacji półcienie. Inny jest również sposób postrzegania celowości działań. Z jednej strony logika myślenia w kategoriach rozwiązań definitywnych: pojawiający się problem wymaga ostatecznego rozwiązania, zagrożenia wymagają wyeliminowania raz na zawsze. Z drugiej strony, miejsce totalizmu amerykańskiego zajmuje w Europie logika myślenia procesualnego, taktyki krokowej i zasady kompromisu osiąganego często na drodze żmudnych rokowań. Rosnąca przewaga militarna Stanów Zjednoczonych implikuje tendencję do polegania przede wszystkim na sobie, czyli załatwiania spraw samodzielnie przez układy unilateralne. Jest to bardzo zubożona odmiana dyplomacji. Przy tak miażdżącej przewadze jednej ze stron należałoby raczej mówić, posługując się językiem przegranych w wojnie 1914–1918 Niemiec, o „dyktatach” rozumianych jako skrajna forma układów asymetrycznych. Procesowi przemiany taktyki politycznej, zachodzącemu w pierwszym wymiarze na płaszczyźnie mentalnej, towarzyszy pogłębiająca się niechęć do wspólnych działań pod egidą ONZ, sceptycyzm wobec regulacji międzynarodowych i szeroko rozumianego ponoszenia wspólnej odpowiedzialności za sytuację w skali globalnej.

Europejczycy są bardziej subtelni, skłonni do rozwiązywania problemów drogą działań pośrednich, przez wpływ i dyplomatyczne środki perswazji. Częściej kalkulują możliwość porażki i częściej zadowolają się osiągnięciem celów cząstkowych. Chętniej również odwołują się do światowej opinii publicznej². Mimo iż ostatnio często podnoszona kwestia transparentności funkcjonowania Unii Europejskiej (patrz deklaracja z Laeken 15 XII 2001) pozostawia wiele do życzenia, można odnieść wrażenie przynajmniej większego zrozumienia polityków Starego Kontynentu dla potrzeby klarowności i jawności działań.

²Tamże.

Narodziny odmienności

Inspirującym zagadnieniem pozostaje znalezienie źródła różnicy między amerykańską i europejską percepcją polityki i świata. Choć silna jest pokusa szukania przyczyn w wymiarze świadomościowym, przejawiającym się w określonych charakterach narodowych, to ta droga poszukiwań nie wydaje się pewna. Pomocne będzie w tym momencie odwołanie się do historii. Jeszcze do niedawna Stany Zjednoczone chętnie posługiwały się polityką izolacjonizmu, wykorzystując dogodne położenie geograficzne. Pozostawiając skłóconą Europę samą sobie, USA mogły spokojnie budować potęgę gospodarczą zorientowaną w głównej mierze na dobrobyt wewnętrzny. Zaangażowanie się w obie wojny światowe było konsekwencją bezpośredniego ataku na Stany Zjednoczone: Niemiec w 1917 r. – zatopienie okrętu pasażerskiego „Lusitania” – oraz w 1941 r. – atak Japończyków na Pearl Harbour. Pomijamy spekulacje nt. zatajenia informacji o ataku, mającego na celu sprowokowanie Amerykanów do przystąpienia do wojny. Do II wojny światowej Europa pozostawała motorem największych konfliktów zbrojnych, egzekutorem ucisku kolonialnego, poligonem doświadczalnym totalitaryzmu nazistowskiego i komunistycznego. Europejczycy pierwsi zaczęli budować obozy koncentracyjne, a już w czasach rozkwitu kulturalnego doby Renesansu (żeby nie szukać wcześniej...) Machiavelli sformułował ponadczasowe ramy realpolitik, później jeszcze doskonalone na drodze krwawej empirii. Owszem, należy przyznać, iż w Europie narodziły się koncepcje współpracy międzynarodowej opartej na racjonalnym prawie i pokoju, idee demokracji i praw człowieka. Jednak czekały one dosyć długo na możliwość realizacji, ustępując miejsca polityce krwi i żelaza, która doprowadziła do potęgi pruskie Niemcy, uosobienie bezwzględności i dominacji rozwiązań siłowych. Przykłady można by mnożyć. Całkiem proste rozumowanie prowadzi do postawienia tezy, iż gdyby Europa pozostała pierwszym aktorem na scenie militarnej, to prawdopodobnie kontynuowałaby politykę siłową, za którą tak potępia dzisiejsze Stany Zjednoczone. Zatem zmiana optyki przemocy na optykę prawa i dyplomacji wydaje się podyktowana bardziej utratą

światowej hegemonii niż wolnym wyborem, o ile takowy jest w polityce możliwy... Warto pamiętać o tym, oceniając intencje amerykańskich polityków.

Przeciwnie przedstawia się historia Ameryki. Aż do II wojny światowej jest to historia realizacji wartości leżących u podstaw współczesnej demokracji. Oczywiście nie mogło zabraknąć odchyień z głównego kursu, jak np. eksterminacja Indian czy wojny na Morzu Karaibskim, niemniej jednak zasługi Ojców Założycieli dla kształtu nowoczesnego państwa i kultury prawnej Zachodu są niepodważalne. Wystarczy wspomnieć Deklarację Niepodległości, do dzisiaj wzorcową dla wielu krajów konstytucję USA czy zasadę „hamulców i równowagi” między głównymi typami władz w demokratycznym państwie. Decydujący udział w zwycięstwie nad państwami „osi”, następnie rola animatora opozycji antykomunistycznej, wreszcie rozpad Układu Warszawskiego, pozwalały Stanom Zjednoczonym na stopniowe przeformułowania paradygmatu politycznego i coraz bardziej zdecydowaną budowę własnej potęgi. Nasuwa się wniosek rodem ze szkoły politycznych neorealistów, iż pierwszym motywem działania politycznego jest realizowane przez przemoc dążenie do zabezpieczenia własnych interesów. Dominujący do 11 września 2001 r. paradygmat neoliberalny, upatrujący u korzeni polityki wolę podyktowanej rozumem współpracy, sprawdzał się w dobie wszechobecnej wiary w potęgę i uniwersalizm wolnego rynku przynoszącego dobrobyt ekonomiczny i znoszącego potrzebę stosowania rozwiązań siłowych. Wyrazem tego typu rozumowania był „Koniec historii” F. Fukuyamy, w którym autor wyrażał optymistyczną wiarę w demokrację i gospodarczy liberalizm, niosący pokój wszystkim ludziom dobrej woli. Jednak ludzka wola jest zmienna, i trochę racji mieli mówiący, iż to byt określa świadomość. Wystarczy mieć wystarczająco dużo władzy, aby móc oportunistycznie zonglować ideowymi deklaracjami.

Rozterki sojuszników

Perspektywa ataku na Irak wzbudza liczne kontrowersje w łonie nawet najbliższych sojuszników. Tony Blair, najwier-

niejszy z wiernych, musi stawić czoło rosnącej opozycji wobec projektu udziału wojsk brytyjskich w ewentualnej agresji. Arcybiskup Canterbury, Rowan Williams, prowadzi grupie chrześcijan, którzy zebrali kilka tysięcy podpisów pod petycją przeciwko wojnie. Publiczna inicjatywa organizacji katolickiej Pax Christi ilustruje wzrost antyrządowych nastrojów. Zakłopotanie Blaira jest tym większe, że to premier osobiście mianuje arcybiskupa. Politycy również wyrażają swoje obiekcje. Lewicowa frakcja Partii Pracy oraz spora grupa związków zawodowych jest przeciwna udziałowi Wielkiej Brytanii w kampanii na Bliskim Wschodzie, głównie z obawy przed rozprzestrzenieniem się konfliktu na inne kraje arabskie. Konserwatyści, dotąd lojalni wobec Stanów Zjednoczonych, są podzieleni. Wpływowe lobby weteranów popiera interwencję, wyrażając gotowość podjęcia ryzyka wojny długiej i moralnie niepewnej. Część prawicowej prasy, na czele z „Daily Mail”, nie kryje sceptycyzmu wobec braku dowodów na istnienie w irackich arsenałach broni masowej zagłady. Liberalni demokraci wzywają rząd do włączenia się w szeregi krajów europejskich przeciwnych interwencji. Ich zdaniem ani Wielka Brytania, ani Francja czy Niemcy nie dysponują wystarczająco dużym potencjałem, by skutecznie towarzyszyć potęgze militarnej USA. Poza tym udział w wojnie niesie ze sobą ryzyko kryzysu gospodarczego, będącego konsekwencją podniesienia cen ropy. Czerwcowy spadek produkcji przemysłowej wzmacnia i tak już poważne obawy. Minął czas bezkrytycznej akceptacji solidarności Blaira z USA. W świetle sondażu przeprowadzonego przez telewizyjny Channel Four ponad połowa Brytyjczyków deklaruje sprzeciw wobec udziału swego kraju w kampanii, popieranej przez 34% populacji.

Saddam Husajn już odcisnął swe piętno na wynikach wyborów kanclerskich w Niemczech. Schröder wraz z Chirackiem mówią jednym głosem: bez zielonego światła ONZ nie może być mowy o jakimkolwiek udziale Niemiec i Francji w wojnie z Irakiem. Pozycja Niemiec w świetle najnowszej historii jest wyjątkowo niezręczna. Po II wojnie światowej każda decyzja wysłania oddziałów Bundeswehry kosztuje kolejnych kanclerzy wiele wysiłku. Schröder nie przestaje powtarzać, że Niemcy nie są już uwikłani w wojenną przeszłość, kwestionując nawet

możliwość finansowego wsparcia USA w możliwym konflikcie. W wywiadzie udzielonym dziennikowi „Bild” wyraził poważne wątpliwości wobec dalszej efektywności koalicji antyterrorystycznej, dość sprawnie funkcjonującej podczas wojny w Afganistanie. Sekretarz generalny SPD, Franz Muntefreg, posuwa się dalej, wykluczając możliwość udziału Niemiec w wojnie na Bliskim Wschodzie bez względu na zgodę lub sprzeciw ONZ. Odmowa udziału wojsk niemieckich w ataku na Irak była kartą przetargową w walce o poparcie elektoratu. Obie strony sceny politycznej usiłują dowieść przed narodem, że Niemcy są krajem wolnym w swych wyborach, wolnym od nacisków USA i wolnym od dziedzictwa przeszłości. Kandydat chrześcijańskich demokratów, Edmund Stoiber, unikał jednoznacznych wypowiedzi, traktując pytanie o udział w konflikcie jako hipotetyczne, chociaż chadecki specjalista od spraw międzynarodowych Wolfgang Schlaube krytykował Schrödera za politykę izolacjonizmu i osłabianie nacisku ONZ na Irak w kwestii kontroli arsenałów. Hans-Dietrich Genscher dorzuca, że jakkolwiek sprzeciw wobec wojny w Iraku jest uzasadniony, to jednak kanclerz wybrał niewłaściwą drogę. Zamiast współdziałać z państwami Piętnastki i argumentować z pozycji we wspólnym szeregu, przemawia własnym głosem, podporządkowując rację stanu kampanii przed wyborami kanclerskimi 22 września.

Azja także przechodzi na pozycje antyamerykańskie. Mające długą tradycję nastroje niezadowolenia wobec polityki USA w tym regionie wezbrały na sile wobec perspektywy ataku na Irak. Stany Zjednoczone, mieszając się w problemy półwyspu koreańskiego, robią Korei Południowej niedźwiedzią przysługę. Seul usiłuje z mniejszym lub większym powodzeniem układać sobie stosunki z nieobliczalnym sąsiadem, podczas gdy Amerykanie wykazują, zdaniem polityków południowokoreańskich, brak taktu, koniecznego do załatwiania na Dalekim Wschodzie nawet najprostszych spraw³. Całkiem świeże wznowienie współpracy Japonii z Koreą Północną częściowo wpisuje tę

³ <http://www.foreignaffairs.org/20020501faessay8059/victor-d-cha/korea-s-place-in-the-axis.html>.

pierwszą w krąg nastrojów antyamerykańskich, wzmocnionych popularną ideą solidarności krajów Azji. Podobne skutki przynosi negatywny stosunek Amerykanów do Chin kontynentalnych. Podkreślanie permanentnego zagrożenia ze strony Państwa Środka, antagonizowanie i tak już trudnej relacji na linii Pekin-Taipei, nie służy interesom państw Dalekiego Wschodu, dla których Chiny są często pierwszym partnerem handlowym. Podtrzymywanie nikomu niepotrzebnej wrogości leży jedynie w interesie Stanów Zjednoczonych, postrzegających Chiny jako rosnącego w siłę konkurenta. Paradoksalnie, nawet mieszkańcy Tajwanu nie podzielają czarnowidztwa swoich polityków pozostających pod niemałym wpływem amerykańskich kolegów. Trudno jednak, po serii groźnych incydentów, zmienić nagłe optykę i wyciągnąć rękę w stronę potężnego sąsiada. Jak dotąd ludność Tajwanu jest skazana na kontynuację obcej swoim interesom polityki USA. Także konflikt palestyńsko-izraelski odbija się głębokim echem w tej części świata. Nie sprawdza się lansowany przez Waszyngton sposób traktowania tego konfliktu jako sprawy lokalnej⁴. Ogień tłący się w Izraelu wciąż podtrzymuje stan pogotowia na Bliskim Wschodzie, wpływając coraz silniej na radykalne grupy islamistów na Filipinach, w Malezji i Indonezji, największym muzułmańskim państwie świata⁵. Wojna ta dawno przestała być konfliktem terytorialnym, stając się konfliktem religijnym, a idąc jeszcze dalej, potencjalnie, huntingtonowskim starciem cywilizacji. Wynika to z faktu, iż Stany Zjednoczone jawią się w świadomości mieszkańców krajów muzułmańskich jako personifikacja, idiom świata zachodniego, stanowiącego zagrożenie dla wartości i kultury islamu. Dodajmy do tego odmowę podpisania traktatu z Kioto, odrzucenie w pierwszym momencie pomocy NATO podczas wojny w Afganistanie, niezgodę na utworzenie Międzynarodowego Trybunału Karnego, używanie min przeciwpiechotnych oraz szczególnie lansowaną w perspektywie agresji na

⁴ Por. <http://www.wrmea.com/archives/junejuly2002/0206008.html>.

⁵ J.-C. Pomonti, *L'oulima indonesien Abu Bakar Baashir repend a Washington: „Nous nous battons”*, „Le Monde” 16 VIII 2002 r.

Irak politykę „pierwszego uderzenia”, aby podzielać nasuwające się wrażenie, że USA coraz mniej liczą się ze zdaniem innych⁶.

Europejska propozycja

Przez stulecia narody i państwa i sięgały po broń, i wywoływały wojny przeciwko sobie w celu zdobycia kontroli nad kontynentem europejskim. Niszczące rezultaty dwóch krwawych wojen światowych oraz osłabienie pozycji Europy w świecie przyniosły przekonanie, że tylko pokój i skoncentrowane działania mogą urzeczywistnić marzenie o silnej, zjednoczonej Europie⁷. Tymi słowami rozpoczyna się Deklaracja z Laeken poświęcona przyszłości Unii Europejskiej. Akcent kładziony na politykę pokojową, metody rozwiązywania napięć na drodze negocjacji i zabiegów dyplomatycznych, wiara w moc litery prawa, zostały uprawomocnione przez umieszczenie ich w wiodących dokumentach UE. Politycy podkreślają wolę definitywnego zerwania z demonami przeszłości. Jest to novum w świadomości politycznej Europy, owoc dojrzewający ledwie od zakończenia II wojny światowej. W słynnym już przemówieniu nt. przyszłości Europy, wygłoszonym na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie 12 maja 2000 r., Joschka Fischer powiedział: *Od 1945 r. w sercu koncepcji Europy była i zawsze będzie wola odrzucenia systemu opartego na pokoju westfalskim z 1648 r., z jego naczelną zasadą równowagi między mocarstwami realizującymi ambicje militarne⁸.* Mimo iż jest to wypowiedź bliska europejskiemu idealizmowi politycznemu, to nie przestaje ona odzwierciedlać wizji polityki międzynarodowej Unii Europejskiej. Powszechnie deklarowane przejście od realizacji polityki równowagi do polityki opartej na odrzuceniu użycia siły pozwala na użycie terminu „system postmodernis-

⁶Wylizanie różnych aktów odmowy współpracy USA z innymi krajami świata stało się stałym punktem publikacji poświęconych bieżącej sytuacji w polityce międzynarodowej.

⁷http://www.msz.gov.pl/Unia_Europejska/laeken_deklaracja.html; <http://europa.eu.int/futurum/documents/offtext/doc151201-en.html>.

⁸R. Kagan, *L'Europe postmoderne*, „Le Monde”, 28-29 VII 2002 r.

tyczny", w którym racja stanu i amoralizm teorii Machiavellego zostały zastąpione świadomością moralną, konstatuje wysoki rangą brytyjski dyplomata Robert Cooper⁹. Budowa nowego systemu politycznego jest nie tylko propozycją ograniczoną do Europy. UE ostatnio coraz częściej apeluje i realizuje w swoich działaniach dyplomatycznych wizję świata, w którym moralność i pokój oparte są na uniwersalizmie ludzkiego rozumu, w świetle kantowskiego projektu racjonalnego ładu światowego. Realizacja tegoż projektu staje się cywilizacyjną misją Europy w świecie, pozostającym jeszcze na etapie logiki przemocy, inspirującej nie tylko terrorystów i inne grupy politycznych ekstremistów, ale również Stany Zjednoczone, skutecznie wciągnięte przez atak 11 września w spiralę wzbierającej na siłę agresji. W świecie globalizacji i pogłębiających się współzależności polityka USA oparta na paradygmacie siły jest zagrożeniem dla europejskiej misji wiecznego pokoju. W tej perspektywie atak na Irak to nie tylko konflikt militarny, ale również kolejny etap zmagania się obu wizji świata, tradycyjnej, opartej na przemocy, i nowiej, postmodernistycznej, kładącej fundament pod pokój oparty na racjonalizmie homo sapiens. Podchodząc sceptycznie do próby urzeczywistnienia filozoficznej koncepcji, można pytać o szansę jej realizacji. Uzasadniona jest teza, iż europejska idea powszechnego pokoju zaczęła być realizowana w części świata chronionej militarną potęgą USA i w dalszym ciągu pozostaje od niej zależna. Praktycznie, to potencjał amerykańskiej armii zabezpieczał Europę Zachodnią przed zakusami Układu Warszawskiego, utrzymując w ten sposób kruchą równowagę między obu blokami. Dla Amerykanów sen o wiecznym pokoju może być tylko kolejną mrzonką europejskich polityków, mogących sobie pozwolić na snucie intelektualnych wizji w dobrze zabezpieczonej bibliotece, żeby nie powiedzieć ciepłarni. W tej perspektywie, zamknięcie amerykańskiego parasola zmusiłoby Europejczyków do przyjęcia bardziej realistycznej postawy, a w konsekwencji nawet do zanegowania głoszonych idei oraz powrotu do realizacji polityki równowagi

⁹ Tamże.

militarnej. Oznaczałoby to udzielenie poparcia Stanom Zjednoczonym wobec ataku na Irak. Jednak jeżeli rzeczywiście wizja pokoju opartego na moralnej polityce jest uwarunkowana obecnością anachronicznej potęgi militarnej, to nie przekreśla to znaczenia tej dość subtelnej polityki pokojowej. Parasol ochronny może być jedynie warunkiem przejściowym, niezbędnym do zainicjowania tejże polityki w świecie rządzonym przemocą. Następnie, na drodze ewolucyjnych przemian politycznych, gospodarczych i kulturowych mógłby ulegać stopniowemu ograniczaniu na rzecz intensyfikacji działań podejmowanych metodami dyplomatycznymi, w świetle coraz silniej respektowanej litery prawa. Jest to jednak możliwe w sytuacji, kiedy siła militarna pozostaje podporządkowana realizacji paradygmatu pokoju i prawa, będąc jedynie instrumentem, a nie faktyczną zasadą działania.

Inna demokracja i nowa suwerenność

Na fali amerykańskiej polityki antyterrorystycznej powraca interesująca dyskusja między Samuelem Huntingtonem a Francisem Fukuyamą, poświęcona przyszłemu obrazowi świata¹⁰. Pierwszy z nich, przepowiadając eskalację konfliktów między cywilizacjami, stymulowanych różnicami kulturowymi i religijnymi, wydaje się coraz bliższy prawdy, podczas gdy Fukuyama konsekwentnie broni bardziej optymistycznej wizji, w której liberalna demokracja, jako system polityczno-gospodarczy oparty na prawach człowieka, ostatecznie opanowuje cały świat, ogłaszając tryumf racjonalności nad jęczącymi i anachronistycznymi przesądami religijnymi. Pomijając spór o to, kto ma rację, dyskusja nie przestaje owocować ciekawymi wnioskami. W konferencji wygłoszonej 8 sierpnia w Melbourne F. Fukuyama, podtrzymując pierwotną tezę o ostatecznym zwycięstwie demokracji, odniósł się do niej po raz kolejny, niuansując aspekt prawomocności ustroju demokratycznego. Oznacza

¹⁰Zob. C. Nigoul, *Rupture ou continuité?*, „L'Europe en formation”, nr 1/2002, s. 62-63.

to, że mimo kontrowersyjnej polityki zagranicznej Stanów Zjednoczonych nie można mówić o braku zgody co do pryncypiów demokracji liberalnej. Pojawiające się rozbieżności dotyczą ograniczeń władzy demokratycznej. Zdaniem Fukuyamy, dla Amerykanów nie ma legitymizacji władzy powyżej tej wykonywanej na poziomie państwa, opartej na konstytucji i wolnych wyborach. Prawomocność organów międzynarodowych pochodzi od większości elektoratu w poszczególnych państwach członkowskich, która głosowała za określonym składem własnych organów przedstawicielskich. Owa legitymizacja może zostać w każdej chwili wycofana na mocy decyzji władz państwa, czerpiących własną prawomocność z faktu wolnej elekcji. Zatem na poziomie międzynarodowym istnieje jedynie dosyć efemeryczna zgoda, zawarta między rzeczywistymi podmiotami wykonującymi legitymizowaną władzę. Całkiem przeciwnie Europejczycy, którzy uważają, że władza państwowa podniesiona do poziomu ponadpaństwowego, wspólnoty międzynarodowej, znaczy o wiele więcej aniżeli wykonywana w imieniu jednego państwa członkowskiego. Prawomocność skumulowana w organach międzynarodowych służy potem wykonywaniu poszczególnych decyzji, stanowiących aplikacje pryncypiów określających specyfikę ciała międzynarodowego¹¹. Z kwestią legitymizacji władzy demokratycznej ściśle łączy się problem nowego rozumienia suwerenności państwowej. Rozbieżność zdań między Europą a Stanami Zjednoczonymi wobec ataku na Irak pozwala wysnuć, oprócz negatywnych, także pozytywny wniosek. Może wreszcie kraje Piętnastki zaczną silniej artykułować własne zdanie, podążając w kierunku bardziej klarownej i charakterystycznej polityki, realizowanej pod szyldem zjednoczonej Europy. Chcielibyśmy tego, ale wydaje się to mało prawdopodobne. Ostatnie zmiany w polityce USA dotyczą również Unii Europejskiej, budząc wątpliwości co do skuteczności raz już obranej polityki opartej na paradygmacie pokoju i międzynarodowego dialogu. Niby dla czego UE miałaby pozo-

¹¹ F. Fukuyama, *Craquements dans le monde occidental*, „Le Monde”, 16 VII 2002 r., cyt. za „International Herald Tribune”, 9 VIII 2002 r.

stawać jedynym regionem świata, w którym nie obowiązuje stara logika przewagi militarnej, będącej czynnikiem decydującym w polityce międzynarodowej? Pokusa powrotu do wypróbowanych środków, przynajmniej na płaszczyźnie mentalnej, jest silna. Czy niewielki nawet w skali europejskiej zatarg między Hiszpanią a Marokiem, o wyspę Persil, nie jest jednym z przejawów żywotności starych metod? Bez wątpienia wyzwania płynące zza oceanu wystawiają na próbę koncepcje wypracowane w łonie UE. Radykalizacja sytuacji międzynarodowej może się przyczynić do osłabienia suwerenności wspólnotowej, powodując rozluźnienie kooperacji także na płaszczyznach innych niż militarna¹². Sytuacja jest tym bardziej złożona, że w ślad za możliwym powrotem do priorytetowej realizacji interesów narodowych nie idzie realna siła wojskowa. Trudno porównywać symboliczne znaczenie arsenałów europejskich z bezprecedensową w historii świata potęgą Stanów Zjednoczonych, zdolnych do przeprowadzenia operacji wojskowej w dowolnie wybranym rejonie świata. Pod naciskiem kampanii Busha Unia zaczęła rozumieć znaczenie armii w realizacji celów politycznych, także tych z palety rozwiązań pokojowych. Zwiększenie arsenałów może okazać się konieczne w procesie przekształcania UE ze struktury ekonomicznej w organizm polityczny.

Dylemat globalizacji

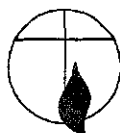
Zapewne politycy Białego Domu niejednokrotnie odczuwali rozdrażnienie melanzem uporu i niezdecydowania ze strony krajów Europy Zachodniej. To tak jakby u nóg olbrzyma kręcił się mały piesek, niby pomagając, a w rzeczywistości utrudniając marsz zdecydowanego na wszystko przewodnika. Trzeba przyznać, że USA, w dużym stopniu przyczyniając się do wzrostu tempa globalizacji, zaczynają coraz boleśniej odczuwać jej

¹²Por. Z. Laidi, *L'Amerique se déploie, l'Europe se replie*, „Le Monde”, 6 VIII 2002 r.

skutki¹³. W świecie coraz silniejszych zależności coraz trudniej jest działać w pojedynkę. Nie ma wiele miejsca na teatr jednego aktora, a chór głosów zastępuje niedawnych solistów. Jeżeli jednak Stany Zjednoczone usiłują działać wbrew logice globalizacji, to świat ryzykuje trudne do przewidzenia konsekwencje. Nieciekawy scenariusz dla pasażerów jadących pociągiem, którego maszynista zwiększa prędkość i jednocześnie naciska hamulce.

DOMINIK CIOŁEK SJ, ur. 1974, absolwent filozofii w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, studiuje politologię na Uniwersytecie Warszawskim. Mieszka w Warszawie.

¹³ Zob. R. Reich, *L'economie mondialisée*, Paris 1993, s. 110-111.



Roman Malek SVD

Notatki na temat aktualnej sytuacji Kościoła w Chinach*

Mimo wszelkich restrykcji, mimo prześladowań i zniszczeń, zwłaszcza w czasie tzw. rewolucji kulturalnej (1966–1976), chrześcijaństwo w Chinach nie tylko przetrwało, ale żyje niezwykle dynamicznie i w niektórych kręgach społeczeństwa chińskiego jest dzisiaj uważane za poważną opcję na przyszłość. O tym, że chrześcijaństwo w Chinach jest istotnie nadzieją, świadczy nie tylko dynamiczny rozwój Kościoła katolickiego, ale także wielkie zainteresowanie chrześcijaństwem wśród ludzi młodych oraz intelektualistów nie należących do Kościoła, co określane jest przez KP Chin jako „gorączka religijna” lub „powódź religii”. (Ta „gorączka religijna” potwierdzona została jeszcze raz dobitnie, gdy na jaw wyszła prawie stumilionowa potęga synkretystycznego ruchu religijnego falungong!) Należy pamiętać o tym, że chrześcijaństwo w Chinach jest mniejszością i oficjalnie ciągle jeszcze religią „obcą”, „zachodnią”, co z kolei związane jest z niezwykle skomplikowaną historią misji oraz postawą Chińczyków wobec religii w ogóle. Nie należy również zapominać o tym, że sytuacja Kościołów chrześcijańskich w Chinach jest skomplikowana wewnętrznie, głównie przez podział na segment oficjalny i podziemny czy też domowy. Taka sytuacja ma swoje korzenie w dotychczasowych dziejach i losach ewangelizacji Chin, osadzona jest jednak przede wszystkim w aktualnym kontekście społeczno-politycznym.

* Uzupełniona wersja wykładu wygłoszonego na sesji poświęconej Chinom zorganizowanej przez PWT „Bobolanum”, Warszawa, 19 XI 2001 r.

Kontekst społeczno-polityczny

Omawiając skomplikowaną sytuację chrześcijaństwa w Chinach, należy przedstawić aktualny kontekst społeczno-polityczny. Stanowi on bowiem poważne wyzwanie dla Kościoła katolickiego w ogóle, dla Kościołów lokalnych w świecie, a także – i to podkreślam szczególnie – dla Kościoła katolickiego w Polsce. Jakie są elementy tego kontekstu, w którym Kościół chiński żyje i działa? Zostaną przedstawione takie momenty, które, moim zdaniem, są decydujące i powinny wywołać naszą reakcję jako członków Kościoła katolickiego¹.

Chiny są obszarowo jednym z trzech największych państw świata i mają niemal 1,5 mld ludności². Rozwój gospodarczy ostatnich lat, tzw. otwarcie się na świat, spowodował wiele zmian w życiu społecznym Chin. Problemy socjalne, z którymi boryka się społeczeństwo, mnożą się i stanowią poważne wyzwanie dla religii i Kościoła, gdyż państwo chińskie w coraz mniejszym stopniu jest w stanie uporać się z nimi. Jedną z metod rozwiązywania tych problemów jest drakońska polityka jednodzietnej rodziny, która bywa bardziej elastyczna tylko w stosunku do mniejszości narodowych (choć nie zawsze i nie wszędzie). Prowadzi ona do brutalnego przerywania ciąży, do ucieczki kobiet oczekujących drugiego lub trzeciego dziecka na wieś, do pozbawiania nieplanowanych dzieci wszelkich praw obywatelskich albo do ich porzucania na polach, przy konwentach sióstr, albo też przy kościołach czy świątyniach. Chińczycy wiedzą, że Kościół katolicki prowadził w przeszłości sierocińce, przedszkola itp., dlatego nie boją się podrzucać swoich dzieci

¹Niektóre elementy tego kontekstu omówione zostały bardziej szczegółowo w innych miejscach. Zob. m.in. R. Malek, *Wejście smoka. W Chinach Ludowych zaczyna się nowa walka o rząd dusz*, „Tygodnik Powszechny”, nr 16/2000, s. 7; tenże, *Gorączka religijna w Chinach? Na marginesie pewnego zjawiska*, „Nurt SVD”, nr 2/1997, s. 13-29.

²Oficjalne dane statystyczne mówią co prawda o 1,3 mld ludności, należy jednak pamiętać, że w Chinach istnieje ogromna liczba dzieci niezarejestrowanych, to znaczy urodzonych poza państwową polityką „jednego dziecka”. Dotykamy tu bardzo poważnego problemu społecznego, gdyż małżeństwo, które ma więcej niż jedno dziecko, zostaje w niektórych częściach kraju np. pozbawione pracy czy mieszkania; drugiego czy trzeciego dziecka nie można zarejestrować – ono po prostu nie istnieje; nie ma nie tylko prawa do szkoły, ale w ogóle żadnych praw obywatelskich.

pod kościoły. I tu rodzi się problem dla Kościoła chińskiego, na który musi on zareagować. Powstaje też pytanie, jak my temu Kościołowi możemy pomóc, żeby jego reakcja była adekwatna do skali problemu.

Do kontekstu społecznego Chin należy również gwałtownie wzrastająca przepaść między bogatymi i biednymi. Chiny mają najwięcej miliardów na świecie, ale też najwięcej ludzi biednych. Według partyjnych statystyk ponad 100 mln ludzi żyje tam poniżej przeciętnego światowego standardu. Olbrzymie połacie Chin pozbawiane są systematycznie szans na rozwój.

Zamożność niektórych Chińczyków i rozwój gospodarczy ostatnich lat nastąpiły bardzo gwałtownie. Szanghaj jest dzisiaj miastem bardziej współczesnym od Nowego Jorku. Jednakże w związku z szalonym rozwojem gospodarczym i pojawiającymi się problemami społecznymi powstają sytuacje, na które Kościół katolicki oraz inne religie w Chinach muszą znaleźć odpowiedź. Do problemów tych należą m.in. przestępczość, prostytucja (także dziecięca), narkomania, korupcja (z którą walczą również partia), bezrobocie, materializm, konsumpcjonizm, egoizm, hedonizm, kult pieniądza itd. Ogólnie można stwierdzić, że następujący powolny upadek komunizmu i marksizmu wraz z szalonym wzrostem gospodarczym spowodował swego rodzaju etyczne vacuum. Jeden z chińskich biskupów powiedział, że największą przeszkodą w ewangelizacji Chin jest dzisiaj nie socjalizm czy komunizm, ale kult pieniądza i materializm³. Zniszczona przez komunistów tradycyjna etyka chińska, podupadający system komunistyczny i przesycony rozwój gospodarczy spowodowały powstanie duchowej próżni. To sprawia, że w Chinach coraz częściej pojawiają się pytania o sens rozwoju materialnego, o sens życia, przyczyny i etyczne podstawy życia społecznego oraz o orientację na przyszłość w ogóle. W próbach odpowiedzi na te pytania w niektórych kręgach społeczeństwa chińskiego zwraca się coraz częściej uwagę na rolę chrześcijaństwa, ale także na rolę Kościołów i religii, jaką mogłyby one odegrać w społeczeństwie.

³ Zob. na ten temat wypowiedzi oficjalnego biskupa Szanghaju, A. Jin Luxian SJ, *Jak mała trzódka przeżywa Ewangelię w dzisiejszym zmieniającym się społeczeństwie*, „Nurt SVD”, nr 1/1998, s. 65-71.

Naturalnie trzeba pamiętać, że chrześcijaństwo w postaci kościelnej funkcjonuje w Chinach w kontekście restryktywnej polityki religijnej państwa, uniemożliwiającej wypełnianie właściwej Kościołowi roli społecznej w tamtejszym społeczeństwie. Polityka ta opiera się wprawdzie formalnie na konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej oraz na tzw. Dokumencie nr 19 KP Chin z 1982 r., gwarantujących wolność religijną. W praktyce jednak prowadzona jest w oparciu o restryktywne przepisy ogólnopaństwowe lub lokalne (na szczeblu prowincji lub powiatu), które na pewnych obszarach Chin sprowadzają się do brutalnej kontroli, a w innych nawet do ucisku religii.

Należy przy tym zaznaczyć, że nie powinniśmy patrzeć na sytuację religii w Chinach egoistycznie, przez nasze katolickie czy chrześcijańskie okulary. Kościoły chrześcijańskie wcale nie są tam najbardziej uciskanymi formami religii – jeśli prześladowania można w ogóle porównywać. Pamiętać należy np. o lamaistycznych mnichach i mniszkach, którzy są znacznie bardziej brutalnie prześladowani przez państwo chińskie niż wszyscy księża i biskupi katoliccy. Pomyślmy w aktualnej sytuacji o muzułmanach w regionach północno-zachodnich, którzy w związku z tzw. tendencjami separatystycznymi w prowincji Xinjiang też są bardziej kontrolowani i uciskani od katolików czy protestantów. Politykę religijną w Chinach, a w związku z tym także sytuację Kościołów chrześcijańskich, należy więc postrzegać regionalnie, bo nie wszędzie i nie w każdym przypadku prowadzi ona do prześladowań.

Należy również zwrócić uwagę na inny ważny element chińskiej polityki religijnej. Mianowicie nie można tego restryktywnego nastawienia wobec religii przypisać wyłącznie komunizmowi. Postępowanie władz centralnych wobec wszelkiej religijności podyktowane jest również tradycyjną dla Chin ortodoksyjno-konfucjańską postawą wobec religii, która także była restryktywna, co potwierdza historia religii w Chinach⁴.

⁴Zob. na ten temat R. Malek, *Teoria i praktyka chińskiej polityki religijnej*, w: E. Śliwka (red.), *Kościół katolicki w Chinach. Przeszłość – teraźniejszość – przyszłość. Materiały z sesji naukowej eklezjologiczno-misjologicznej, Pieniężno, 23–25 wrzesień 1988*, Pieniężno 1988, s. 207–218.

Pomimo tej restryktywnej polityki religijnej można zaobserwować niezmiernie dynamiczny rozwój religii i to nie tylko chrześcijańskiej. Dotyczy to także innych form religijności, np. buddyzmu, taoizmu czy religijności ludowej – kult przodków sprawowany jest dzisiaj w Chinach, szczególnie na wsi, prawie wszędzie, i jest bardzo popularny. Budowanie świątyń i kościołów, pielgrzymki, ceremonie religijne itd., a więc wszelkie formy religijności tradycyjnej, odżyły w Chinach w bardzo krótkim czasie. To ożywienie religijne należy dziś integralnie do kontekstu, w którym żyje i działa Kościół chiński. Jest ono również dla niego nowym wyzwaniem. Kościoły chrześcijańskie muszą się bowiem przygotować na dialog z tymi formami religijności, którego dotychczas nie zdołały podjąć.

Podział Kościoła

Dzisiejsza sytuacja Kościołów chrześcijańskich w Chinach podyktowana jest jednak nie tylko kontekstem socjalnym czy aktualną polityką religijną państwa, lecz także brzemiennej historią misji. Podział Kościoła chińskiego na tzw. Kościół podziemny i oficjalny nie wyniknął z woli Kościoła, lecz został narzucony Kościołom w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia. W 1951 r. premier Zhou Enlai (1898–1976) zaproponował Kościołom i religiom formę koegzystencji – *modus vivendi* z komunistycznym państwem chińskim. Zasugerował, żeby tworzyć tzw. Stowarzyszenia Patriotyczne (*aiguohui*), przez które Kościoły mogłyby działać. Zgodnie z jego i partii życzeniem, stowarzyszenia patriotyczne powstały najpóźniej do 1957 r., m.in. także Stowarzyszenie Patriotyczne Kościoła Katolickiego. Rządziło się ono zasadami „trzech autonomii” (*sanzi*), mianowicie: samoutrzymanie (nieprzyjmowanie pomocy finansowej z Zachodu), samoewangelizacja (praca pastoralna miała się odbywać wyłącznie przy pomocy Chińczyków) i samodzielną zarządanie (Kościołem chciano kierować samodzielnie, bez związku ze Stolicą Apostolską, uważaną za przedstawiciela kolonializmu i imperializmu). W duchu tych „trzech autonomii”, jak to określano, w 1957 r. bez zezwolenia Stolicy Apostolskiej zostali wybrani i wyświęceni pierwsi biskupi. Tak nastąpił rozłam,

który z czasem pogłębił się i z którym mamy do czynienia do dzisiaj. Jednak pewna grupa księży nie przystąpiła do ruchu „trzech autonomii” i nie wypowiedziała lojalności Stolicy Apostolskiej – tym bardziej, że papież Pius XII w dwóch encyklikach przestrzegał i groził ekskomuniką wszystkim, którzy współpracują z nowym państwem chińskim – stając się ipso facto „wrogami Nowych Chin”, zepchniętymi do tzw. podziemia, czyli do działania nielegalnego w oczach państwa chińskiego. Podziemia nie należy jednak traktować jako bytowania w katakumbach. Jest to publiczne istnienie, publiczne sprawowanie funkcji religijnych, tyle że nielegalne i w związku z tym przez państwo prześladowane⁵.

Od lat pięćdziesiątych XX w. Kościół katolicki w Chinach występuje więc w dwóch postaciach, które oczywiście wpływają decydująco na postawę państwa chińskiego wobec Kościoła oraz na postawę Kościoła powszechnego (a szczególnie Stolicy Apostolskiej) wobec Kościoła lokalnego w Chinach:

1. Oficjalny, uznany przez państwo Kościół chiński. Do Kościoła tego, czy poprawniej: do oficjalnej grupy Kościoła katolickiego, należą ci, którzy przyjęli zasady „trzech autonomii” i warunki współżycia z komunistycznym państwem. Kościół ten składa się z Patriotycznego Stowarzyszenia Kościoła Katolickiego w Chinach oraz nieuznanej przez Rzym Konferencji Biskupów. Patriotyczne Stowarzyszenie jest tzw. organizacją masową i według dyrektyw państwowych ma służyć realizacji polityki religijnej w ramach Kościoła. Jest ono w zależności od diecezji i biskupa mocniejsze lub słabsze. Wszędzie jednak widoczne są naciski centralnego zarządu Stowarzyszenia, np. na biskupów, na seminaria duchowne, na księży. I w tym też sensie należy wyraźnie stwierdzić, że Kościół oficjalny nie jest wolny, że podlega – podobnie jak Kościół podziemny – naciskowi i wszelkiego rodzaju restrykcjom (np. w zakresie budowy kościołów, obsadzania parafii, wyjazdów zagranicznych, zapraszania wykładowców do seminariów, wysyłania księży i seminarzystów na studia zagraniczne itd.).

⁵ Szczegółowo na ten temat zob. R. Malek, *Sytuacja Kościoła katolickiego w ChRL (1949–1989)*, „Znaki czasu” (Rzym), nr 23/1991, s. 160–175.

2. Kościół podziemny, nieoficjalny wobec państwa, mający własne struktury, m.in. Konferencję Biskupów, która jednak również nie jest uznana przez Stolicę Apostolską. Fakt uznania wielu oficjalnych biskupów przez Stolicę Apostolską nie zmienił faktu, iż ten Kościół uważa się nadal za jedynie prawowity Kościół katolicki, lojalny wobec papieża i że nadal odbywają się święcenia w podziemiu, jakkolwiek nie zawsze są one przez Stolicę Apostolską mile widziane. Większość biskupów i kleru podziemnego nie jest gotowa do tzw. wyjścia na zewnątrz, tzn. do działalności oficjalnej przez rejestrację w Biurze ds. Religii. Kościół ten prowadzi seminaria i konwenty, które jednak wskutek nielegalności nie zawsze gwarantują solidne wykształcenie teologiczne i przygotowanie do pracy pastoralnej. Chińskiego podziemia nie należy jednak traktować jako katakumb, Kościół ten działa bowiem publicznie i otwarcie (jak np. w otaczającej Pekin prowincji Hebei) – a w niektórych miejscach wręcz masowo – ale wobec prawa państwowego nielegalnie, w związku z czym następują tu często aresztowania biskupów i księży np. za zakłócanie porządku publicznego.

Kościół chiński jest zatem podzielony na dwie grupy. Paradoks polega dzisiaj na tym, że obie grupy uznają, na możliwy w tych warunkach sposób, papieża, i obie nie mogą tego artykułować w formie przyjętej w Kościele katolickim. Lojalność wobec papieża i Stolicy Apostolskiej nie jest więc już dzisiaj decydującym kryterium rozróżnienia tych grup. Do 1988 r. publiczne okazanie tej lojalności nie było w ogóle możliwe (zaklejano nawet w mszale to miejsce, gdzie przewidziane było wspomnienie papieża!), a biskupi z Patriotycznego Stowarzyszenia zmuszeni byli publicznie odcinać się od Watykanu. Dzisiaj nawet Patriotyczne Stowarzyszenie głosi, że bez prymatu nie ma Kościoła katolickiego i że katolicy mają prawo publicznie modlić się za papieża. Obrazy papieża spotkać można w wielu kościołach oficjalnych, a małe obrazki z wizerunkiem papieża są dla wszystkich wiernych najmielszym podarunkiem!

Mimo wszelkich oznak liberalizacji polityki religijnej, Kościół chiński znajduje się nadal w szczególnie dramatycznej sytuacji. Z jednej strony bowiem w pełni widoczne są – mimo najbardziej niesprzyjających warunków – usiłowania przywróce-

nia Kościoła do dawnego stanu, by nosił wszystkie znamiona Kościoła katolickiego, a z drugiej strony, Kościół ten nie ma zewnętrznej i formalnej więzi ze Stolicą Apostolską. Poza tym Stolica Apostolska nie uznaje ChRL jako suwerennego państwa, gdyż ciągle uznawana jest Republika Chińska na Tajwanie, gdzie nadal znajduje się – aczkolwiek obsadzana w najniższej randze – Nuncjatura Apostolska. I w tych dyplomatycznych powikłaniach tkwi także źródło wielu problemów Kościoła chińskiego. Wszelkie bowiem próby nawiązania kontaktu ze Stolicą Apostolską interpretowane są przez państwo chińskie jako kontakty z wrogiem, z państwem (Watykanem, którego w Chinach nie odróżnia się od Stolicy Apostolskiej) nie uznającym ChRL. Próby zaś kontaktu ze strony Stolicy Apostolskiej traktowane są przez rząd chiński jako infiltracja oraz mieszanie się w wewnętrzne sprawy Chin. Zdaniem ekspertów nawiązanie formalnych kontaktów między Watykanem a ChRL, obojętnie na jakim szczeblu, przyczyniłoby się do poprawy położenia Kościoła katolickiego w Chinach. Jakkolwiek Kościół w Chinach pozbawiony jest formalnej więzi z papieżem i Stolicą Apostolską, wiemy, że mimo podziału, stoi w jedności wiary z całym Kościołem powszechnym i chce być una sancta catholica et apostolica ecclesia.

Dynamika Kościoła

Jak w tym kontekście można scharakteryzować sytuację Kościoła? Oczywiście sytuację poszczególnych diecezji i regionów są bardzo zróżnicowane, uwarunkowane nie tylko lokalną polityką religijną, lecz także charakterem uczestników dramatu. Ogólnie natomiast można scharakteryzować sytuację Kościoła w trzech punktach, które w miarę całościowo odzwierciedlają jego sytuację w Chinach.

1. Sytuacja Kościoła w Chinach jest niezmiernie skomplikowana, zróżnicowana regionalnie i diecezjalnie. Nadal istnieje duża nieprzejrystość w Kościele podziemnym. Istnieją dwie Konferencje Biskupów (podziemna i oficjalna) – obie nie są uznane przez Stolicę Apostolską. Występuje również lokalnie podyktowana przesadna lojalność Kościoła oficjalnego wobec

państwa. Powstają spore obszary w pewnym stopniu wspólne dla Kościoła oficjalnego i podziemnego, co jest bardzo istotne dla rozwoju Kościoła w przyszłości. I tak np. biskupi z podziemia akceptują uznanych przez papieża biskupów oficjalnych, a nawet mieszkają razem; księża z podziemia zapraszani są do sprawowania czynności liturgicznych w kościołach oficjalnych; wierni z podziemia często przyjmują sakramenty w kościołach oficjalnych, co jeszcze do niedawna było nie do pomyślenia; seminarzyści z podziemia podejmują studia w oficjalnych seminariach duchownych, itd. Należy żywić nadzieję, że wspólne obszary między tymi dwoma grupami w Kościele jeszcze się rozszerzą i w przyszłości nie będziemy mówić o podziemiu i Kościele oficjalnym, tylko o jednym Kościele katolickim. Niestety fakt, że większość biskupów oficjalnych, czyli uznanych przez państwo, została również zaakceptowana przez Stolicę Apostolską, wcale nie przyczynia się do pojednania i normalizacji sytuacji w Chinach, ponieważ biskupi z podziemia często nie akceptują faktu, że Stolica Apostolska uznaje biskupów oficjalnych. Jest to dramat, z którym nawet Stolica Apostolska nie poradzi sobie, jeśli duch pojednania, do którego nieustannie wzywa Jan Paweł II, nie ogarnie wszystkich. Sytuację Kościoła w Chinach są w stanie znormalizować jedynie sami Chińczycy. Naszym zadaniem, zadaniem Kościoła powszechnego oraz Kościoła w Polsce, wszystkich ludzi wierzących, jest intensywna modlitwa o pojednanie w Kościele chińskim. Pojednanie, którego Kościół w Chinach najbardziej potrzebuje, nie jest kwestią prawa kościelnego, nie może być ono nakazane przez Stolicę Apostolską. Jest to kwestia łaski i tę łaskę musimy my, jako katolicy, wymodlić. Wzywa nas do tego również Jan Paweł II. W tym duchu również my, w Polsce, możemy przez modlitwę przyczynić się do pojednania Kościoła w Chinach. Będzie to niewątpliwie proces niezwykle długi i trudny, i na pewno o wiele bardziej skomplikowany niż w dawnej Europie Wschodniej.

2. Kościół katolicki w Chinach prowadzi – niezależnie od swego wewnętrznego podziału i braku łączności z Kościołem powszechnym – niezwykle i bardzo intensywną działalność religijną, która zdecydowanie przekracza jego możliwości finan-

sowe oraz personalne. To również jest swego rodzaju fenomen. Dzieje się to przecież właściwie dopiero od 20 lat – od 1982 r., po wielkich zniszczeniach i prześladowaniach, po wielkiej katastrofie narodowej, jak się określa rewolucję kulturalną (był to czas ogromnych cierpień dla całego społeczeństwa chińskiego, nie tylko dla chrześcijan; wszelka działalność religijna była zakazana, a objawy religijności zostały – przynajmniej zewnętrznie – zniszczone). Jeśli dodatkowo porównamy to, czym był Kościół katolicki w 1949 r., przed przejęciem władzy przez komunistów, i czym jest dzisiaj, to również zauważymy wielkie zmiany – mimo wszelkich prześladowań. Zauważmy np., że w 1982 r. biskupi i księża, którzy zostali wypuszczeni z więzień i zaczęli odbudowywać Kościół w Chinach (dotyczy to tak katolików, jak i protestantów), to ludzie, których przeciętna wieku wynosiła 75 lat. Oni to w ciągu ostatnich 20 lat odbudowali 5 tys. zdewastowanych albo całkowicie zburzonych świątyń. Dzisiaj ponad tysiąc ludzi studiuje w seminariach, których jest 34 (licząc tzw. małe i duże), podczas gdy od 1956 do 1982 r. nie było żadnego. Katolików jest teraz według różnych szacunków 12–15 mln, a w 1949 r. było ich 3,5 mln. Zauważmy więc wielką dynamikę i ogromne inwestycje, jakie przeprowadzili starsi duchowni po latach spędzonych w więzieniach i obozach pracy – bez pomocy młodych, bo przecież zaczęli ich dopiero w 1982 r. kształcić. Pierwsze święcenia kapłańskie odbyły się dopiero na początku lat osiemdziesiątych. Oczywiście, że ta historycznie uwarunkowana sytuacja doprowadziła do wielkiej przepaści wieku wśród duchowieństwa; np. większość biskupów to ludzie starzy (kapłan otrzymujący święcenia biskupie w 75. roku życia, jest uważany za młodego biskupa!), a większość księży nie osiągnęła jeszcze 40 lat. Nie ma średniej generacji, co m.in. powoduje problem nominacji biskupich oraz wiele problemów we współpracy między ludźmi. Nowa generacja księży jest wychowana w zupełnie innym duchu i ma inne spojrzenie na świat oraz Chiny, inną wizję Kościoła niż starzy biskupi. Kościół rozwija się jednak mimo wszelkich problemów bardzo dynamicznie – wiele diecezji ma własne wydawnictwa i drukarnie. Istnieją już mszał, Biblia, księgi liturgiczne, podręczniki do teologii itp. w języku chińskim. Kościół w Chinach

proceedzi zatem bardzo intensywnie, dynamiczne życie religijne. Przykłady osiągnięć Kościoła w Chinach można by mnożyć. Istnieje chociażby gazeta katolicka wydawana przez małą drukarnię diecezjalną w nakładzie 40 tys. egzemplarzy, nosi tytuł: „Xinde” („Wiara”) i redagowana jest przez grupę bardzo młodych księży.

To byłby więc punkt drugi: owo dynamiczne życie religijne Kościoła mimo zbyt starego z jednej strony, a z drugiej – zbyt młodego personelu, który właściwie należałoby dalej kształcić, by położyć podwaliny pod przyszły Kościół lokalny. Mimo bowiem programów, jakie prowadzi się w Europie Zachodniej i w USA dla księży i seminarzystów, mimo ich coraz liczniejszych licencjatów i doktoratów, do dzisiaj jeszcze kadra profesorska w przepełnionych chińskich seminariach jest niewystarczająca. Olbrzymim problemem jest również sprawa formacji siostr. Konwenty siostr – również przepełnione – prowadzone są przez zakonnice zupełnie nieprzygotowane ani do formacji, ani do administracji tymi obiektami. Potrzebne są dobrze wykształcone mistrzynie postulatów i nowicjatu, siostry zajmujące się sprawami gospodarczymi, żeby konwenty nie były totalnie uzależnione od biskupa, który sam też niewiele może pomóc, skoro ma, przykładowo, 85 lat, a w swojej diecezji ma np. dwa duże konwenty siostr i kilku księży. Oczywiście powołania żeńskie są łaską dla Kościoła, ale problem formacji, przygotowania siostr do tego, by Kościół mógł przez nie oddziaływać w społeczeństwie chińskim, jest problemem znaczącym, którego Kościół chiński nie będzie w stanie rozwiązać własnymi siłami. Tu również, moim zdaniem, jest ogromne zadanie dla kongregacji żeńskich w Kościele powszechnym, by zastanowić się, jak można pomóc siostronom w Chinach.

3. Punkt trzeci charakterystyki Kościołów chrześcijańskich w dzisiejszych Chinach to stwierdzenie, że ich dynamiczny rozwój stawia przed nami pewne pytania, ponieważ są one zdane na naszą pomoc, nie tylko materialną. Kościoły w Chinach zdane są przede wszystkim na naszą solidarność, którą jako ludzie wierzący możemy wyrazić przede wszystkim w postaci modlitwy. Jesteśmy zobowiązani modlić się za Kościół w Chinach, aby osiągnął jedność. Modląc się o jedność

Kościół chińskiego, modlimy się o jedność Kościoła powszechnego, bo Kościół chiński będzie w przyszłości odgrywał w Kościele powszechnym bardzo ważną rolę i musi się do niej odpowiednio przygotować. Dlatego jedną z najważniejszych płaszczyzn pomocy, jakiej możemy udzielić, byłaby pomoc w zakresie teologii. Kościół w Polsce mógłby przez tyle dobrych, akademickich instytucji przyczynić się do tego, aby nie tylko podnieść poziom teologii w Chinach, ale w ogóle przygotować wykładowców, formatorów i formatorki dla personelu kościelnego.

Chiny jako historyczne wyzwanie dla Kościoła

W historii misji mówi się o czterech fazach rozwoju chrześcijaństwa w Chinach. Charakterystyczne dla wszystkich faz jest to, że kończyły się one fiaskiem w sensie zewnętrznym, spowodowanym albo prześladowaniami w samych Chinach, albo też niewłaściwą postawą Stolicy Apostolskiej wobec problemów, które z pracy misyjnej w Chinach wynikają. Czy my dzisiaj zrozumiemy we właściwy sposób Chiny jako historyczne wyzwanie dla całego chrześcijaństwa, a także dla Kościoła w Polsce, zależy oczywiście od nas. Chodzi o spojrzenie na Chiny oczyma chrześcijanina, nie tylko w perspektywie sinologicznej czy historycznej, ale również chrześcijańskiej⁶. Tak więc jest sprawą niezmiernie ważną, abyśmy w Polsce przemysleli i omówili, w jaki sposób możemy być pomocni Kościołowi w Chinach. Jan Paweł II mówi do Kościołów lokalnych, że są one pomostami między Kościołem chińskim a Kościołem powszechnym, ponieważ łączność między Kościołem chińskim a symbolem powszechności – Stolicą Apostolską i papieżem – jest obecnie w inny sposób niemożliwa. Powinniśmy więc spełnić w stosunku do Kościoła chińskiego tę rolę, do której wzywa nas nieustannie Jan Paweł II.

⁶ Zob. na ten temat R. Malek, *Chrześcijaństwo – nadzieja dla Chin?*, „Więź”, nr 7/2000, s. 67-78.

Rola Kościoła w Polsce

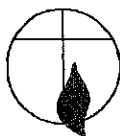
Co może w tym kontekście, przy takim wyzwaniu, zrobić Kościół w Polsce? Jakie są możliwości? Uważam, że bardzo duże i na różnych poziomach. Jan Paweł II na początku swojego pontyfikatu powiedział: *Nie pytajcie, kiedy otworzą się dla was bramy Chin. Otwórzcie najpierw zamknięte drzwi z waszej strony*. W tym też duchu pierwszym i podstawowym zadaniem Kościoła w Polsce na poziomie diecezji, zakonów czy zgromadzeń, także wśród ludzi świeckich, byłoby otwarcie się na bardzo różnych płaszczyznach na Chiny, nawiązanie kontaktów z Chinami, z tymi Chińczykami, którzy są wśród nas. Potrzebna jest również pomoc personalna w tym sensie, żeby umożliwiać studia chińskim seminarzystom i księżom. W miarę naszych możliwości powinniśmy ich zapraszać na studia do Polski. Powstało tu przecież tyle instytucji akademickich, które mogłyby w tym zakresie działać. Oczywiście wszelki dialog i spotkanie z Chinami zaczyna się od podstawowej sprawy, mianowicie od nauki języka chińskiego. Nie możemy twierdzić, że nasza działalność misyjna w Chinach jest niemożliwa – zacznijmy wpięrcz uczyć się chińskiego!

W dzisiejszej nowej działalności misyjnej w Chinach, działalności, która jest i zapewne pozostanie nietypowa, potrzeba odwagi, ryzyka i entuzjazmu – a więc tego, czym Kościół w Polsce dysponował przez całe lata w warunkach komunistycznych. Kościół w Polsce jest, moim zdaniem, w swoisty sposób predestynowany i zobowiązany pomóc w tym, by zrealizowało się życzenie Jana Pawła II, mianowicie, że *zostaną usunięte przeszkody, że zostanie znaleziony stosowny sposób i odpowiednie struktury do nawiązania na nowo dialogu i że dialog ten pozostanie wciąż otwarty. W ten sposób wszyscy wierzący Chińczycy będą mogli czuć się swobodnie tak we wspólnocie narodowej, jak i w Kościele*.

Zainteresowanie się Kościołem w Chinach, solidarność z nim, nawiązanie kontaktu byłyby niewątpliwie znakiem wdzięczności Kościoła polskiego za dar wolności. Papież Jan Paweł II powiedział, że troska o Kościół w Chinach wypływa z istoty katolicyckości samego Kościoła. W tym sensie i nasze intensywniejsze

zainteresowanie Kościołem w Chinach byłoby nie tylko usprawiedliwione, ale także konieczne. Jako Kościół, który sam przeżył czasy komunizmu i znajduje się w epoce postkomunistycznej, nie możemy odmówić zainteresowania Kościołowi milczenia, Kościołowi narzuconych reguł językowych, Kościołowi cierpienia i ubóstwa, Kościołowi związanych rąk, który jednak mimo wszystko, mimo podziału i odcięcia od Kościoła powszechnego, aż do kresu możliwości usiłuje żyć w wierności dla Ewangelii i katolickiej tradycji.

ROMAN MALEK SVD, sinolog, dyrektor kościelnego ośrodka sinologicznego „Monumenta Serica” w Sankt-Augustin k. Bonn (Niemcy). Autor wielu prac nt. Chin i historii chrześcijaństwa w tym kraju.



TOMASZ SZYMAŃSKI

Ostatnia laseczka kadzidła

Kiedy wypali się
ostatnia laseczka kadzidła
a wraz z nią resztki wspomnień

nie mogę zapaść w sen ponownie
lecz skąpany w świetle
w Umyśle jasnym i prostym
na tronie pokrzyżowanym
stawić czoło końcowi
sprzed samego początku

wytrwać w blasku błyskawicy
aż zajaśnieje od Wschodu do Zachodu
wszystkim żywym istotom
a niebo i ziemia nie wytrzymają
już nic więcej

lecz przedtem
musi przyjść Eliasz –
Anioł Pustyni
aby wszystko naprawić
wypróbować w ogniu żarliwości

a potem
przyjdzie sam Sługa
baranek zabity od dawien dawna
przy którym nikt nie jest godzien
wiązania ani rozwiązywania
choćby rzemyka

przemierzył on ścieżki
od Bliskiego Wschodu

na Zachód zdziczały
od bliskiego Zachodu
aż po Wschód Daleki
od piekieł poprzez niebiosą
dziesięć kierunków i trzy światy

tak daleko
odsunięte nasze przewinienia

kimże jest Mistrz
zapytuj się aż umrzesz

kiedy wypali się
ostatnia laseczka kadzidła
a dym z niego – wszechświat
unosił się będzie
rozsiany w Pustce
jak zapach Kwitnącego
spoconego kwiatu

wytrwaj pojednany
w tym wygaśnięciu

Zanmai

Zanmai
czyli ścieżka pogrążenia
nie w bojaźni ani rozpacz
lecz w czarnej porysowanej twarzy
matki ziemi i nieba białego
sprzed narodzenia i zmazy
pierwszych rodziców

jestem pamiętam czuwam
zrodził mnie dziś i posłał

gdzie jest ofiara na całopalenie
żertwa istnienia pamięci i trwania
upatrzona zostanie sama
baranek rogami uwikłany
w gorejącym krzaku
wołający abba

pogrążony oczyszczony i zabity
coraz bardziej i głębiej

zanmai
czyli jedyna możliwa ścieżka
choćby dziesięć tysięcy padło

Opanowanie

Opanowanie Królestwa
to nie sprawa pokarmu lub napoju

a jednak
choćby ziemia się rozpadła
trzeba stać na niej twardo

choćby obłoki się rozpierzchny
trzeba bujać w nich umiejętnie

choć jeden jest Mistrz
i nie masz innego
potrzeba wszystkiego
uczyć się od nowa

choćby pustka zanikła
trzeba ją opanować

Wyzerowanie

Wśród wszystkich możliwych interpretacji
nie wybieraj tylko jednej – owszem
wszystko dzieje się po prostu
i tak dalej w nieskończoność

cała historia doczesna
w swej całości i częściach
jest twoim nauczycielem
podobnie jak słowo

tak więc doświadczenie i mowa
uwarunkowania i ten błysk jeden
są wzajemnym wypełnieniem

w rzeczywistości przesianej złudzeniem
w świecie iluzji przesianym prawdą
spożywaj Ciało i Ducha Baranka
oto pierwsze i największe
spożywaj pośpiesznie i z namaszczeniem
na uczcie tej śpiesz się cierpliwie
bo to jest Przejście Jedyne

a z Nim plon sprawiedliwości
i miłosierne długów umorzenie

Wyzerowanie –
tysięczne imię Jego

TOMASZ SZYMAŃSKI, ur. 1978, studiuje romanistykę na Uniwersytecie Warszawskim. Związany ze Światową Wspólnotą Medytacji Chrześcijańskiej i ośrodkiem medytacyjnym w benedyktyńskim klasztorze w Lubiniu. Mieszka w Warszawie.



Edytorial z „*La Civiltà Cattolica*”

Dostojewski i sens Bożego Narodzenia*

Jaki jest sens świętowania Bożego Narodzenia, kiedy wokół widzimy coraz więcej niedożywionych dzieci, a nad nami wisi groźba wybuchu wojny i nieprzeliczonych ofiar? Czy będziemy mogli mówić o radości, gdy na horyzoncie pojawiają się nowe niepewności i zagrożenia? Serce człowieka czasami bywa jak przepaść, z której wynurzają się niebywale okrucieństwa, stanowiące zagrożenia dla bytu całych narodów. Jeżeli jednak spojrzymy na inne kraje, nie tylko te, które ostatnio doświadczyły osobistych dramatów, czujemy się mimo wszystko pocieszeni i umocnieni. Wciąż jednak skandal głodu, nienawiści rasowej, brak szacunku dla ludzkiego życia i egoizm grup społecznych zaciemniają nasze horyzonty, jawiąc się jako śmiertelne zagrożenia. Czy w tym wszystkim nie ma jakiegoś nieporozumienia, jeżeli świętujemy, wiedząc, że co czwarte dziecko na świecie nie może osiągnąć dojrzałego wieku?

Częściowej odpowiedzi udziela Dostojewski w opowiadaniu „Chłopczyk na Gwiazdce u Pana Jezusa”. Pisarz przywołuje historię, którą wymyślił, mając nieodparte wrażenie, że opisane wydarzenia miały miejsce w *Wigilię Bożego Narodzenia, w jakimś ogromnym mieście i w straszny mróz*¹. Bohaterem jest sześciolatek lub młodszy chłopczyk. Tego poranka budzi się w zimnej i wilgotnej piwnicy. Jest głodny i trzęsie się z zimna. Jego sparaliżowana matka leży w nędznym łóżku. Chłopiec boi się ciemnej piwnicy i czuje, że jego palcom grozi odmrożenie. Wykorzystując zniknięcie psa, wychodzi na jego poszukiwanie. Atmosfera na zewnątrz jest przygnębiająca: pozamykane okiennice i dokuczliwe zimno. Pociesza się, że jeśli pójdzie dalej, znajdzie ciepłe i przytulne miejsce, ogrzeje się i może dostanie coś do jedzenia. Nagle znajduje się na szerokiej i zatłoczonej ulicy. *A jaki tu hałas i łoskot, jak jasno, i ludzie, konie i karety, i mróz, mróz.*

* „*La Civiltà Cattolica*” IV/3636 z dn. 15 XII 2001, s. 531-537.

¹ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 2, Warszawa 1982, s. 17-20.

W środku jednego z domów zauważa piękną choinkę przystrojoną świecidełkami i gustownymi ozdobami. Wokół niej biega radośnie grupka dzieci. Chłopiec patrzy oczarowany urokiem choinki, zaczyna się uśmiechać, ale musi iść dalej, bo palce bolą tak, że zbiera mu się na płacz. Idzie i widzi następny dom, a w nim jasne pomieszczenie ze świątecznym drzewkiem i suto zastawione stoły. Cztery bogate panie rozdają słodycze. Chłopiec dołącza się i jak inni wchodzi do środka, ale od razu wszyscy zaczynają na niego krzyczeć i wymachiwać rękami. Jedna z kobiet szybko podchodzi do niego, wręcza grosik i wyprasza, otwiera drzwi. Chłopczyk ze strachu upuszcza pieniążek, który dzwięcznie toczy się po schodach. I tak nie mógłby go utrzymać w dłoni. Czerwone z zimna palce nie chcą się zginać. Gdzie teraz pójść? Boi się nawet płakać. Nagle jakiś starszy chłopak podbiega do niego, zrywa z głowy czapkę, kopie go i ucieka. Ludzie coś krzyczą w zamieszaniu. Malec podnosi się i ucieka. Wbiega na podwórze i chowa się za porąbanym drewnem. *Tu mnie nie znajduje, jest ciemno.*

Skulony, dygocząc z zimna, niespodziewanie zaczyna odczuwać ciepło. Zasypia ukołyszany śpiewem matki. *Pójdź do mnie na choinkę, chłopczyku – wyszeptał nagle jakiś głos. W pierwszej chwili pomyślał, że to jego mama, ale nie, to nie ona; w takim razie kto go zawołał, nie widać, ale ktoś pochylił się nad nim i objął go w ciemności, a on wyciągnął do tamtego rękę i... i nagle... o, co za światło! O, co za choinka! (...) Gdzież on jest teraz; wszystko błyszczy, wszystko lśni, a naokoło same laleczki – ależ nie, to są chłopcy i dziewczęta, tyle dzieci, i wszystkie takie jasne, wszystkie wirują wokół niego, fruują, całują go, biorą, unoszą ze sobą, a on leci i widzi: jego mama patrzy i śmieje się do niego radośnie.*

Zachwyt zdziwienia i radości, że razem z dziećmi może świętować. Ale kim oni są? Skąd pochodzą? *I dowiedział się, że ci chłopcy i dziewczynki byli takimi dziećmi jak on: zmarznęte, porzucone i zostawione, by umrzeć. I wszystkie są teraz tutaj, wszystkie są teraz aniołkami u Pana Jezusa, a On jest wśród nich, wyciąga do nich ręce i błogosławi je i ich występne matki... Matki stoją z boku i płaczą; każda poznaje swego chłopczyka lub dziewczynkę, dzieci podbiegają do nich i całują je, ocierają im łzy rączkami i błagają, by nie płakały, bo im tutaj tak dobrze... Nazajutrz stróż znalazł na dole ciało małego chłopczyka, który schronił się na podwórku i zmarzł. Odszukali też jego mamę... Zmarła jeszcze przed nim; oboje spotkali się u Pana Boga w niebie.*

Kto pamięta zakończenie „Braci Karamazow”, zauważy analogię w scenie finałowej opowiadania. W pierwszym, wszystko dzieje się na ziemi, w drugim, w niebie. W pierwszym, widzimy braterstwo

nadziei, drugie mówi o realizacji tej nadziei. W scenie końcowej „Braci Karamazow” po śmierci kolegi słyszymy unoszący się ku wieczności, radosny okrzyk przyjaciół²:

– *Panie Karamazow! – zawołał Kola – Czy słusznie religia twierdzi, że wszyscy zmartwychwstaniemy i zobaczymy się wszyscy? (...)*

– *Na pewno zmartwychwstaniemy, na pewno się zobaczymy, wesoło, radośnie opowiemy sobie nawzajem, co było – na poły z uśmiechem, a na poły z zachwytem – odpowiedział Ałosza.*

– *Ach, jak to będzie dobrze! – wyrwało się Koli.*

Oto szczęście bycia z Jezusem. Zarówno „Bracia Karamazow”, jak i to krótkie opowiadanie, zamykają smutne historie zimna i śmierci, dając możliwość otwarcia się na nadzieję i życie. Pytaliśmy, jaki sens ma świętowanie Bożego Narodzenia i jego radości. To, co dzieje się ostatnio w naszych czasach, nie pozwala, nie sprzyja i nie daje zbyt wielu okazji do odczuwania spokoju i radości. Chwieje się nadzieja przyszłego pokoju. Mamy wrażenie, że chcielibyśmy zniknąć i unosić się w pustej przestrzeni. Czerpiąc treści od Dostojewskiego i przeżywając rzeczywistość wydarzenia Bożego Narodzenia w całej jego głębokości i oryginalności, uznajemy, że szczególnie dzisiaj, świętowanie zawiera niebywałą aktualność i powagę. Potrzebna jest odważna wiara, męstwo, aby przejść ponad mgłą historycznych horyzontów i spojrzeć na wydarzenie Objawienia.

Pytamy zatem: Czym jest Boże Narodzenie? To odkrycie odwiecznego, Boskiego zamiaru wobec ludzkości. Św. Ireneusz tak pisał: *Na początku Bóg stworzył Adama, nie dlatego, aby go potrzebował, ale aby miał na kogo przelać swoje dobra*³. Wiara mówi, że Bóg jest Miłością, która nie ustaje. Miłość ta udziela się w całej pełni, jest niepowtarzalna i odwieczna w stwarzaniu świata, wydarzająca się w czasie. Bóg daje człowiekowi nie tylko życie i bogactwo ducha oraz ziemi, daje także siebie samego. W ten sposób zaprasza do uczestnictwa w Boskiej naturze. Jednak człowiek w swej pysze jest nieposłuszny Bogu, co więcej, pragnie stać się taki jak On. W ten sposób traci przyjaźń z Bogiem i staje się łupem grzechu, cierpienia i śmierci. W tej sytuacji, jak można nadal kochać życie?

Od wieków literatura odśłania trudności napotykaną przez człowieka, trudności, które potrafią doprowadzić do utraty życia. Sofokles

²Tenże, *Bracia Karamazow*, t. 2, Wrocław 1998, s. 785.

³Św. Ireneusz, *Adv. Haereses*, IV 14,1.

pisze: *Najprzedniejszą rzeczą nie żyć, drugą zaś – w tamte strony, skąd przybyłeś, raz zrodzony, chyżym krokiem zmierzyć. Bo gdy przemknie wiek młodzieńczy, co wśród lekkich rojeń płynie, czymże życie nie udręczy, jakiś znój je minie? Mordów, swarów, złości zazna, wreszcie starość mu przypadnie, co zło wszelkie niesie na dnie, ta bezsilna, bezprzyjazna*⁴.

Dwadzieścia wieków później Giacomo Leopardi w „Nocnej pieśni błądzącego pasterza Azji”, odpowiada jak echo Sofoklesowi: *Rodzi się człowiek w trudzie i już przyjsie na świat jest ryzykiem śmierci. Doświadcza drwiny i drżenia, jako pierwsza sprawa; na samym początku już, matka i ojciec, zaczynają go pocieszać, za to, że się narodził*.

Sofoklesa i Leopardiego, a z nimi cały zastęp poetów, myślicieli, ludzi z każdego zakątka ziemi, jednocy ukazywanie zła w życiu człowieka. Jeśli nie wiadomo, dlaczego człowiek rodzi się, umiera, dlaczego jest skazany na spędzanie kolejnych dni w cierpieniu i beznadziei – zmuszony, by patrzeć na coraz to nowe ogniska brutalnej przemocy – to wówczas życie jawi się jako złorzeczenie. Przeklinając, aby nie utracić życia, znosi jego trudy, a desperacja narzuca się jako logiczna konsekwencja. Ta tak szarym horyzoncie słyszymy, jak echo słowa liturgii Bożego Narodzenia: *Weselmy się, najmilsi, dziś urodziny Zbawcy naszego. Nie przystoi, aby tam smutek gościł, gdzie samo Życie się rodzi*⁵. Rodzi się życie, ponieważ Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami (J 1,14). Oto tajemnicze misterium, które dokonało się dwadzieścia jeden wieków temu i jest świętowane w tę przedziwną noc.

Św. Katarzyna tak syntetyzuje znaczenie tego wielkiego wydarzenia: *Gdy jednak przez nieposłuszeństwo drzewo traci swą niewinność, zaczyna usychać i z drzewa życia przemienia się w drzewo śmierci, nie rodząc już żadnych owoców (por. Rz 7,5). Ale Ty, Najwyższa i Wiekuista Trójco, do szaleństwa zakochana w swym stworzeniu, widząc, że owo drzewo nie mogło wydać żadnego owocu poza śmiercią, gdyż oddzielone było od Ciebie, która jesteś Życiem, przysłałaś mu z pomocą i uratowałaś je z tą samą miłością, z jaką je stworzyłaś. Oto zaszczepiłaś swe bóstwo na martwym drzewie naszego człowieczeństwa. O, błogi i miły szczepie. Ty, największa słodczy, raczyłeś połączyć się z naszą goryczą. Ty oślepiający blasku – z ciemnością, Ty, mądry – z głupotą, Ty, życie – ze śmiercią, Ty, nieskończony Bóg*

⁴Sofokles, *Edyp w Kolonos*, w: tenże, *Tragedie*, Warszawa 1969, s. 506.

⁵Św. Leon Wielki, *Mowy*, Poznań 1957, s. 71.

– ze skończonymi ludźmi. Któż zmusił Cię do tego, aby przywrócić życie stworzeniu, które tak bardzo Cię obraziło? Tylko miłość (...), tylko miłość Cię do tego zmusiła. A dzięki temu szczepowi została zniszczona śmierć⁶.

Przyzwyczajeni do tak częstego powtarzania, że *Słowo stało się ciałem*, ryzykujemy zagubienie lub przywłaszczenie sobie tak niecodziennego wydarzenia. Przyjmując ludzką naturę w całości, Słowo stało się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobne, oprócz grzechu (por. „Gaudium et spes”, nr 22), dając możliwość połączenia tego, co Boskie, z tym, co ludzkie, abyśmy stali się uczestnikami życia Boskiego. Św. Augustyn mówi, że *Chrystus narodził się, abyśmy my sami mogli narodzić się na nowo i uczestniczyć w Jego życiu. Co więcej, Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem* („Sermo” 189,3; 191,1). H. de Lubac zainspirowany teologią patrystyczną, przyznaje, że *Słowo wcieliło się w nasze człowieczeństwo i wcieliło je w siebie. Przyjmując człowieczeństwo, zjednoczyło z sobą, zawarto w sobie całą naturę ludzką i w pewnym sensie cała ludzka natura służy mu za ciało. Całą tę naturę zaniesie na Kalwarię. Cała z Nim zmartwychwstanie i całą zbawi*⁷.

Z wiary i jej prawdy płyną podstawowe konkluzje. Przede wszystkim godność i świętość człowieka. Kto czyni gwałt człowiekowi, ten go upokarza i spycha na margines społeczny. Tym samym czyni to również Chrystusowi. Historia o dzieciach opowiedziana przez Józefa Weresińskiego w „Parole per il domani”, przypomina wyżej wspomniane dziecko z opowiadania Dostojewskiego. Matka trojga dzieci: Pierrette, Jacqueline i Rogera, wracała pijana, zasypiała przy stole bądź upadała na podłogę. Dzieci zanosili ją do łóżka i zamykały drzwi, aby nikt nie widział jej w takim stanie. Same zaś szybko opuszczały dom w poszukiwaniu pośród śmieci resztek jedzenia, drżąc z zimna. *Wiesz, moja matko, tak bardzo cię kocham, ale co chcesz, potrzebuję kontaktu z ludźmi*, mówił jedenastoletni chłopiec, rozumiejąc nieobecność matki. *A ja? A ja nie mam prawa być głodny i jeść?* – pytał drugi, bawiąc się w błocie. Dzieciństwo pozbawione radości, to obraza Jezusa, który przyszedł do nas jako dziecko.

Druga konkluzja jest również bardzo ważna. Boże Narodzenie to klucz, dzięki któremu możemy odczytać niektóre głębokie tajemnice naszej egzystencji. Zasmuceni ludzie pytają: Skąd cierpienie? Dlaczego

⁶ Św. Katarzyna ze Sieny, *Modlitwy*, Poznań 1990, s. 43.

⁷ H. de Lubac, *Katolicyzm*, Kraków 1988, s. 23.

go upokorzenie? Zwracają się z nimi do Boga, tymczasem On milczy. Poszukują argumentów, aby usprawiedliwić Boga z biedy i chaosu w historii świata, ale żadna odpowiedź nie może zaspokoić pytań rodzących się w głębi cierpiącego serca. Teraz jest czas Bożego Narodzenia i Bóg przemawia. Człowiek pozostaje w ciszy i nie pyta więcej. Napelniony wydarzeniem Boskiej i ludzkiej dobroci nastawia się na słuchanie. Bóg narodził się jako dziecko. Bóg stał się historią i zawędrował do żłóbka.

On cierpi razem z nami; nie mówi, skąd cierpienie, ale staje się człowiekiem cierpiącym. Nie mówi dlaczego upokorzenie, ale zostaje upokorzony, i odtąd nie jesteśmy w tych doświadczeniach osamotnieni. On jest z nami. Nie jesteśmy już więcej samotni, lecz solidarni. Tak mówi serce. Historia Boga, który stał się człowiekiem, mówi, że zamiast pytać, działał, że zamiast odpowiadać, dał przykład własnym życiem.

Noc Bożego Narodzenia – trzecia konkluzja – mimo swej ciemności, rzuca światło na ludzką historię i los człowieka. Betlejemską stajenką i Golgotą nie są wydarzeniami wyczerpującymi, ale prowadzą do zmartwychwstania. W tym doświadczeniu wszyscy się odnajdujemy. Nie jesteśmy skazani, aby żyć w cierpieniu i niezrozumieniu. Nie jesteśmy w mocy zła. Bóg nie uczestniczy biernie w naszej egzystencji, ale w Chrystusie żyje razem z nami. Mimo wszystko opłaci się żyć, ponieważ Boże Narodzenie ludzkiej historii daje początek nowemu dniu i nowemu życiu.

Na zakończenie przywołajmy cytaty z epilogu „Zbrodni i kary”, w którym mała Sonia uświadamia sobie, że Raskolnikow, kochając ją, otworzył się na wiarę w Jezusa Chrystusa. *Chcieli coś mówić, lecz nie mogli, tży stanęły im w oczach. Oboje byli bladzi i wychudli; ale w tych mizernych, bladych twarzach już promieniował świat odnowionej przyszłości, pełnego odrodzenia ku nowemu życiu*⁸. W krótkiej notatce „Takkucini per »i demoni«” (Firenze 1958), autor tłumaczy, jak historia dumnego zabójcy może zakończyć się duchowym zmartwychwstaniem: *Wiemy (...) że źródłem życia i zbawienia dla wszystkich ludzi, aby nie popadli w desperację, jest warunek sine qua non i gwarancja zawarta w słowach: „Słowo stało się ciałem” i wiara w te słowa.*

thum. Maciej Grzelak SJ

⁸ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, Warszawa 1955, s. 560.

Czy Pan lubi Tolkiena?

Z prof. Andrzejem Zgorzelskim
rozmawia Anna Andruszkiewicz

— *Czy pamięta Pan pierwszą przeczytaną książkę?*

— Myśli Pani, że pamiętam? Długo się nad tym zastanawiałem. Jedną z ważnych książek w moim życiu była taka, której nie pamiętam. A to dlatego, że była to książka specjalistyczna, którą przeczytałem w szczenięcych latach i z której, jako dziesięciolatek, egzaminowałem wielokrotnie moją mamę. Akademicki podręcznik astronomii.

— *Co Pana tak zafascynowało w tym przedmiocie?*

— Myślę, że to samo, co fascynowało mnie w liturgii. Tajemnica i zupełny brak odniesienia wszystkich nazw i wielu trudnych słów. Każda nazwa, każdy termin w astronomii były całkowicie pozbawione denotatów. Jeśli była to nazwa konstelacji, to mi to i tak nic nie mówiło, bo nie potrafiłem tej konstelacji odnaleźć. Fascynowała mnie tajemniczość języka, który służył do opisania świata. Mało tego, już wówczas myślałem, że ten świat nie tylko da się opisać, lecz także matematycznie zmierzyć.

— *Wspomniał Pan o tajemniczości języka. Zatem łączą Pana z Tolkienem zainteresowania lingwistyczne?*

— A i owszem, nie są mi obce. Z tym że Tolkien był fachowcem, a ja jestem tylko amatorem.

— *Kiedy zetknął się Pan z książkami Tolkiena?*

— Szczerze mówiąc, bardzo późno. Powinienem był zetknąć się wcześniej, gdzieś na drugim roku studiów. Jednak przeczytałem je dopiero parę lat po studiach. Znajomość Tolkiena była wymagana przez mojego profesora, prof. Mroczkowskiego. Ponieważ przez całe studia byłem krnąbrnym studentem, zwłaszcza w stosunku do sugestii profesora, odwlekąłem tę lekturę jak najdłużej, aż do czasu, gdy mogłem przeczytać najpierw Skibniewską, a potem samego Tolkiena.

— *Czy przekład oddaje zamysł oryginału?*

— Według mnie jest to wspaniały przekład, niezależnie do tego, że się w paru miejscach różni od oryginału. Czekam na kogoś, kto w końcu przetłumaczy imię Strider (Obieżyświat) jakoś rozsądnie na język polski, bo jak dotąd nikt tego nie dokonał.

— *Czy przekład Łozińskiego razi Pana?*

— To jest pomyłka. Przykro mi, ale po prostu pan Łoziński nie rozumie powagi Tolkiena. Przypuszczam, że nie zastanawiał się nad wyborami językowymi, tłumaczył pewnie zbyt szybko i nieco przypadkowo.

— *Jakie były Pana pierwsze wrażenia po lekturze Tolkiena?*

— Pierwszą lekturą był „Hobbit”, w którym razila mnie atmosfera bajkowa. Dlatego też ciężko czytało mi się pierwsze czterdzieści stron „Władcy Pierścieni”. To, co w „Hobbicie” mi nie odpowiadało, przeskadzało też we „Władcy”.

— *Czyli „Władcy” do czasu wyprawy...?*

— Pierwszym sygnałem powagi jest rozmowa Gandalfa z Frodem, uczulająca hobbita na wagę Sprawy. Często dalej powraca jeszcze znana z „Hobbita” atmosfera garden party, ale i ona ma już inny charakter. Potrzebna jest jako ucieczka od powagi sytuacji, jako chwila wytchnienia. W moim odbiorze sprawdza się wtedy na tle spraw poważniejszych.

— *Powiedział Pan, że „Hobbit” Pana raził.*

— Nie baśniowością, ale bajkowością. Jest trochę taki, jak bajka dla grzecznych dzieci. Potwory, by postraszyć, imiona krasnoludów, by sprowokować uśmiech. Bajkowe układy, parami występujące postaci. Zagrożenie jest rozwiązywane zagadkami, a samo jest troszkę nie na miarę zagadek, jest ponad nie. Beorn, człowiek-niedźwiedź, jest... hm... ni to pies, ni wydra. Nie wiadomo, kim on jest – taki sobie „misiolot” na wzór legendarnych wilkołaków. Choć i w „Hobbicie” jest mnóstwo pomysłów zupełnie świetnych. Mroczna Puszcza na przykład.

— *Czy pierwowzorem hobbita jest typowy Anglik?*

— Nie, nie typowy. Hobbit to raczej portret ginącej już rasy wieśniaków angielskich. Hobbiton to ta część Anglii, która wyrasta z country, a nie z miasta. Aby uchwycić coś z tej atmosfery, musieliśmy poczytać Chestertona. W powrocie do średniowiecza, do samodzielných terytorialnych jednostek administracyjnych, do piosenek, wina (u hobbitów piwo ważniejsze!), spokojnego bytowania z naturą – w tym powrocie znaleźlibyśmy prawdopodobnie prototyp Hobbitonu. Ten sam humor, raczej przejawiający się w sposobie opisu niż w samym zachowaniu postaci. Na hobbitów złożyło się też wiele postaci legendarnych i literackich. Sądzę, że olbrzymi wpływ na tę postać miała legenda Puka (mniej może szekspirowskiego ze „Snu nocy letniej”, a bardziej kiplingowskiego Robina Goodfellow z takich książek jak „Puck of Pook’s Hill” i „Rewards and Fairies”). To historia o Ludziach ze Wzgórz, fairies, innym plemieniu istot rozumnych, którym później przypisano porwanie dzieci. Poza tym, sam Tolkien jest średniowieczny we wszystkich niemal elementach i cechach swego pisarstwa i osobowości. Średniowieczny nie tylko w zainteresowaniach, w przywiązaniu do wymarłych języków, ale i w jego wizji „Merry England”.

— *Kłóci się z tym jego własny zamysł, aby uwspółcześnić mit i stworzyć mitologię dla Anglii.*

— Myślę, że nie mówił o hobbicie. Myślał o napisaniu czegoś, co odnowiłoby pojęcie mitu, które nieodmiennie kojarzyło się z Grecją i Rzymem. Mit miał być w nowym rozumieniu opowieścią z tonu i atmosfery brytyjską, wyrastającą z kultury północno-zachodniej Europy, która, relacjonując jakąś szczegółową historię, starałaby się wyrazić ogólniejszą prawdę o świecie. Taka chyba była ambicja.

— *Co powiedziałby Pan o bohaterach Tolkiena? Jak wypada Frodo na tle Bilba?*

— Bilbo jest dziecinny, gdy Frodo jest dojrzały.

— *Dlaczego zatem tak często krytycy zarzucali Tolkienowi niedojrzałość jego postaci?*

— Dla dzisiejszych krytyków niedojrzałość kryje się w jednym – w stosunku do seksu. W świecie Tolkiena brak seksu. Wszystko, gdzie taki brak występuje, współczesnym wydaje się niedojrzałe.

— *W tym świecie brak też w zasadzie kobiet.*

— Jak u entów. Ale też dla głównego wątku nie są one konieczne. Cała legenda o Berenie i Lúthien – powtórzona przecież w historii Arweny i Aragorna – przybrałaby prawdopodobnie zupełnie inny kształt, gdyby była opowiedziana we „Władcy”, a nie tylko tam wspomniana. A tak – jest tu tylko pewna modyfikacja, powtórzenie. Swoją drogą, ciekawy jest pomysł takich powtórzeń – takiego odradzania się legendy czy mitu w rzeczywistości. A co do samych kobiet: jest ich raptem kilka, ale za to znaczących – Galadriela, Arwena, Eowina... Jedną z najbardziej fascynujących jest żona Toma Bombadila.

— *Jej rola jest wielką tajemnicą. Tworzą z Tomem szczęśliwą parę...*

— ...której pierwowzór leży w raju. Tom Bombadil był w Śródziemiu Pierwszy. Wobec tego i Złota Jagoda musiała pewnie pojawić się niewiele później – jak Ewa.

— *Jedynymi postaciami całkowicie odpornymi na działanie Pierścienia są Tom i prawdopodobnie jego żona, choć w tekście nigdzie nie jest to powiedziane wprost.*

— Tych dwoje żyje w czasie wyłączonym z biegu historii. W czasie – a częściowo także i w przestrzeni – raju przed upadkiem. Dlatego Pierścień nie może mieć nad nimi władzy.

— *Tom to bardzo barwna postać, jego historia jest jakby nie z tej książki. Jaką rolę pełni w powieści?*

— Tom jest postacią epizodyczną. W całym tekście jest wiele takich wątków, których w zasadzie mogłoby nie być. W filmie się nie pojawił i nic się nie stało, ponieważ nie ma on wielkiego znaczenia dla głównej akcji. Podobnie, przejście Aragorna przez Ścieżkę Umarłych w zasadzie nie jest konieczne. Można by to rozwiązać zupełnie inaczej. Do jakiego stopnia potrzebni są entowie? Można by inaczej wysadzić Isengard.

— *Niemniej autor miał taki pomysł.*

— Tak. Mówię tylko, że cała masa wątków i pomysłów nie ma znaczenia dla głównego nurtu akcji. Smoczy Język np. jest postacią, która mogłaby nie istnieć, Saruman w zupełności by wystarczył. Jednakże ta wielość wątków, sytuacji, postaci świadczy o bogactwie

tego świata i zarazem o jego odmienności od innych tekstów fantasy. Istnieje w nim cała masa rzeczy tylko wzmiankowanych i we „Władcy” znajdujących swe, częściowe czasem, rozwiązanie, jak np. motyw Białego Drzewa czy silmarillionu. To historie dla czytelnika „Władcy” tajemnicze. Myślę, że Tolkienowi niezwykle ułatwiał pisanie to, że miał koncepcję całości, na którą składał się i „Silmarillion”. Widział więcej niż tylko Trzeci Wiek. Mówił o rzeczach, które sam znał, ale o których czytelnik nie wiedział. W „Tygodniku Powszechnym”, przy okazji recenzji filmu, Andrzej Franaszek pisał, że cała powieść jest przesiąknięta tajemnicą. Zawsze intrygowało mnie, co się stało z żonami entów. To jest tylko jedna z wielu tajemnic, które tkwią w tekście. Jak i Tom Bombadil. Stąd późniejsza popularność „Silmarillionu” – z chęci dowiedzenia się czegoś więcej o świecie Śródziemia.

— Często zarzuca się Tolkienowi schematyczne uporządkowanie świata na zasadzie prostych kontrastów. Coś jest tylko czarne albo białe.

— Ktoś, kto wypowiada taką opinię, chyba Tolkiena nie czytał. Bo także zielone, żółte i złote, a nawet szare. A jeśli metaforycznie tylko dobre i złe, to chyba jedynie Sauron i Saruman są faktycznie „czarni” – ale Sauron to właściwie nie osoba, nie postać, lecz upostaciowana Zła Wola, a nawet Saruman był kiedyś „biały”. Co do innych postaci nie mamy już nawet takiej pewności. Przykład Boromira jest oczywisty, ale także o każdej innej postaci wahałbym się mówić, że jest „czarna” czy „biała”. Frodo na pewno nie jest „biały”, w sytuacji krytycznej zawodzi, nie tylko w momencie unicestwienia Pierścienia, ale już na Wichrowym Czubie. Mało tego, poniekąd zawodzi za każdym razem, gdy zakłada Pierścień, za co niemal natychmiast jest karany. Jego niedoskonałość ujawnia się niemal cyklicznie.

— Pierścień został zniszczony przez przypadek.

— Nieprawda, przez dobry czyn Froda – oszczędzenie Golluma.

— Gollum jest bardzo ciekawą postacią.

— Jest też „czarno-biały”. Wywodzi się genetycznie z hobbitów, ale jego literackie korzenie sięgają chyba do biblijnej historii pierwszego zabójstwa.

— Gollum cierpi na syndrom odrzucenia. Żyje w całkowitej izolacji. Jego niechęć do świata jest uzasadniona.

— Myślę, że jest to jedna z najwspanialszych kreacji literackich Tolkiena. Oprócz Sama we „Władcy” nie ma ani jednej tak żywej postaci, tak „prawdziwej” psychologicznie. Z tym że Sam zawsze występuje niesamodzielnie. Istnieje w tle Froda. Ale też jest może najbardziej „biały” ze wszystkich Powierników Pierścienia. „Biały” przez lojalność i miłość do Froda.

— *Wróćmy do Golluma.*

— Gollum jest podwójny we wszystkich aspektach. Nawet podwójnie się wypowiada. Raz jako Skarb-Gollum, raz jako Gollum-Smacgol. U Tolkiena nie ma bowiem postaci złych w taki sposób, jaki dotychczas spotykaliśmy w baśniach. Tam mieliśmy typ postaci złej i typ bohatera pozytywnego – wszystko było niemal z natury albo dobre, albo złe. Ale nie u Tolkiena – tu zło i dobro zależą od jednostkowych wyborów w konkretnych sytuacjach. Proszę zauważyć, potęga Czarnych Jeźdźców jest olbrzymia, ale mimo to niewiele złego mogą zrobić Frodowi bez jego woli. Gdy mówi się o Sauronie, to też mówi się raczej o jego woli.

— *A sam Pierścień? Czy Pierścień ma wolę? Przynależy do swego Władcy, ale działa niekiedy sam. Samodzielnie powoduje zgubę Isildura.*

— Nie tyle powoduje, ile może raczej stanowi jego zgubę, bo Isildur zatrzymuje go dla siebie, zamiast zniszczyć. No, i opuszcza go w potrzebie. Może się jedynie „zgubić”. Prawda, Pierścień jest zasadniczym motywem magicznym w świecie Tolkiena. Jako przedmiot ma pewne właściwości, np. obdarza noszącą go istotę długowiecznością, ale przede wszystkim jest swoistym „przedłużeniem” woli Saurona, jest związany ze swym twórcą dosłownie na śmierć i życie: gdy Pierścień ginie, ginie też Sauron.

— *Czy bohaterowie Tolkiena sami dokonują wyborów, czy podlegają przeznaczeniu, które decyduje za nich?*

— Oczywiście, decydują sami! Jak np. Frodo na spotkaniu Rady. Ale w całym tym świecie nie ma bardziej przenikliwej prawdy od tej, że nie można nigdy do końca i na zawsze pozbyć się zła. Ono jest w świecie Tolkiena niewidoczne, dopóki nie odradza się przez wybór konkretnej postaci. Wszechświat podlega określonym prawom, nie tylko fizycznym, ale i etycznym, i istnienie tych praw można właśnie nazwać przeznaczeniem.

— *Dlaczego tytuł brzmi „Władca Pierścieni”, a nie na przykład „Władcy Pierścieni” lub „Władca Pierścienia”?*

— Tytuł dotyczy Pierścienia – Władcy innych Pierścieni. Tolkien posłużył się tutaj niezwykle nowatorską koncepcją: mimo że zło jest generowane wolą rozumnej istoty, przez Pierścień przybiera ono (jak i sam Sauron) widzialną postać, może wpływać na inne przedmioty i na wolę wielu osób, również tych, które są jedynie duchami, tak jak Nazgule. Jak w Sauronie zło ukazuje swą naturę wolitywną, tak w Pierścieniu ujawnia się uprzedmiotowione. Do tej pory nie spotkałem pracy, która by ten pomysł dostrzegła i starała się go komentować. Proszę zauważyć, że „Władca Pierścieni” mówi o sposobie uprzedmiotowienia świata, o tym, że efektem działania zła jest to, iż zmienia ono świat w przedmioty, żyjące drzewo w drewno, naturę w świat maszyn, istoty rozumne w bezwolne automaty.

— *Czy Frodo przez fakt posiadania Pierścienia staje się jego władcą, czy jest tylko jego powiernikiem?*

— Bardzo wyraźnie mówi o tym sam tekst. Ci, którzy podejmują się noszenia Pierścienia, stają się jego powiernikami, nie władcami.

— *Krytycy zarzucają Tolkienowi pewną niesamodzielność, zapożyczenia, synkretyzm gatunkowy.*

— Nie ma dzieła, które jest samodzielne. Każde jest wpisane w tradycję literacką. Tekst istnieje w świecie tekstów, bardziej związany jest z innymi tekstami niż z rzeczywistością. Tekst literacki to fikcja, czyli inaczej mówiąc, kłamstwo. A fikcja, jak każda wypowiedź, rządzi się konwencjami i ich modyfikacją. Dobrze, jeśli jedna konwencja zostaje zmodyfikowana, zmieniona – powstaje wówczas tekst artystyczny. A co się dzieje wtedy, gdy wiele konwencji podlega modyfikacjom, jak to jest u Tolkiena? Samo połączenie wielu gatunków już jest ich przełamaniem, czymś zmieniającym stereotyp w oryginalny tekst. Według mnie Tolkien jest pierwszym twórcą, któremu się udało tak połączyć romans rycerski z eposem heroicznym. Artyzm „Władcy” polega na tym, że pomimo przełamań wielu użytych tam konwencji, ich połączenie okazuje się spójne, naturalne. C.S. Lewis, przyjaciel Tolkiena, też próbował łączenia – alegorii z sciencie fiction – ale okazało się to szyte grubymi nićmi. U Tolkiena żadnych szwów nie widać.

— *Czy Tolkien miał poprzedników?*

— Korzenie gatunkowe wyznaczają zawsze całe łańcuchy poprzedników, ale w ramach danej konwencji. Tolkien posługuje się wieloma gatunkami literackimi i paraliterackimi, jak np. legenda. Wielu pisało romanse rycerskie, wielu było autorów eposów bohaterskich, co więcej, wielu pisarzy tworzyło pierwszą odmianę gatunkową fantasy, której to konwencję właśnie przełamuje zdecydowanie jako pierwszy Tolkien, opowiadając swą epikę tak, by najważniejsze sprawy wyrazić lirycznie.

— *Tolkien był głęboko wierzący. Czy „Władca Pierścieni” czerpie z Biblii?*

— Cała koncepcja Śródziemia, świata „Silmarillionu”, jest silnie zakorzeniona w Biblii i w chrześcijaństwie. Można chyba powiedzieć, że Arda to Ziemia przed Ewangelią, że walka Dobra ze Złem genetycznie ma swoje źródło w Biblii, że wszystkie cnoty przedstawione we „Władcy” są cnotami chrześcijańskimi, jednakże bezpośrednich nawiązań do Biblii i w ogóle do religii raczej tu nie znajdziemy. Może z wyjątkiem jednej modlitwy Faramira – modlitwy dziękczynnej.

— *Można się chyba doszukać podobieństwa do wskrzeszenia biblijnego Łazarza w scenie uzdrowienia Faramira przez Aragorna.*

— To raczej przypomnienie dawnych wierzeń o uzdrawiającym dotyku rąk króla – Faramir nie był martwy. Ale ech biblijnych motywów można się oczywiście doszukiwać, analogii tu sporo. Sauron przecież, dawny sługa Melkora, właściwego Lucyfera Ardy, może być pojmowany jako jeden z szatanów. Tylko co z tego wynika...?

— *Jakie krytyczne uwagi skierowałby Pan do samego tekstu?*

— Krytykować Tolkienu bym nie chciał. Wszystko w tym świecie ma swoją funkcję. To, co mnie osobiście razi jako czytelnika, to nadużywanie konwencji baśniowych, które łamią prawa fizyczne wyobrazonego świata. Np. koń Gandalfa i orły Gandalfa. Koń jest zbyt szybki i zbyt mądry. Sądzę, że wystarczyłby tu mustang – koń indiański; byłby dość szybki i dość mądry, a pozostawałby zwierzęciem. Może Gandalf mógłby się wydostać z Orthanku przy pomocy mniej inteligentnego orła? Cały świat tolkienowski jest bardzo realny i osobiście świetnie się czuję w jego tajemnicach. Jednakże sekret

uczłowieczenia i jednocześnie hiperbolizacji tych dwóch jednostkowych przedstawicieli dwóch gatunków zwierząt rozbija mi troszkę tę realność. O wiele łatwiej jest mi przyjąć Wargów jako pewną rasę zwierząt niż jednostkowy przypadek geniusza wilczego. Łatwiej zgodzić się na entów i huornów.

— *A jak wrażenia po filmie?*

— Zrobiłem chyba błąd, bo poszedłem do Multikina i tam przeszkadzał mi hałas. Natomiast, jeżeli ktoś chce uważnie słuchać, to tam jest bardzo dużo mądrych prawd powiedzianych z doskonałą intonacją i bardzo wyraźnie – w tym filmie słowo waży, zgodnie zresztą z intencjami Tolkiena. Lecz niestety, wydaje się, że tylko słowo jest tu na płaszczyźnie powagi tolkienowskiej i tylko ono może odkupić wszystko, co wyrasta z filmowych konwencji gatunku fantasy i science fiction. Walka Czarodziejów nie licuje ani z ich powagą, ani z powagą Tolkiena. Jednak komputerowe mrowisko orków w Morii jest świetne. John Howe, ilustrator Tolkiena, odpowiedzialny jest za wizję walki Gandalfa z Balrogiem i to nie jest takie złe, ale nie można już tego powiedzieć o altankach Lothlorien. To miał być przecież las i prześwietlone polany! Naprawdę mam jednak do zarzucenia reżyserowi jego brak gustu do kobiet!

— *Myślę, że przyczyną jest popularność tych, a nie innych aktorek.*

— Świetnie dobrany jest Gandalf, trochę za cukierkowy Frodo, dobry Legolas i pierwsze elfy z Lothlorien, niezłe hobbity i Boromir. Reszta postaci jest po prostu paskudnie obsadzona.

— *Aragorn i Boromir są po prostu przystojni według standardów nastolatków. Podobnie jak Liv Tylor-Arwena uchodzi za ideał urody. A jak podoba się Panu sceneria filmowego świata?*

— Wspominałem już o imponującej Morii i strasznych altankach Lothlorien. Miły jest Hobbiton, dobre góry i choć widać szwy komputerowe, to jednak robią wrażenie.

— *Lepsze wrażenie robi w ogóle ciemna strona.*

— To szczególne, że zło zawsze jest łatwiej przedstawić. Dużo przesady jest w kreacji orków Sarumana, ale i to ma korzenie w konwencji filmowego gatunku. Zatem tu zarzut do filmu jest zarzutem do konwencji, z której nie potrafił się wyswobodzić.

— *Czy popularność Tolkiena, którą zyskał dzięki filmowi, służy lekturze?*

— Może wielu z tych, którzy obejrżeli film i którym się on spodobał, sięgnie po książkę. Mam nadzieję, że książka spodoba się im bardziej. Ale, jak sugerowałem, film preferuje akcję, zabija wyobraźnię i ogranicza dostępność słowa. Ponadto, sława samego Tolkiena ma swoje minusy, bo zbyt wiele się o nim głupstw pisało. Głupstwa te pokrywamy dyskretnym milczeniem.

— *Brytyjczycy wybrali Tolkiena pisarzem XX stulecia, choć przecież piszą tak dużo.*

— Było to olbrzymim zaskoczeniem i zgorszeniem dla anglosaskich krytyków, którzy nie mogą się przyzwyczaić, że literatura wcale nie musi odzwierciedlać rzeczywistości i nie musi zajmować się aktualnymi sprawami społecznymi.

— *A jaki stosunek do Tolkiena mają studenci?*

— Czytają Tolkiena mimo tego, że tkwi na listach lektur. Tolkien nie przypadkiem stał się prawdziwym bestsellerem dopiero na kampusach uniwersyteckich. Jest to jak gdyby poświadczenie tego, jaki poziom intelektualny jest tu wymagany od czytelnika.

— *Skąd Pana zainteresowanie samą fantastyką – niepoważnym gatunkiem literackim?*

— W tej chwili fantastyka tak się przemieszała z literaturą poważną, że trudno ją czasem wychwycić i wyróżnić. Sądzę, że pierwsza fascynacja była związana z pewnymi pomysłami humorystycznymi na pograniczu fantastyki. Tu wymieniałbym opowiadania H.G. Wellsa, które jeszcze na pierwszym roku moich studiów zacząłem sobie tłumaczyć do szuflady. To była fascynacja samym tłumaczeniem. Pełna fascynacja zaczęła się od pierwszej książki Raya Bradbury'ego, bardziej nowelisty niż powieściopisarza. To także było początkowo zaangażowanie translatorskie, ale potem już badawcze. Niestety, prof. Mroczkowski nie pozwolił mi pisać pracy magisterskiej o Wellsie. Dlatego o fantastyce właśnie napisałem pracę doktorską, w odwecie za magisterium o Henry Jamesie.

— *Dlaczego kobiety czytają fantastykę raczej niechętnie?*

— Bo kobiety są pragmatyczne. Bardzo mocno są zakorzenione w tym Bożym świecie. Mają i chcą mieć do czynienia z konkretem, a fantastyka wydaje im się całkowicie oderwana od rzeczywistości. Trudno jest im przejść przez tę granicę translacji, analogii, metaforyki, spekulacji, aby zobaczyć, że fantastyka też traktuje o naszym świecie. Że jest to literatura o ważnych rzeczach. Można by obok postawić pytanie, dlaczego kobiety nie bardzo interesują się polityką. Szachistek też nie jest wiele. Słynnych uczonych-matematyczek też raczej nie.

— *Kobiety szukają w życiu i w literaturze uczucia. Jeśli szukają ważnych problemów, to wolą te wypowiedziane wprost.*

— Tak, kobiety zniechęca pewien poziom abstrakcji. Ciekawe zatem, dlaczego humanistyka jest tak sfeminizowana. Tu właśnie nie powinno być kobiet, bo wydaje się, że nie zgadza się to z ich skłonnościami.

— *Autorami fantastyki są jednak głównie mężczyźni.*

— Czy ja wiem? Tak można powiedzieć w ogóle o literaturze. W fantastyce jest kilka ważkich nazwisk kobiecych: Ursula K. LeGuin, Marion Zimmer Bradley, Andre Norton, Mary Stewart. A także Angela Carter (nawet!), Zenna Henderson, Vonda McIntyre, Anne McCaffrey i wiele, wiele innych. Wśród piszących podział zaznacza się mniej wyraźnie niż wśród czytelników – fantastykę rzeczywiście czytają raczej mężczyźni...

— *...choć krytycy ciągle odnoszą się do niej z dystansem. Czy Pana zdaniem literatura powinna naśladować rzeczywistość?*

— Nie zależy to na szczęście od mojej opinii. Dziś nauka o literaturze stwierdza, że literatura nigdy nie może, nie jest w stanie naśladować rzeczywistości, choć czasami pozoruje, że naśladuje. I nie na tym polega stopień jej artyzmu, wbrew może wszelkim opiniom, które jeszcze przekazuje się w szkołach. Ale to wymagałoby szerszego wykładu. Ja zaś byłbym daleki od jakichkolwiek normatywnych postulatów, co literatura powinna, a czego nie powinna. Jeśli tekst jest dziełem sztuki, to jest literaturą. I to jest ważne: aby był dziełem sztuki. A jakie to dzieło jest, to można opisać, wyjaśnić, wskazać

w interpretacji, dlaczego jest dziełem sztuki. Ocena? Ocena może być tylko prywatna: albo mi się podoba, albo nie, albo coś lubię, albo nie. Jest to tylko sprawa gustu – nauka się tym nie zajmuje.

— A więc, czy *Pan* lubi *Tolkiena*?

— A jak Pani myśli?

ANDRZEJ ZGORZELSKI, ur. 1934; prof. dr hab., absolwent Wydziału Filologii Angielskiej KUL, profesor Uniwersytetu Gdańskiego, badacz zagadnień fantastyki, struktury czasu i przestrzeni, konstrukcji i kompozycji utworów literackich, autorytet w dziedzinie gatunków literatury fantastycznej, autor wielu publikacji książkowych, m.in. „Kreacje świata sensów. Szkice o współczesnej powieści angielskiej”, Łódź 1975; „Fantastyka. Utopia. Science fiction. Ze studiów nad rozwojem gatunków”, Warszawa 1980; „O uczeniu literatury na anglistyce (myśli »mentorskie«)”, Gdańsk 1987. Mieszka w Gdańsku.



Ihor Szaban

Sytuacja prawosławia na Ukrainie

Prawosławie, biorące swój początek od czasów chrztu Rusi Kijowskiej (988), było i pozostaje najważniejszym elementem życia religijnego na Ukrainie. Po wątpliwym przyłączeniu w 1686 r. Metropolii Kijowskiej do Patriarchatu Moskiewskiego, zaczął się aktywny proces rusyfikacji. W ciągu wieków nie doznał on modyfikacji, zarówno od strony Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, jak i państwa rosyjskiego, zachowującego Ukraiński Kościół Prawosławny pod jurysdykcją Patriarchatu Moskiewskiego, co jest jednym ze sposobów utrzymywania Ukrainy w sferze ideologicznego wpływu Rosji. Ukraina – to ponad 45% wszystkich parafii Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego i ok. 50% dochodów dla Kościoła Rosyjskiego.

Na przełomie 1991–1992 r. pojawił się główny problem w ukraińskim prawosławiu, dla którego niemożliwe było utrzymywanie istniejącego status quo: jedynego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego na Ukrainie. Reakcją na taką politykę było utworzenie na terenie Ukrainy kilku wspólnot, zaliczających się do tradycji prawosławnej: Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego, Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego, i Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

Z tych Kościołów tylko Ukraiński Kościół Prawosławny, który podlega kanonicznemu kierownictwu Patriarchatu Moskiewskiego, jest uznany przez wszystkie prawosławne Kościoły na świecie. Jest on autonomiczną częścią Patriarchatu Moskiewskiego i wg statystyki¹ pozostaje największym Kościołem na Ukrainie; jego udział w strukturze prawosławnych organizacji współczesnej Ukrainy pozostaje praktycznie niezmienny – ok. 70–71%.

Zupełnie niedawno pojawiła się na Ukrainie tendencja do pojedynania ukraińskiego prawosławia w jeden Ukraiński Autokefaliczny Kościół Prawosławny. Propozycja ta spowodowała duże napięcie w Rosji, bo dotyczy przecież bezpośrednio własności Rosyjskiego

¹ 8687 parafii, 120 klasztorów, 5 seminariów duchownych, Kijowska Akademia Duchowna, kilka duchownych szkół.

Kościoła Prawosławnego, to znaczy Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego. Duchowieństwo Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego jest niezbyt przychylnie nastawione do nadania autokefalii Ukraińskiemu Kościołowi Prawosławnemu. Jednym z warunków rozważenia tego problemu jest dla biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego pojednanie przez nawrócenie Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego i Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego z Ukraińskim Kościołem Prawosławnym Patriarchatu Moskiewskiego.

Sobór Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego a autonomia Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego

Na ostatnim Jubileuszowym Soborze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, który odbył się w Moskwie 13-16 sierpnia 2000 r., jednym z aktualnych tematów był problem określenia statusu Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego. Tok rozmów na ten temat był na Soborze zakłócony telegramem prezydenta Ukrainy Leonida Kuczmy. Telegram, jak podał „Interfax”, dotyczył możliwości nadania Ukraińskiemu Kościołowi Prawosławnemu Patriarchatu Moskiewskiego statusu Kościoła autokefalicznego. Prezydent państwa ukraińskiego prosił też Sobór o włączenie do nazwy Ukraiński Kościół Prawosławny słowa „Autokefaliczny”, aby podkreślić jego niezależny status. Po zapoznaniu się z telegramem, metropolita Włodzimierz (głowa Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego) spotkał się z episkopatem ukraińskim. Według niepotwierdzonych danych praktycznie wszyscy biskupi ukraińscy pozytywnie opowiedzieli się za nadaniem statusu autokefalii prawosławnemu Kościołowi na Ukrainie. Większość biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, jak i sam patriarcha Aleksy II, ustosunkowała się negatywnie do prośby prezydenta Kuczmy².

Jubileuszowy Sobór Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w stosunku do Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego *dokładnie analizując w bratniej dyskusji sytuację na Ukrainie, opierając się na wykładzie metropolity kijowskiego i całej Ukrainy Włodzimierza, postanowił:*

1. Potwierdzić status niezależności Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego z szerokim zakresem autonomii jako części Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego.

² K. Gudzik, „Dień”, nr 149, z dn. 18 VIII 2000.

2. *Mieć nadzieję na rychłe pojednanie wszystkich ukraińskich Kościołów prawosławnych w łonie jedyne go Kościoła.*

3. *Świadczyć, że Ukraiński Kościół Prawosławny godnie sprawuje swoją misję duszpasterską. Uważać za bardzo ważne, by miał on możliwość posiadania dóbr materialnych i niezależności finansowej³.*

Jubileuszowy Sobór Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego potwierdził niezależność Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego, którą nadał mu Patriarchat Moskiewski w 1990 r. Sobór nie zaprzeczył nadaniu autokefalii na Ukrainie. Jednak w samym Kościele rosyjskim można zauważyć różne podejścia do rozwiązania problemu udzielenia autokefalii. Widać to wyraźnie zwłaszcza w odniesieniu do Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego: z jednej strony Rosjanie twierdzą, że do tego potrzebna jest powszechna zgoda między wszystkimi Kościołami prawosławnymi, z drugiej zaś strony biskupi Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego są przekonani, że tylko Kościół-Matka ma prawo udzielić autokefalii. To znaczy, że tylko Rosyjski Kościół Prawosławny może podarować autokefalię Kościołowi na Ukrainie.

Jubileuszowy Sobór nie zdecydował się jednak na utworzenie, np. funduszu pomocy prawosławiu na Ukrainie, który mógłby koordynować społeczne i kościelne działania.

Większość biskupów Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego, występując publicznie na Soborze w Moskwie, wyrażała negatywną pozycję w sprawie oddzielania się Kościoła ukraińskiego od rosyjskiego. Abp Agafangel, ukraiński metropolita Odessy⁴, zaznaczył, że pozycja Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego, który jest kanonicznym Kościołem Patriarchatu Moskiewskiego, skomplikowała się z powodu wtrącania się patriarchy Konstantynopola Bartłomieja do spraw prawosławia na Ukrainie.

Relacje między Patriarchatami Moskwy i Konstantynopola

Jednym z problemów współczesnego prawosławia jest rywalizacja między Patriarchatami Moskwy i Konstantynopola. Większość Koś-

³ *Status samouprawliasmoj potucziła Ukraïnskaja Prawosławnaia Cerkow*, „Prawosławnoje Obozrenije”, nr 54, z dn. 28 III 2000.

⁴ Jednym z centrów obrony Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego na Ukrainie jest diecezja odeska i duchowne seminarium, gdzie sprawuje władzę metropolitalną abp Agafangel. W Odessie działa także kilka klasztorów Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego.

ciółów prawosławnych, kontynuujących tradycje chrześcijaństwa bizantyjskiego, stoi przed koniecznością opowiedzenia się po stronie greckiej lub rosyjskiej.

W drugiej połowie XX w. taki podział na dwa obozy został już sformowany i umacniał się, jednak po nagłym upadku Związku Radzieckiego stanowisko nieco się zmieniło. Konstantynopol, jak to komentują niektórzy rosyjscy analitycy, zaczął wykorzystywać możliwość wzmocnienia swoich osłabionych wpływów na postkomunistyczne państwa. W sposób szczególny widać to na przykładzie sytuacji prawosławia w Estonii i na Ukrainie⁵.

W Estonii przy wsparciu antyrosyjskiego rządu powstała sytuacja dwóch „kanonicznych Kościołów”: w ramach jednego państwa istnieją parafie Patriarchatu Moskiewskiego i Konstantynopolińskiego. Biskupi Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego uważają, że jest to zaprzeczenie kanonów apostoelskich i tradycji kościelnej, która twierdzi: jedno miasto – jeden biskup.

Rosjanie obawiają się, że taki sam scenariusz może się powtórzyć, i to w znacznie szerszym zakresie, na Ukrainie. W odróżnieniu od Estonii, na Ukrainie jest nie 200, a ponad 8,5 tys. parafii, 38 biskupów i wielomilionowa rzesza wiernych. Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego, patrząc w przyszłość, wystosował do Patriarchatu Konstantynopolińskiego list, twierdząc, że *każda próba wtrącenia się patriarchy Bartłomieja w wewnętrzne sprawy prawosławia na Ukrainie może nieodwracalnie zachwiać jego osobistą autorytet i wywołać kryzys albo rozdarcie w prawosławiu*⁶.

Ekumeniczny patriarcha konstantynopoliński Bartłomiej I wystosował list do prezydenta Ukrainy Leonida Kuczmy, w którym m.in. kładzie akcent na potrzebę utworzenia w Ukrainie jedyne Kościoła prawosławnego i wyraża gotowość uznać ten pojednany Kościół za kanoniczny. Potwierdził to podczas wizyty w stolicy Ukrainy – Kijowie, rzecznik Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego w Stanach Zjednoczonych Anatolii Lysyj⁷. Co było przyczyną, że Konstantynopol zwrócił uwagę na problemy ukraińskiego prawosławia?

⁵ A. Smirnow, „Niezawisimaja Gazieta”, z dn. 15 VIII 2000.

⁶ S. Czapnin, *Ukraina: z kim i jak teraz molisia prawosławnym?* „Sobornost” z dn. 26 VIII 2000; *W Kijowie prosił Archijerejskij Sobor Ukrainśkoj Prawosławnoj Cerkwi Moskowskogo Patriarchata*, „Prawosławnoje Obozrenije”, nr 53, 7 VIII 2000.

⁷ W. Kowalskij, *Dwobij patriarchij*, „Chreszczatik”, nr 65, 15 VI 2000.

Wydaje się, że obecnie Konstantynopol nie bardzo jest zadowolony z polityki Moskwy wobec Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego. Jak wiadomo, na początku 1991 r. patriarcha ekumeniczny wysłał do Aleksieja II list, w którym podkreślił, że uznaje kanoniczne terytorium Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego wyłącznie w granicach z 1593 r. To znaczy, że ukraińskie duchowieństwo nie powinno podlegać Patriarchatowi Moskiewskiemu. Co więcej, Bartłomiej I poddaje krytyce decyzję konstantynopolitańskiego patriarchy Dionizego z 1686 r. W tym czasie, kiedy Patriarchat Konstantynopolitański znalazł się z jednej strony, pod wpływem Imperium Osmańskiego, z drugiej zaś, nie mógł się oprzeć pokusie (rosyjscy wysłannicy przywieźli w prezencie 120 futer i 200 złotych monet), jego świątobliwość oddał Metropolię Kijowską pod jurysdykcję Patriarchatu Moskiewskiego. Choć od tego czasu minęło ponad 300 lat, Patriarchat Ekumeniczny jest nadal przekonany, że odbyło się to z naruszeniem prawa kanonicznego. Wygląda na to, że Bartłomiej I ma zamiar rewidować historię. W tym przypadku decyzję Soboru Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w sprawie obecnego patriarchy Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego, Filareta (nałożenie anatemy i odłączenie od święceń), Konstantynopol może uznać za nieważną.

Komentując to twierdzenie, strona rosyjska jest przekonana, że jedno z największych zjawisk w historii Rusi, pojednanie w 1686 r. Metropolii Kijowskiej z Kościołem Rosyjskim miało podstawy prawne i zostało potwierdzone przez wszystkie prawosławne patriarchaty. Do dziś nikt nie podał w wątpliwość tego historycznego faktu.

Wiosną 2000 r. w Zurychu (Szwajcaria) odbyło się spotkanie między przedstawicielami Konstantynopolitańskiego Kościoła Prawosławnego i Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, w którym uczestniczyli metropolita Kyril i metropolita Agafangel. Obaj podkreślili, że ingerencja Patriarchatu Konstantynopolitańskiego zwiększa i tak napiętą sytuację na Ukrainie, gdzie zaczyna się tworzyć idea narodowego Kościoła autokefalicznego. Myśl utworzenia takiego Kościoła, twierdzą biskupi rosyjscy, zupełnie nie odpowiada kanonom apostołskim⁸.

Dla Ukrainy jednak jest to dobra sytuacja, bowiem zaczynając od 2000 r., idea narodowego Kościoła zyskała silnego, zewnętrznego sojusznika w osobie patriarchy ekumenicznego, który tworząc własną

⁸ W Zurychu delegacji Moskowsko i Konstantinopolsko Patriarchow obsużдали problemy raskołow na Ukrainie, „Prawosławnoje Obozrenije”, nr 50, z dn. 3 VII 2000.

strategię utrzymania i wzmocnienia nie tylko formalnego, ale i realnego przewodnictwa w całym prawosławiu, świadomie godzi się na konflikt z Patriarchatem Moskiewskim. Konflikt między obydwoma patriarchatami powstał z przyczyny nielicznego Estońskiego Kościoła Prawosławnego⁹. Rosjanie są przekonani, że Konstantynopol działa z nieformalnym poparciem Stanów Zjednoczonych. Ostatnio Kongres Amerykański wystąpił w obronie patriarchy ekumenicznego, który nie ukrywa chęci odzyskania pozycji „Drugiego Rzymu”. Patriarcha konstantynopolitański często narzucał swoje prawo innym Kościołom prawosławnym, jednak do niedawna jego ambicje nie rosły, a to z przyczyny negatywnie nastawionych do jego osoby islamskich fundamentalistów¹⁰.

Wydaje się, że Patriarchat Konstantynopolitański jest zainteresowany, aby Kościół w Ukrainie otrzymał autokefalię od niego. Z jednej strony osłabi to mocną pozycję Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego na Ukrainie, a ponadto wprowadzi potencjalnie silny prawosławny Kościół na Ukrainie na orbitę ideologicznych i organizacyjnych wpływów „Drugiego Rzymu” – Konstantynopola. Grecy sprzeciwiają się temu, by Kościół rosyjski mógł udzielać pełnej (autokefalii) lub częściowej (autonomii) niezależności Kościołom prawosławnym. Uważają, że takie prawo należy wyłącznie do patriarchy konstantynopolitańskiego i dlatego nie uznają Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Ameryce i Japońskiego Autonomicznego Prawosławnego Kościoła, które otrzymały niezależność od Moskwy.

Przez radykalną zmianę stosunku patriarchy konstantynopolitańskiego Bartłomieja I do Kościoła na Ukrainie możliwość nadania autokefalii Ukraińskiemu Kościołowi Prawosławnemu przez Konstantynopol staje się coraz bardziej realna. Wydaje się, że episkopat Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego, chociaż nie otwarcie, jednak próbuje wyprzedzić sytuację i otrzymać status autokefalii z rąk Kościoła rosyjskiego. Takie rozwiązanie sprawy nie dopuściłoby do otrzymania autokefalii od Bizancjum. Nie wiadomo jednak, czy patriarcha Bartłomiej jest gotów na otwarty konflikt z patriarchą Moskwy. Należy pamiętać, że planowane spotka-

⁹ *Filaret Denisenko nie tylko raskolnik, no i predatel prawosławia*, tamże nr 52, 19 VII 2000; *Patriarch Barfolomej, popieraja kanoni, wmiesztywajetsia w cerkownuju žiżń Ukrainy, objawlja o namierienii darowuť Ukrainskoj Cerkwi autokefaliu*, tamże.

¹⁰ W. Kowalskij, *Smożet Barfolomej I smiat' anafiemu s Filareta, kotoruju natożył Aleksiej II?* „Chraszchatik”, z dn. 22 IX 2000.

nie przedstawiciele trzech prawosławnych Kościołów na Ukrainie i Patriarchatu Moskiewskiego, które z inicjatywy patriarchy Bartłomieja I było zaplanowane na koniec lipca 2000 r. w Genewie, nie odbyło się i zostało przeniesione na inne, lepsze czasy¹¹.

Obecnie, jak twierdzą zwłaszcza Rosjanie, większa część prawosławnych wiernych Ukrainy wyraża chęć bycia bliżej Rosji. Nie wiadomo jednak, kto będzie w stanie prowadzić efektywną politykę współpracy z Rosją. Prawosławie na Ukrainie nie ma obecnie lidera. Kościół ukraiński przeżywa głęboki kryzys kadr. Jeżeli grecy znajdą odpowiedniego człowieka między liczną ukraińską diasporą w Stanach Zjednoczonych czy Kanadzie, geopolityczna orientacja Ukrainy zmieni się w ciągu najbliższych kilku lat¹².

Wierni Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego – ich przekonania i poglądy

Odeski metropolita Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego, Agafangel (Sawwin), twierdzi, że na Ukrainie państwo aktywnie wtrąca się do spraw kościelnych. Chcąc utworzyć niezależny, autokefaliczny prawosławny Kościół na Ukrainie, państwo nie bierze pod uwagę potrzeb wiernych, które nie widzą konieczności autonomii, nie mówiąc już o autokefalii¹³. Jako przykład takiego przekonania można przytoczyć „List prawosławnych wiernych do Jubileuszowego Soboru Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego”, gdzie m.in. czytamy: *My, prawosławni chrześcijanie Rusi Kijowskiej, zwracamy się z prośbą do patriarchy moskiewskiego i całej Rusi Aleksieja II, aby nie dopuścił oddzielenia Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego od Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, pojednania z innymi niekanonicznymi ukraińskimi Kościołami prawosławnymi, tworząc niezależny Kościół narodowy. Doprowadzi to do latynizacji Kościoła na Ukrainie, ekumenicznego pojednania z nieprawosławnymi i antychrześcijańskimi organizacjami religijnymi,*

¹¹ „Prawosławnoje Obozrenije” nr 53.

¹² „Sobornost”, z dn. 26 VIII 2000.

¹³ M. Chitajlenko, *Prawosławna misja w mirie ustańnijaetsia*, „Prawosławna Moskwa”, nr 17 (227) wrzesień 2000. Za utworzeniem jedynego Kościoła prawosławnego na Ukrainie opowiedziało się 39,9% ludności, przeciw – 42,8%, jak twierdzi „Interfax”. Świadczą o tym badania przeprowadzone przez Ukraińskie Centrum Ekonomii i Polityki z sierpnia 2000 r.

co w końcowym etapie zaowocuje przyjęciem światowej religii anty-chrysta. Jeżeli Moskwa odda Kijów, to sama nie będzie mogła istnieć w pełnej sile.

Prosimy Sobór o obronę Świętej Wiary na Ukrainie, bezkompromisowość. Niedopuszczenie do przelania niewinnej krwi. Prosimy zmienić duchowo i historycznie nieprawidłową nazwę Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego i przywrócić jego prawdziwe imię – Rosyjski Kościół Prawosławny. Jeżeli jednak Bóg dopuści do istnienia niezależny Ukraiński Autokefaliczny Prawosławny Kościół, to prosimy patriarchę moskiewskiego i całej Rusi Aleksieja II, by przyjął pod swoją jurysdykcję parafie i wspólnoty Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego.

Prosimy także uznać za świętych tych męczenników Rusi Zachodniej, którzy umarli za Święte Prawosławie z rąk unitów i łacinników. Beatyfikacja tych świętych będzie wsparciem dla ruskiego narodu w walce z unitami i ukraińskim nacjonalizmem. Żyjemy nadzieją, że unicy powrócą do łona Kościoła-Matki – jak wypadła synom marnotrawnym – przez nawrócenie¹⁴. Trzy podobne listy wysłano do patriarchy Moskwy i całej Rusi Aleksieja II, prezydenta Rosji W. Putina, prezydenta Ukrainy L. Kuczmy. Około 100 wiernych Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego, którzy przyjechali na Jubileuszowy Sobór Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego do Moskwy, wraz ze swoimi biskupami, potwierdzili, że nie akceptują oddzielenia od Patriarchatu Moskiewskiego w żadnej formie¹⁵.

Natomiast patriarcha Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego, Filaret, zaznacza, że Patriarchat Moskiewski robi wszystko, co jest w jego mocy, aby nie dopuścić do utworzenia na Ukrainie jedynej prawosławnej Cerkwi, opierając się na twierdzeniach biskupów i wiernych, którzy niby nie mają chęci do takiej jedności. Taki pogląd nie odpowiada w rzeczywistości prawdziwemu przekonaniu prawosławnych wiernych, bo 60–70% biskupów i duchowieństwa Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego, jak również większość wiernych, jest przychylnie nastawiona do pojednania¹⁶ – stwierdza patriarcha Filaret.

¹⁴ *Jedinstwo doroże wsiewo*, „Niezawisimaja Gazieta” – „Religié”, nr 16/2000.

¹⁵ Tamże, z dn. 7 VIII 2000.

¹⁶ M. Wiszniewyj, *W Ukraini bude pomisna cerkwa?* „Postup”, nr 110, z dn. 30 VI 2000.

Odeski metropolita Agafangel zaznaczał, że Patriarchat Moskiewski nie może mieć wpływu na sytuację w Ukrainie, bowiem jeżeli episkopat Ukrainy wyrazi zgodę na pojednanie, to Moskwa nie będzie mogła powstrzymać siłą tego procesu.

Obecnie w wielu regionach Ukrainy międzykonfesyjne konflikty w prawosławnym środowisku są jednym ze źródeł ciągłego napięcia. W związku z tym, że nie wszyscy przedstawiciele władz państwowych są jednakowo nastawieni do podmiotów tych konfliktów, Ukraina stała się obiektem krytyki ze strony międzynarodowych organizacji religijnych za naruszenie swobody religijnej.

We Lwowie rosyjskie organizacje religijne i społeczne zwróciły się listownie z prośbą do patriarchy Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Aleksieja II o nadanie statusu stauropigii dla parafii św. Grzegorza. Zwłaszcza na Zachodniej Ukrainie można zauważyć gwałtowną opozycję między Ukraińskim Kościołem Prawosławnym Patriarchatu Moskiewskiego a Ukraińskim Grecko-Katolickim Kościołem. Do lat dziewięćdziesiątych Rosyjski Kościół Prawosławny w Galicji cieszył się popularnością i liczył ok. 1 tys. parafii, teraz – kilkadziesiąt. Jedną z głównych przyczyn destabilizacji, jak są przekonani Rosjanie, jest przynależność wszystkich przedstawicieli władzy do Ukraińskiego Kościoła Grecko-Katolickiego. Według danych statystycznych na 1999 r. w województwie lwowskim Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego liczył ok. 60 parafii.

Przy diecezji lwowskiej utworzono Instytut Misyjny, który zajmuje się edukacją ludności ukraińskiej, która z różnych przyczyn znalazła się pod wpływem *unitów i innych sekt i wyraża chęć powrotu do łona Świętego Kościoła Prawosławnego*. W misyjną działalność zaangażowane jest Bractwo św. Piotra i Pawła, jak również tzw. Siostrzeństwo św. męczennicy Warwary, które prowadzi kościelno-edukacyjną działalność w rosyjskojęzycznych szkołach i organizacjach.

Arcybiskup Lwowa i Galicji, Awgustyn, oceniając sytuację na Ukrainie, uważa, że nie czas dzisiaj na postawienie pytania o autokefalię, bo może to jedynie przynieść szkodę.

Z kolei metropolita Odessy, Agafangel, potwierdził, że *Kościół nie zna słowa „pojednanie” dla heretyków. My mamy inny termin – „nawrócenie”. Drzwi naszego Kościoła są zawsze otwarte i czekamy tych, którzy zbłądzili*¹⁷. Wtedy pojawi się możliwość dialogu, i tylko dialogu, z przedstawicielami Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego

¹⁷ Press-służba Odeskoj eparchii, z dn. 16 IX 2000.

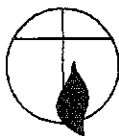
Patriarchatu Kijowskiego. Autokefalii nie można mieszać z dialogiem. To jest zupełnie inna sprawa.

Na sytuację w ukraińskim prawosławiu duży wpływ mają także zakony Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego. Rosyjski Kościół Prawosławny wysunął propozycję utworzenia filii dużych ukraińskich zakonów (Kijowsko-Pieczerskiej Ławry, Poczajowskiej Ławry) w większych miastach Rosji i otwarcia na Ukrainie filii dużych klasztorów rosyjskich – takich jak Troicko-Sergiejewskiej Ławry, Optynoj Pusteli, Serafimo-Diwejiwskowo klasztoru. Ogólnie klasztory na Ukrainie mają duży wpływ na ludność prawosławną, aktywnie broniąc idei pojednania prawosławia Ukrainy i Rosji, występując przeciwko idei utworzenia kanonicznej autokefalii.

* * *

Jako wniosek można stwierdzić, że dla Ukrainy pojednanie wszystkich Kościołów prawosławnych w Autokefaliczny Prawosławny Kościół jest jednym z warunków wewnętrznej stabilności w państwie.

IHOR SZABAN, ur. 1975, doktorant w Instytucie Ekumenicznym KUL, publikował w „Arce”, „Biuletynie Lwowskiej Akademii Teologicznej”. Mieszka we Lwowie.



Piotr Łuszczkiewicz

Odpomnienie i odpoznanie – o wierszach Adrianie Szymańskiej

Uważnych czytelników współczesnej poezji nie trzeba przekonywać do wierszy Adrianie Szymańskiej, mimo – a może właśnie dlatego – że jej nazwisko niezbyt często pojawia się na medialnej literackiej giełdzie. Wierni odbiorcy jej tomików wiedzą od lat, z jakim talentem artystycznym mają do czynienia. I zapewne nieraz zdarzało im się – tak jak piszącemu te słowa – kupować gazety kulturalne głównie z powodu pomieszczonych tam kilku utworów autorki. Logicy przestrzegają wprawdzie przed wydawaniem sądów syntetycznych a priori, ale żywię głębokie przekonanie, że pozycja Szymańskiej w średniej formacji pokoleniowej powojennej liryki polskiej wkrótce należeć będzie do najsilniejszych.

Poetka należy generacyjnie do Nowej Fali, w 1968 r. ukazały się jej „Nieba codzienności”. Dziś ten tytuł mówi więcej niż wspomniane biograficzne konteksty. Bo jeśli chcielibyśmy ograniczyć formy i formuły liryki Szymańskiej do typowych wyznaczników nowofalowej dykcji: dyskursu, lingwizmu, socjofery – byłby to niechybnie błąd. Autorce bliżej wszak do przeciwnych kwantyfikatorów: deskrypcji, imaginacji, psychofery. Jej wyobraźnia od początku pisarskiej kariery przetwarza w niezwykle samorodny sposób światy codzienne kolejnych polskich dekad. I ma dobrych antenatów w linii wrażliwości: surrealistów i kubistów, Ponge’a, Supervielle’a, Saint-John Perse’a. Ta imaginacja wydaje się, tak jak i u wymienionych, niepowstrzymanie zachłanna, ona woła wręcz, krzyczy, że „chce wszystko” ogarnąć, oświecić – iluminować.

Bo też Szymańska „iluminuje” powszedniość intensywnym poszukiwaniem prześwitów, przenikań, owych tytułowych „nieb codzienności” z debiutanckiego tomu. Metafizyczne nienasycenie – by sięgnąć do klasyka duchowych pragnień – daje się zauważyć także w innych tomikach z lat siedemdziesiątych, jak „Monolog wewnętrzny”, „Do krwi” czy „To pierwsze”. Jeszcze pierwsze u źródła pojawia się ciało, jeszcze w monologu przeważają zmysły, jeszcze w apostrofach, ba, w inwokacjach lirycznych częściej materia jest adresem niżli abstrakt, idea, imię. Tak zresztą po części i pozostanie, ale

w tomikach późniejszych – „Nagła wieczność”, „Kamień przydrożny”, „Requiem z ptakami” – zmienia się pryncypia metafizyczne, nastaną znacznie bardziej transcendentne priorytety.

Takim priorytetem i pryncypium organizacji świata wierszowego okaże się radosna epifania życia, miłości i wiary. Te kategorie przeziierać będą przez wszystkie czarne tła śmierci, samotności i pustki, a środkowa część triady wielokrotnie okaże się najważniejsza. *Amabam amare* – kochać miłość dla niej samej, nie dla jej przedmiotu, bo to ona ów przedmiot tworzy i – cytując Piotra Matywieckiego – ona *utrzymuje świat, jest światem*.

Drugi ważny nurt to – odwołajmy się jeszcze raz do generalnych ustaleń krytycznych – *eschatologiczny autobiografizm*, swoista suma przemyśleń tematów ostatecznych, suma coraz większa, ale – by doprecyzować już na własny rachunek badawczy – coraz lżejsza zarazem, bardziej optymistyczna, przewidywalna choć przecież zawsze niewymierna i nieskończona. Upewnia w tym zbiorek „Opowieści przestrzeni”. Zajmę się nim dokładniej, bo to książka pełna olśnień i olśniewająca zarazem. Od pierwszych wersów uderza psalmiczną intensywnością, temperaturą emocjonalną, leksykalnym nasyceniem. Syci wyobraźnię gestymi, opisowymi frazami, które częstokroć pełne są przy tym melodycznego wdzięku madrygału:

*Och, iść tam, dokąd chodzi się tylko
w siedmiomilowych butach dzieciństwa.
Tam, gdzie falują w mroku zaczarowane kłosa światła
Widoczne tylko oczami oślepiionymi
ogromnym słońcem wyobraźni.*

– pisze autorka w inicjującym tomik wierszu „Z Księgi Przyjścia”. I otwiera tym samym tak wyobraźnię własną, jak i domenę imaginacji czytelnika. Prokurowane i presuponowane przez nią obszary fizyczności i metafizyczności są najważniejszymi figurami kilkudziesięciu liryków i próz poetyckich, wypełniających „Opowieści przestrzeni”. Zaiste, ów tytuł jest bardzo adekwatny do zawartości książki, albowiem przestrzeń bywa tutaj nie tylko przedmiotem, lecz i podmiotem monologu, raz po raz przeistacza się z bohatera w narratora przekazu. Oczywiście, dzieje się to dzięki szczególnej poetyce, a właściwie hermeneutyce tych tekstów. Mocno wychylone w transcendencję, wielokrotnie wprost epifaniczne, zdają się do nas mówić już samym swoim światem przedstawionym, jak w utworze pod jednoznacznym tytułem „Teofania”:

*Pomyślałam: to chyba jest właśnie
ten mój brat-człowiek, przepowiadany
w Świętych Księgach.
Dalej dostrzegłam brata-psa, brata-kosa,
Brata-modrzew.
Wszystko nagle stało się takie proste,
że odtańczyłam z nimi na estradzie nieba
dziki taniec radości, a ziemia
lśniła przez moment – tylko dla nas –
jak ogromna łza w Oku Opatrzności.*

Atoli pierwsza część zbioru, z której pochodzi cytowany wiersz, to jakby przygotowanie prawdziwego „wieczoru autorskiego” przedstawienia, swoisty prolog do jej tytułowych opowieści. Prolog jednak niezwykle ważny, ujawniający wiele charakterystycznych cech pisarstwa Adriany Szymańskiej. Istotną przewagę, jaką ma w nim ujęcie synchroniczne nad diachronicznym, opis momentalny nad analizą przebiegu, czy – mówiąc językiem filmowym – kadr nad sekwencją.

To nie przypadek, to świadoma i konsekwentna technika kompozycyjna: czas jest przez autorkę spychany do drugiego planu. Szymańska wybiera więc do deskrypcji raczej chwilę lub wieczność, nie zaś to, co pomiędzy nimi, a co w gruncie rzeczy boli nas najbardziej – następstwo zdarzeń, przemijanie bytów. W przepięknym „Wieczorze” z cyklu „Kwintet słoneczny” ostrzega lirycznego adresata, aby nie kapał się z *Heraklitem w tym samym zdroju*, ale raczej *nad brzegiem rzeki bez imienia* słuchał *przedwieczornego chorału lasu*. Jakże wymowna jest ta topika, skierowana przeciw tragicznym *miejscom* *wspólnym* ludzkiej świadomości czasu *panta rhei*, *tempus edax rerum*, *nomina nuda tenemus*. Otóż, nie wszystko płynie, nie każdą rzecz czas pożera i nie tylko imiona nagie nam zostają. Oczywiście – powiada poetka – *żaden archanioł nie odwoła godziny agonii*, ale chwila, gdy trzymamy *różowy obłok w ramionach*, mieć może moc ocalającą.

Dla Adriany Szymańskiej nie ulega to wątpliwości. W sporze transcendentalistów z naturalistami o istnienie pierwiastka czysto duchowego w świecie opowiada się jasno i mocno po stronie tych pierwszych. Idzie nawet dalej – w stronę panspirytyzmu, który odzywa się w jej arcyciekawym na tle wędrówki motywu „animuli” „Małym traktacie o duszy”:

*Dusza mieszkająca w tobie, we mnie,
w buzującym na niebie słońcu, w zielonym
świerku, w śpiewie drozda, w różowych żyłkach
kamienia, jedynie ona jest zdolna dźwigać ten świat
nie dbając o sens istnienia.*

Szymańska dość niechętnie ujawnia swoje gusty artystyczne. Oszczędnie wymienia kompozytorów – Bacha, Mozarta, Góreckiego. Nadzwyczaj rzadko mówi o malarstwie, raz tylko wspominając Jana Lebensteina. W filozoficznych odniesieniach króluje u niej Pascal, moderowany echem przemysłu św. Franciszka, choć w paru miejscach wyczuwa się bardziej współczesny tenor Leszka Kołakowskiego czy też Simone Weil. Z literackimi odniesieniami nie jest inaczej. Wprost autorka wyznaje hołd tylko wobec twórczości Zbigniewa Herberta. Zresztą, to wyznanie wzmacniają również herbertowskie z ducha prozy poetyckie w środkowej części „Opowieści przestrzeni”. Z kilku dedykacji wybija się podane w pierwszym wierszu książki nazwisko Krzysztofa Karaska, ale chodzi tu chyba bardziej o przypisanie przyjacielsko-pokoleniowe niż o dług literacki. W utworach „amerykańskich” pojawiają się zobaczeni, przeczytani i spotkani za oceanem: Chagall, Calder, Georgia O’Keeffe, Emily Dickinson, Whitman, Faulkner, Steinbeck, Fitzgerald, Merton, Miłosz. A także przypomnieni: Szekspir, Tolstoj, Dostojewski. Ale czy są to prawdziwi nauczyciele sztuki dla Adrian Szymańskiej – mam wątpliwości.

Oryginalność „Opowieści przestrzeni” wynika z innych lekcji. Należy do nich niewątpliwie Biblia, po części także mitologia, której wątki poetka bezkolizyjnie spaja z motywami starotestamentowymi w wielu swoich utworach. Nakłada się na to – wywiedziony ze zdarczenia z wielopłaszczyznową kulturą amerykańską – obraz cywilizacyjnych nizin, których status pozostaje w sprzeczności z etosem. Indianie i Afro-Amerykanie, najczęściej bezdomni i biedni, stają się w pełnych empatii kreacjach lirycznych Szymańskiej prawdziwymi aniołami Ameryki: aniołami osad i metropolii, o czerwonej lub czarnej skórze. To w ich prostych inkantacjach zawiera się cała mądrość ludzkich ksiąg, tak jak w indiańskiej pieśni: *Sing your song looking up at the sky*. I to pośród nich przechadza się zapewne Tuwimowski *Chrystus miasta*.

„Opowieści przestrzeni” były świetnym tomikiem: obszernym, wyczerpującym, pełnym i dopowiedzianym. Wydawało się przeto, że

następna książka Adriany Szymańskiej pojawi się już w następnym wieku, że autorka poczeka z nową propozycją na milenijną cezurę, by zostawić za sobą skończony i domknięty rozdział poetycki. Tak się jednak nie stało. W ostatnim roku minionego stulecia ukazał się zbiorek „Lato 1999”, nawiązujący tytułem – być może mimowiednie – do słynnego Iwaszkiewiczowskiego „Lata 1932”. Asocjacja to potężna, bowiem rzeczona książka Iwaszkiewicza ma miano kluczowej pozycji metafizycznej tego poety i w ogóle polskiego międzywojnia.

W „Lecie 1932” napotykamy słownictwo skupione wokół kilku symboli, uruchamiające poetykę pytań, niepewności; uwaga: niewiary także. Jest tutaj groza, eskapizm, paseizm, jest rezygnacja z walki i ucieczka w sensualną kontemplację świata. Panują nastroje przejęte z Schopenhauera, George’a, Cocteau i duch wycieczki-ucieczki do Wenecji, na Sycylię lub choćby na odległą prowincję. Więc jakże to – można zapytać – czy to Adriany Szymańskiej riposta, czy też może replika, czy i co ma znaczyć takie nawiązanie po sześćdziesięciu kilku latach?

Po lekturze „Lata 1999” zdaje mi się, że to przypadek, szczególnie koincydencja, którą nazwać by można transcendentną. Już bowiem motto tomiku Szymańskiej oddala te zbiory:

*O wy nieliczni, co prężycie szyje
Po chleb anielski, którym tu żywione,
Lecz syte usta nie były niczyje –
Popchnijcie za mną na te nurty słone
Łódź waszą, nim się zamknie srebrna smuga
I wyrównają wody rozdwojone.
(Dante, „Boska Komedia”, w tłum. E. Porębowicza)*

Precyzyjnie lokując, mamy tutaj cytat z „Raju”, z pieśni II, gdzie Beatrycze i Dante po przebyciu sfery ognia wznoszą się do pierwszego nieba. Dante – by rozszerzyć to przywołanie – ostrzega, że opis raju jest trudniejszy do zrozumienia niż opis piekła i czyśćca, że trzeba wiedzy, a co najważniejsze trzeba się posilać *chlebem aniołów* – łaską. Artysta zaś dysponuje do tego talentem, fantazją i mądrością, i tak wyposażony zmierza ku jasności.

Pierwsze wiersze tomu Szymańskiej są jednak ciemne, przepełnione samotnością, którą ewokuje kategoria nostoi, nostalgii za dzieciństwem, za bliskimi zmarłymi. Toczy się tu walka z rozpaczą, w wierszach suplikacyjnych, dziękczynnych, w tekstach pobrzmiwających delikatną nutą franciszkańską. Poetka próbuje znaleźć oparcie – wyso-

ko, w przestrzeni alpejskiej („Liryki berneńskie”). Ten cykl jest ważny, bo zwiastuje przesilenie, widoczne już w ciemno-jasnym apostrofach rodzinnych do nieżyjącej już matki czy niedojrzałej jeszcze córki oraz w inwokacji do Paula Klee, który przez swój niezwykły talent jawi się jako łącznik świata górnych olśnień i ziemskich wzruszeń w dziecięco-dorosłej imaginacji.

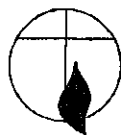
I oto w tomie pojawiają się – jakby powiedziała Julia Hartwig – „błyski”: obrączka z tęczy, dobra nowina, nastrój ufnosci. Wyzwała się energia, która każe zderzyć się metafizycznie z lozańskim Mickiewiczem z „Nad wodą wielką i czystą” – w pięknym liryku „W Sandomierzu”, tudzież z okupacyjnym Miłoszem z „Piosenki o końcu świata” – w przekornym wierszu „Żadnego końca świata nie będzie”. Tej energii pełno jest w krótkich wierszach, a także w zwartych prozach poetyckich Szymańskiej, jak choćby w świetnym monologu „Ja, Heloiza”: *A już myślałam, że śmierć zabierze mnie stąd samą, porzuconą na arenie świata jak zbędny kamyk, a tu nagle całkiem siwy Abelard odnalazł mnie uśmiechniętą odważnie jak Madonna na obrazie Quentina Metsysa.*

Patrzę więc w milczeniu na jego twarz bolesną jak twarz Minotaura, wędrując myślami po ścieżkach jego zmarszczek, a jednak czasami – czuję to – mogłabym jeszcze zatańczyć dla niego na wielkiej łące pełnej żółtych jaskrów i cynobrowych maków, mogłabym wzlecieć jak tęczyowy motyl nad jego głową albo zanucić mu kotysankę, która byłaby przecież odwieczną pieśnią miłości.

Wspomniana zwartość, nie tak wcale charakterystyczna dla liryki pisarstwa Adriany Szymańskiej, wydaje się znakiem szukania nowej formy i formuły dla uczucia, które zdominuje drugą część tomu. Dla miłosnego daru, który poetka przyjmuje z radością, ale i pewnym zafrasowaniem. Frasunek ów wynika z wdzięczności i pokory, którą „ja” liryczne eksplikuje i adresuje czytelnie – do Boga, do Matki Boskiej, do Chrystusa.

Niemniej dla autorki liczy się także ziemski jakość tej metamorfozy: szczęście intensywne, pełne, jest szczęściem zakorzenionym w pierwszych wzruszeniach, w świecie dziecięcych doznań. Trzeba więc odpoznać dziecko w sobie, odpomnieć je w partnerze miłosnego dialogu. Bo trzeba nie tylko wiecznej chwili zapatrzenia w obrazy Breughla, Leonarda, Caravaggia, Rembrandta czy zasłuchania się w fugę Bacha, w „Adaggia” Albinioniego albo zaczytania się w „Elegiach duinejskich” Rilkego. Trzeba wiecznej chwili utrwalonej w ogrodach dziecinnej pamięci.

Ta chwila była szczera, prawdziwa, nieskłamana wyrafinowaniem umysłu, który zwodzi nas tak często. Była czysta, wolna od grzechu, od podejrzania o grzech nawet. Taki oto jest kerygmat ostatniego tomu Adriany Szymańskiej z minionego wieku: anamnesis i anagnorisis, odpomnienie i odpoznanie. W tej metafizycznej przestrzeni udaje się człowiekowi fortunnie pojednać – z Bogiem, z partnerem, wreszcie, z samym sobą.



 sesje - sympozja

OD LIPCA DO LIPCA

Jezuickie Dni Młodzieży

**Święta Lipka,
13–21 lipca 2002 r.**

Na Mazurach, w obramowaniu lasów, leży mała wioska – Święta Lipka. Tam właśnie, już po raz trzeci, przybyła latem młodzież z całej Polski, by uczestniczyć w Jezuickich Dniach Młodzieży (JDM). W tym roku przyjechało ponad pół tysiąca osób. Co ich (nas) przyciągnęło do tego miejsca, z którego niekiedy trudno było nawet porozumieć się z „resztą świata” (mazurska niecka nie zawsze sprzyjała wysyłaniu SMS-ów)? Poloniści mogliby mniemać, że studentów urzekło pokrewieństwo nazw – spędzić lipiec w Lipce – czemu nie? Może też sierpień w Sierpcu? A wrzesień we Wrzesni. Historycy zaś powód, dla którego studencka brać postanowiła spędzić ten czas na Mazurach, upatrywać by mogli w tym, że świętolipska tradycja sięga średniowiecza, więc warto pokusić się o odnalezienie śladów przeszłości, przecież nawet ostatni wielki mistrz krzyżacki – Albrecht Hohenzollern odbył w 1519 r. pielgrzymkę do Świętej Lipki pieszo i boso (fakt późniejszej zmiany wyznania pomijamy). Teologowie

zaś stawiają być może tezę: Czas w Świętej Lipce spędza się na konwersacjach i zajęciach o tematyce stricte religijnej. Jeśli znalazłoby się argument potwierdzający ów sąd, to należy zadać kolejne pytanie: Co przyciągnęło przed mury bazyliki historyków sztuki, architektów i rysoowników? Prawdopodobnie przestrzena forma spędzenia wolnego czasu, a może... monumentalność wrażeń?

Cokolwiek by jednak nie powiedzieć na temat powodu przybycia młodzieży do Świętej Lipki, przez osiem dni pielgrzymi, mieszkańcy wioski i ojcowie jezuici byli świadkami zmiany zacinanego zakątką Mazur w miejsce wypełnione ponad półtysięcznym żywiołem. Co ciekawe jednak, ta studencka gromada dała się z łatwością ujarzmić tamtejszej „służbie bezpieczeństwa”. W tym roku misję tę ojcowie jezuici powierzyli grupie „Strzelec” z Krakowa. Główną siedzibą podmiotu dokonującego sprawdzenia tożsamości uczestników JDM było miejsce przy bramie głównej, ale wbrew pozorom strzelcy prowadzili bardzo rozległą działalność. Codziennie penetrowali cały teren wokół bazyliki i skrupulatnie pilnowali, czy wszyscy noszą obowiązujące identyfikatory. Niewtajemniczeni zastanawiają się pewnie, gdzie pomieściła się taka chmara ludzi. Z noclegami kłopotu nie było. Dla każdego, kto po wypełnionym po brzegi dniu postanowił pójść spać (a takich było niewiele) znalazło się miejsce w Domu Pielgrzyma i na polu namiotowym. Wszyscy jednak niezależnie od tego, czy zasmakowali nocnego snu, czy też nie, bez skrupułów byli budzeni o siódmej

rano, kiedy to z głośników płynęły skoczne dźwięki hejnału. Po nim słynni radiowcy (trzon tej grupy stanowiła młodzież z UMK) raczyli uczestników JDM porannym blokiem informacyjno-reportażowym. Gdy już wszyscy unieśli swoje ciężkie powieki, udawali się na medytację przygotowaną według wskazań św. Ignacego z Loyoli. Po półgodzinnej kontemplacji (a niekiedy ziewaniu) następował jeden z ulubionych punktów programu – śniadanko. I choć nikt z nas nie przyjechał do Świętej Lipki z nastawieniem na konsumpcję, to warto podkreślić, że podczas JDM jedzenie ma szczególną oprawę. Każdy z posiłków odbywa się bowiem w starych krużgankach. Wszyscy zasiadają do drewnianych (ale nie okrągłych) stołów i biesiadując, zawicrają nowe znajomości. Wyspana i najedzona młodzież kosztuje kolejnej uczty – intelektualnej. W tym roku rozważaliśmy temat: „Rodzina, praca, sukces” i naprawdę jest się czym podzielić. Już sam dobór prelegentów (dokonany przez naszych jezuitkich decydentów) znów okazał się trafiony. Swoimi przemyśleniami i doświadczeniami podzielili się z nami m.in.: Stanisław Michalkiewicz – znany felietonista, Piotr Kociołek – biznesmen, Wiesław Komasa – aktor. Pierwszy z nich skupił uwagę na omówieniu relacji: państwo – rodzina. Stwierdził, że prawa państwowe nie mogą organizować rodziny w sensie dogłębnej ingerencji, np. w sprawy wychowania dzieci, ale powinny być nakierowane przynajmniej (sic!) na ochronę gatunku ludzkiego. Prelegent przypomniał też wszystkim (tym bardziej i mniej zainteresowanym), iż w dobie staropolskiej największym

komplementem męża dla żony był zwrot: „Mój przyjacielu”!

Temat: „Czy rodzina jest jeszcze potrzebna?” poruszało zaproszone na konferencję małżeństwo – państwo Łoskotowie. Wbrew pozorom nie ubarwiali oni opowieści o swoim małżeństwie, ale starali się nakreślić uniwersalną wizję takiego związku, określając go jako *budowanie jedności z różności*. Podkreślali też, że obok UCZUCIOWOŚCI niezmiennie istotna jest w małżeństwie UCZCIWOŚĆ.

Na dręczące wielu młodych ludzi pytanie: Jak połączyć pracę zawodową i życie rodzinne? – odpowiedzi próbował udzielić Piotr Kociołek. Mówił o niezbędnej harmonii między tymi sferami i nie ukrywał trudności, jakie mogą się na tym tle pojawić.

Ważne dla nas sprawy mogliśmy też omawiać, przyjmując optykę aktorską. Z tego punktu widzenia spoglądał bowiem obecny wśród nas Wiesław Komasa. Aktor zaznaczał, że warto marzyć o sukcesie. Zdefiniował nam to pojęcie jako *utożsamianie się z własnym powołaniem*. Sukcesem jest według niego odkrywanie i ciągłe rozwijanie swojego talentu.

Na owej intelektualnej uczcie, jaką stanowiły wykłady i dyskusje, mogliśmy kosztować dobrych rad i cennych wskazówek. Jeden z prelegentów przestrzegał nas przed tzw. dryfowaniem. *Nie możemy pozwolić sobie na uwikłanie się w chaos działań, na brak spójności pomiędzy tym, co robimy teraz, a tym, co będzie za trzy czy pięć lat*. O wierze we własne pragnienia, w możliwość ich spełnienia mówiły też słowa tegorocznego hymnu JDM, którego autorem jest o. Leszek Gołębiowski.

Co jeszcze działa się w mazurskich klimatach? Centrum każdego dnia stanowiła msza św., której oprawę liturgiczną zapewniali przedstawiciele poszczególnych duszpasterstw. Ponadto codziennie odbywały się zajęcia warsztatowe; można więc było rozwijać swoje pasje, zamiłowania i talenty. Każdy znalazł coś dla siebie. Wśród sporej liczby proponowanych warsztatów znalazły się m.in.: biblijne, muzyczne, plastyczne, psychologiczne, poszukiwania piękna, radiowe i teatralne. Istniała też sposobność, by nauczyć się sztuki samoobrony (niestety wszystkim, którzy w tym roku zamierzają bronić tytułu magistra, nie przyda się ta umiejętność).

W tym roku nie zabrakło oczywiście Festiwalu Twórczości Wszelakiej. Repertuar występów był bogaty: od sentymentalnych solówek, przez skecze, patetyczne monodramy, aż po formy kabaretowe. Wśród tych ostatnich znalazł się satyryczny spektakl toruńskiej ekipy na czele z o. Krzysztofem Doroszem SJ. Do głównych atrakcji zapełniających lipcowe wieczory należały: kabaret Jerzego Kryszaka i koncert zespołu „Pod Budą”.

Święta Lipka, choć za każdym razem ma swój niepowtarzalny charakter, zawsze kieruje się ku integracji środowisk akademickich – stanowi ponadto podsumowanie całorocznej pracy jezuitkich duszpasterstw.

Gdyby ktoś z was już teraz począł hamletyzować: Jechać czy nie jechać...? na wszelki wypadek piszę: Do zobaczenia! W końcu wszystko jest możliwe, skoro nawet kalendarze, które otrzymaliśmy na zakończenie III JDM, zmieniły swą

tradycyjną zawartość i czas w nich jest mierzony od lipca do lipca...

Małgorzata Nastrożna



MODLISZKA W AKCJI

Teatr Powszechny
w Warszawie
Kształt rzeczy
Neila LaBute'a

przekład – Małgorzata Semil
muzyka – Bolesław Rawski
scenografia – Barbara Hanicka
reżyseria –
Grzegorz Wiśniewski
prapremiera polska
19 X 2002 r.

Zakompleksiony, nieatrakcyjny okularnik Adam, student anglistyki, zostaje poderwany przez zwariowaną i bardzo pewną siebie Evelyn, która szykuje się do dyplomu na wydziale sztuk pięknych. Pod jej wpływem chłopak przechodzi metamorfozę: ciemne przyлизane włoski farbuje na blond i przystrzyga w modną, zwichrzoną fryzurę, okulary zastępuje szklami kontaktowymi, dzięki siłowni i zdrowej diecie zyskuje sylwetkę macho, decyduje się nawet na chirurgiczną korektę kształtu nosa. To bezgraniczne podporządkowanie się cudzej, kobiecej woli nie podoba się Philowi, jednemu przy-

jacielowi bohatera, którego narzeczoną, Jenny, przemiana Adama urzeka do tego stopnia, że zdradza z nim Phila. Zdrada wychodzi na jaw, wybuchają zrozumiałe niesnaski i Evelyn każe swojemu chłopakowi zerwać znajomość z Philem, Adam zaś, po bezskutecznych protestach, przystaje na to.

Nadchodzi wieczór publicznej prezentacji dyplomowego dzieła Evelyn. I oto okazuje się, że dziełem tym jest – Adam. Artystka postanowiła ulepić nowego człowieka, zmienić wygląd „materiału wyjściowego”, zmodyfikować osobowość. Jej uczucie, wszystkie zwierzenia, były kłamstwem, środkami prowadzącymi na to.

Przedstawienie jest powściągliwe inscenizacyjnie (najważniejsze są dialogi, bardzo współczesne w formie, sprawne i wartkie), dobrze, mimo nielicznych momentów skażonych sztucznością, zagrane. Warto ten fakt szczególnie podkreślić, bo w spektaklu występuje dwójka debutantów. Mariusz Zaniewski (Adam) nie ukończył jeszcze krakowskiej PWST, Paulina Holz zaś – która od paru lat występuje w telewizyjnym tasiemcu „Klan” – rolę Jenny zadebiutowała w teatrze. Oba debiuty są zdecydowanie udane. Bardzo dobry jest Adam Woronowicz jako Philip, cyniczny realista, luzak, zajęty głównie szpanowaniem, w głębi duszy skrywający jednak tęsknotę za prawdziwymi uczuciami. Profesor Higgins (z „Pigmaliiona” Shawa) w damskim wcieleniu, czyli Evelyn Edyty Olszówki, to postać pełna energii, dążąca do panowania nad innymi, frapująca, ale jednocześnie odpychająca.

Czterdziestoletni Neil LaBute, jak większość rasowych artystów, ma swoje obsesje, jedną z nich jest wszechobecność wojny płci, której ofiarą padają osobniki naiwne, wierzące w istnienie prawdziwych uczuć między kobietą a mężczyzną. Cóż, obsesja walki płci bywa artystycznie płodna, taki Strindberg chociażby najlepsze swoje sztuki napisał pod jej wpływem. Wątek owej wzajemnej wrogości pojawiał się u LaBute’a od debiutu – od „Męskiej znowy”, sztuki, którą sam zekranizował; w filmie tym dwaj mężczyźni dla rozrywki okaleczają psychicznie bezbronną dziewczynę.

„Męska znowa” była filmem poruszającym, okrutnym, sugestywnym, „Kształt rzeczy” natomiast nie ma tej siły. Swoją debiutancką utwór autor świetnie skonstruował, najnowszy jego dramat zaś rozpada się na dwie, nieprzystające do siebie, części. Wszystko, co dzieje się na scenie przed finałem, to typowa amerykańska sztuczka obyczajowa, nic nie zapowiada przemiany w psychologiczną makabreskę. Do twórców przedstawienia nie można mieć w tej mierze pretensji, LaBute bowiem nie porzysiewał w tekście żadnych śladów, które uważnemu odbiorcy mogłyby nasunąć myśl, że coś się pod tym wszystkim kryje. W rezultacie ów finalny grom z jasnego nieba wprawdzie spełnia swoje zadanie – wywołuje oszołomienie, ale widz, gdy nieco ochłonie, ma prawo poczuć się oszukany. Postmodernizm, nie postmodernizm, w trakcie pojedynku na florecie nie powinno się zmienacka walić przeciwnika maczugą.

Błąd tkwi też w postaci Evelyn. Ależ to jest zła kobieta! Kruella

Demon bez jednej jaśniejszej cechy, bez cienia człowieczeństwa, Baba Jaga zjadająca pulchnych, nieśmiałych chłopców. Taki portret głównej bohaterki nadaje tekstowi ton, delikatnie mówiąc, infantylny. Na jakość sztuki nie wpływa korzystnie także i to, że LaBute zwątpił, by widzowie byli w stanie pojąć, o co mu chodzi, i przestanie swoje wyłożył *expressis verbis*.

Opowiadając o podłości męskiej autor panował artystycznie nad swoim dziełem, damska zaś podłość wywołała w nim taką burzę emocji, że kompletnie go poniosło. Nie powinien więcej pisać o modliszkach.

Joanna Godlewska



GÓRA SZKŁA I DIAMENTY

Raport mniejszości (Minority Report)

USA 2002,

reż.: Steven Spielberg

wyk.: Tom Cruise,

Colin Farrell, Max von Sydow,

Samantha Morton, Lois Smith,

Peter Stormare i in.

145 min.

Syrena Entertainment Group

Znaki (Signs)

USA 2002,

reż.: M. Night Shyamalan

wyk.: Mel Gibson,

Joaquin Phoenix, Rory Culkin,

Abigail Breslin, Cherry Jones

i in. 107 min. Syrena

Widzowie poszukujący w kinie dzieł ambitnych przeważnie z dużą rezerwą odnoszą się do twórczości z obszaru science-fiction, która postrzegana jest przez nich jako domena niewyszukanej rozrywki. Tego rodzaju przeświadczenie całkiem dobrze można uzasadnić ogromną liczbą filmów o przyszłości naszej cywilizacji, wojnach światów, czy wreszcie o podróżach w kosmos, który okazuje się zapełniony

zadziwiającymi formami życia i innymi cudami natury (choćby należało raczej powiedzieć: wytworami beztroskiej inwencji ich twórców).

Scenarzyści i reżyserzy, przenosząc się na tereny zupełnie nieznane, folgują swojej wyobraźni. Ta zaś, nie czując się skrzepowana żadną naukową wiedzą ani logiką, tworzy niespójne wizje świata i także fabuły. Owe niekonsekwencje przystania się natłokiem efektów specjalnych mających przykuć uwagę widza. Jako przykład z ostatnich miesięcy można przytoczyć film „Tylko jeden”, żenującą opowieść, opartą na znanym i skądinąd ciekawym pomysłem wielości światów równoległych.

Obserwując inscenizacyjną pomysłowość i techniczną perfekcję uzyskanych w ten sposób widowisk, nieustannie odnosi się wrażenie przerostu formy nad treścią. Chciałoby się wówczas powiedzieć twórcom science-fiction: palicho fizykę, astrofizykę i całą naszą wiedzę; gwałćcie Einsteina i nasz zdrowy rozsądek, stosujcie bez umiaru techniki komputerowe, ale niech w tym wszystkim będzie głębsza myśl, jakaś idea, która to wszystko usprawiedliwi. Niestety, tej myśli trudno się dopatrzeć nawet widzowi o życliwym nastawieniu.

Jednak z filmami science-fiction jest tak jak i z literaturą tego gatunku, o której powiedziano kiedyś, że przypomina górę potłuczonego szkła, migającego i skrzącego się tysiącami odcieni; jeśli rzucić na nią kamień szlachetny, pozostanie on niezauważony. Tak stało się chyba z „A.I.: Sztuczną inteligencją” Stevena Spielberga, która nie spotkała

się, moim zdaniem, z uznaniem, na jakie zasługiwała.

Obecnie na nasze ekrany trafiły dwa kolejne filmy science-fiction, które nie dorównują „Sztucznej inteligencji” niemniej jednak wart są zauważenia, gdyż, jeśli przyjrzeć się im uważnie, próbują powiedzieć coś istotnego o ludzkiej kondycji.

Zacznijmy od „Raportu mniejszości”, który także wyszedł spod ręki Stevena Spielberga. Scenariusz filmu oparto na prozie kultowego pisarza science-fiction Philipa K. Dicka, którego twórczość niestrudzenie koncentruje się na problemach związanych z gwałtownym rozwojem nauki i uwarunkowanym przez nią postępem. Autor nie ogranicza się zatem do kreowania w swej wyobraźni coraz to nowszych i bardziej zaskakujących wynalazków, które całkowicie zmieniają oblicze naszej cywilizacji, lecz próbuje uwypuklić istotne dylematy natury filozoficznej i moralnej, jakie się z tym wiążą. W „Impostorze” Gary’ego Iadera ów dylemat był natury bardzo ogólnej i dość odległy od naszej aktualnej mentalności. Oto rozwój technologii umożliwia stworzenie idealnej kopii każdego dowolnego człowieka. Staje się to przyczynkiem do postawienia pytania dotyczącego ludzkiej tożsamości: skąd mogę wiedzieć, ja sam lub moi najbliżsi, że jestem sobą, skoro skądinąd wiadomo, że mogę być tylko replikantem samego siebie, a zatem wytworem sztucznym, obdarzonym całą świadomością kogoś, kto już na przykład nie żyje. Abstrakcyjność postawionego dylematu skłoniła twórców do przysłonięcia go dynamiczną akcją i zepchnięcia gdzieś w tło, chociaż stanowi on

główny motyw postępowania bohatera.

Steven Spielberg, mimo iż utrzymał swój film w konwencji kryminału rozgrywającego się w niedalekiej przyszłości, postąpił przeciwnie i stawiane przez niego pytania natury ogólnej nie schodzą z pierwszego planu. Mógł sobie na to pozwolić, gdyż tym razem problemy podsunięte przez prozę Dicka są bliższe codziennemu życiu i jako takie przewijają się w kulturze od jej początków. W futurologicznej szacie powracają zagadnienia znane już starożytnym Grekom chociażby z mitu o Edypie: Czy można uniknąć tego, co wcześniej przez wieszczka, czyli przez jednostkę o szczególnych zdolnościach, zostało zobaczone jako obecne? Czy człowiek jest skazany tak jak Edyp, aby uciekać przed swoim przeznaczeniem tylko po to, by ono ostatecznie mogło się dokonać? Czy zakres wolności zawęża się tylko do wyboru szczególnego sposobu, w jaki spełni się to, co konieczne?

Jest rok 2054. Odwieczne marzenia policji, dotąd uznawane za mrzonki, stały się rzeczywistością. Powołana kilka lat wcześniej Agencja ds. Prewencji uporała się z plagą morderstw. Źródłem sukcesu jest trójka jasnowidzów, trapionych nieustannie wizjami mających się dokonać zbrodni. Wizje te, dzięki specjalnej aparaturze, wyświetlane są na ekranach i analizowane przez grupę ekspertów. Po ustaleniu niezbędnych danych w miejsce, gdzie ma nastąpić przestępstwo, zostaje wysłany oddział specjalny, który dokonuje aresztowania niedoszłego zabójcy. Ponieważ system pracuje skutecznie, nikt nie kwestionuje

prawomocności skazywania tych, którzy nie tylko nie zrobili jeszcze niczego złego, ale nawet nie zdążyli pomyśleć o morderstwie, gdyż miało ono dokonać się np. w afekcie. Sytuacja komplikuje się, gdy pewnego razu wiceszef Agencji rozpoznaje siebie w kolejnej wizji jako zabójcę mężczyzny, którego twarz ani nazwisko nic mu nie mówią...

„Raport mniejszości” opowiada się zdecydowanie za wolnością człowieka przeciw fatum, które bynajmniej nie jest jednoznaczne i nieodwołalne. Pilnie skrywaną bowiem tajemnicą agencji jest fakt, że uwięzione w jej gmachu media nie zawsze są zgodne, co do przewidywanego biegu zdarzeń. A to oznacza, że przyszłość jest alternatywna, chociaż jeden z członów tej alternatywy silniej ciąży w stronę rzeczywistości i tym samym jest bardziej prawdopodobny. W ten sposób okazuje się, że Spielberg pod mianem przepowiedni rozumie raczej coś na kształt proroctwa niż objawienie nieodwołalnej konieczności, co stwarza człowiekowi szansę na nawrócenie i czyni każdego panem swego losu.

Świat przedstawiony w „Raporcie mniejszości” tłumaczy się sam i nie wymaga żadnego „poza” jako racji zachodzących w nim zmian. Jego rozwój w czasie pozwala się bez reszty wyjaśnić jako aktualizacja niektórych z tkwiących w nim możliwości z jednoczesnym pominięciem innych.

Całkiem odmienną perspektywę odnajdziemy w „Znakach” M. Night Shyamalan, który znany jest widzom przede wszystkim jako twórca „Szóstego zmysłu”. Tutaj problem owego „poza”, które konkretyzuje się w postaci chrześcijańskiego

Boga, stoi w samym centrum ukazanego dramatu.

Jego bohaterem jest były pastor, który po tragicznej śmierci żony samotnie wychowuje dwójkę kilkulatnich dzieci. Jest to zadanie szczególnie trudne, gdyż dziewczynka cierpi na obsesję, a chłopiec ma astmę, grożącą w każdej chwili atakiem śmiertelnej duszności. Mimo iż cały czas we wszystkim wspiera go brat, to ciężar, który spadł na jego barki, przekracza, jeśli nie jego siły psychiczne, to na pewno zdolność przeżycia tych wszystkich doświadczeń w duchu Ewangelii, której był niestrudzonym głosicielem. Dlatego odszedł z Kościoła, stracił wiarę i zabronił wszelkich przejawów życia religijnego w domu. W rozmowach prowadzonych z bratem Graham jasno wyklada swoją filozofię: ludzie dzielą się na dwie kategorie. Gdy coś wydarza się w życiu, jedni przypisują to ślepemu trafowi losu, inni dostrzegają w tym przejaw działania siły wyższej. I po chwili dodaje: Nic tam nie ma. Skoro tak brzmi jasna diagnoza, to trzeba ułożyć sobie życie bez Boga, czyli bez złudzeń.

Ów dramat utraty wiary przez człowieka doświadczonego niczym biblijny Hiob zostaje wpisany w opowieść przedstawioną w konwencji science-fiction. Lecz wątki fantastyczne, wplecione w fabułę, są w gruncie rzeczy całkowicie obojętne dla jej osnowy i mogłyby być zastąpione innymi, najzupełniej zwyczajnymi i prawdopodobnymi.

Oto pewnego dnia, na ich polu, podobnie jak i na wielu innych rozsianych po całym świecie, zaczynają się pojawiać ogromne znaki. Widziane z ziemi przypominają

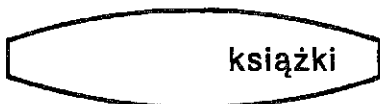
złośliwie zniszczoną uprawę, zaś z góry tworzą skomplikowany układ okręgów o niejasnym znaczeniu. Później nad wielkimi miastami pojawiają się niezidentyfikowane obiekty latające. Ich zamiary pozostają tajemnicą, lecz wszystkich zaczyna ogarniać panika.

Gdyby reżyserowi chodziło tylko o klasyczne widowisko fantastyczno-naukowe, opowiadający całą historię przyjąłby w tym miejscu perspektywę polityków, sztabów antykrzysowych i armii szykującej się do obrony. Tymczasem, co z pewnością musi sprawić zawód wszystkim wielbicielom gatunku, nic takiego nie następuje. Cały czas obserwujemy tylko czwórkę bohaterów na ich oddalonej od miasta farmie, jak barykadują się w domu i zasiadają do, być może ostatniego w życiu, posiłku. Bo dla twórców filmu nie jest ważne tak naprawdę, co się dzieje, lecz to, że tworzy się sytuacja zagrożenia, w której Graham znów musi stawiać czoło nieszczerściu i znów musi podjąć na nowo problem Boga jako Opatrzności: czy to, co się dzieje, ma sens, czy jest tylko i wyłącznie dziełem przypadku, a jeśli dzieje się zło, to jak je pogodzić z wiarą w dobrego Boga. A zatem chodzi o to, by przywołać i przybliżyć w języku współczesnej kultury pytania, jakie od dawna są przedmiotem dociekań z zakresu teodycei.

Filmy science-fiction, tak jak i literatura tego gatunku, cieszą się dużym zainteresowaniem i nic dziwnego, że twórcy często spoglądają w tym kierunku, licząc na dotarcie do szerszego widza. Jednocześnie ich wyobrażenia, w znacznie mniejszym stopniu skrepowana regułami

obowiązującymi w innych obszarach, łatwiej może konstruować rozmaite sytuacje stawiające trudne problemy, przed którymi powinien zatrzymać się myślący człowiek. Szkoda jednak, że tak często łatwo im zniknąć wśród tego, co zupełnie nie jest godne uwagi...

Jan Pniewski



**POMIĘDZY
CHWILĄ A WSZYSTKIM**

Wisława Szymborska
Wiersze wybrane
Wybór i układ poetki

Wyd. A5, Kraków 2002,
ss. 363;

Chwila

Wyd. Znak,
Kraków 2002, ss. 44

Wiersze Wisławy Szymborskiej czytane w dużych ilościach zawsze wywoływały we mnie uczucie melancholii, a nawet smutku. Bo poetka od początku własnej twórczości ma ten dar pochylania się nad ludzką ułomnością i słabością, a jednocześnie widzenia jakby ponad ludzką kondycją, ale nie, bynaj-

mniej, z Boskiej perspektywy. Jest to bowiem perspektywa, która odkrywając złożoność i nielogiczność ludzkiego losu nie przywraca nadziei w lepsze – wieczne – jutro. Wizja świata Szymborskiej jest skończenie ziemskie i skończenie pesymistyczne. Stoicyzm i sceptycyzm poetki – właściwości podkreślane od ponad półwiecza przez krytyków i miłośników tej poezji – uniemożliwiają autorce „Wielkiej liczby” oderwanie się od ziemi i poszybowanie w rejony zbawiennej dla wielu innych twórców mistyki. Jeśli coś dzieje się zdecydowanie radosnego w naszym życiu, dzieje się to wg poetki we śnie, jak w tytułowym wierszu ze zbioru „Wszelki wypadek”, gdzie pierwszoosobowa bohaterka maluje *jak Vermeer van Delft*, pisze *wielkie poematy* i *fruuwa jak się powinno*, / czyli *sama z siebie*. Gdzie indziej pod realną jabłonką piękna wizja kwitnącego drzewka zdaje się iluzją, lub reszta rzeczywistości musi być traktowana jak iluzja. Innego wyjścia nie ma. Nie ma przenikalności obu tych światów: niepojętego piękna i tego, co *zbyt zrozumiałe i zarozumiałe*. Rzeczywistość – budząca wciąż w poetce zadziwienie wielością zdarzeń i ich przypadkowością – jest dla niej nade wszystko ciężarem i to często ponad poetyckie siły, dlatego tyle w tej poezji ironii mającej za zadanie wykipić to, co najtrudniejsze do zniesienia. Nawet w słynnym wierszu „Radość pisanja” z tomu „Sto pociech” *zemsta ręki śmiertelnej* jest swego rodzaju negatywnym prawdziwej radości istnienia – niemożliwej do osiągnięcia poza *napisanym* światem.

Wiersz „Schyłek wieku” ze zbioru „Ludzie na moście” zaczyna się słowami: *Miał być lepszy od*

zeszłych nasz XX wiek – ma w końcu jakże dramatyczne przesłanie:

*Bóg miał nareszcie uwierzyć
[w człowieka
dobrego i silnego,
ale silny i dobry
to ciągle jeszcze dwóch ludzi.*

Nie Bóg, lecz człowiek jest od zawsze bohaterem wierszy Szymborskiej. Bóg – jeśli się nominalnie pojawia – jest bardziej niepojętym znakiem szczególnym człowieczeństwa czy niewyobrażalnym symbolem dalekiej potęgi niż rzeczywistym Stwórcą i Opiekunem świata. W poprzedzającym zbiór wierszy „Chwila” tomie „Koniec i początek”, wydanym 9 lat temu, w wierszu „Rzeczywistość wymaga” pojawia się taka przygnębiająca konstatacja:

*Może nie ma miejsc innych jak
[pobojowiska
te jeszcze pamiętane
te już zapomniane,
lasy brzoźowe i lasy cedrowe,
śniegi i piaski, tęczujące bagna
i jary czarnej kłęski,
gdzie w nagłej potrzebie
kuca się dziś pod krzaczkiem.*

Nie odstępująca Szymborskiej ironia i jej myśl paradoksu nie pozwalają poetce na snucie wyłącznie „czarnych” myśli, dlatego co i rusz demonstrować się w tych wierszach spektakularnie cielesne imperatywy ludzkiej egzystencji. Podobnie sarkastyczne podejście do zmysłowej sfery naszego istnienia miał zawsze Czesław Miłosz. Jednoznaczny w negatywnym widzeniu bezsensu ludzkiego cierpienia wiersz „Wersja wydarzeń” proponujący *pobyt poza*

wiecznością, / bądź co bądź jednostajną / nie znającą upływu, proponującą więc podróż w całkiem nieznanym, czyli znów iluzorycznym, wymiaru życia, kończy się sugestią nie sprecyzowanego dokładniej, jednak wyraźnie optymistycznego zakończenia owej podróży:

*Kilkoro
wyruszyło już nawet z powrotem.
Ale nie w naszą stronę.
I jakby coś pozyskanego? niosąc?*

Obwarowana dwoma znakami zapytania perspektywa zdobyczy innej niż znana nam na co dzień *jawa istnienia* (Leśmian) wiąże się wyraźnie nie z materialnością, powszedniością egzystencji, ale z jej duchową strukturą. Można dopowiedzieć sobie, że tych *kilkoro* odkryło nie spodziewanie prawdziwą wartość transcendentalistów – dobra, piękna, prawdy itd. – i nauczyli się oni – jakby wbrew czarnowidztwu poetki – zachowywać te wartości. To za ledwie przypuszczenie, nikły znak nadziei, ale dla mnie te cztery wersy wiążą całą poprzednią twórczość z nowymi utworami poetki, w których takich optymistycznych akcentów jest wyraźnie więcej. Albowiem w tomie „Chwila” co najmniej kilka utworów pisanych jest przez poetkę jakby przeciw sobie samej, przeciw własnemu sceptycyzmowi i pesymizmowi, przeciw najtragiczniejszym *wersjom wydarzeń* i przeciw wszechpotężnej iluzji ograniczającej w tej poezji – zdawało się raz na zawsze – ludzkie horyzonty poznawcze. Czyżby więc poetce udało się naprawdę wyjść wreszcie z jaskini Platona i popatrzeć na świat bez ochronnych okularów ironii? Ciągle w tej poezji więcej znaków zapyta-

nia niżli pewności czy wiary w sens czegokolwiek, a jednak w wierszu „Platon, czyli dlaczego” poetka tak odpowiada na pytania stawiane samej sobie: *Był Idealny przestał sobie wystarczać. (...) Czemu u licha, zaczął szukać wrażeń / w złym towarzystwie materii? (...) Musiał być jakiś powód, / choćby i drobny z pozoru, ale tego nie zdradzi nawet Prawda Naga / zajęta przetrząsaniem / ziemskiej garderoby.*

Jakiś powód. Tyle zaledwie mówi poetka nam i sobie samej. A jest to przede wszystkim – jak zwykle u Szymborskiej – powód do myślenia i szukania dalszego ciągu tak zarysowanej sprawy. Pomiedzy „Chwilą” a „Wszystkim” – pierwszym i ostatnim wierszami zbioru, które są także granicami pojęć i rzeczy najistotniejszych w rozważaniach poetki – toczy się jej gra o prawdę istnienia. Ciągłe gra, a przecież rezultaty tej gry okazują się często odkryciem upragnionego sensu. W wierszu „Kałuża” poetka np. dochodzi do przekonania, że *nie wszystkie złe przygody / mieszczą się w regułach świata / i nawet gdyby chciały, / nie mogą się zdarzyć.* To dużo, jak na Szymborską, powiedzieć, że nie tylko dobro, ale i zło bywa iluzją, a więc niezrozumiałe dla nas *reguły świata* mogą też mieć przecież jakieś ukryte dobre dno. Daleko tu jeszcze do chrześcijańskiej nadziei zbawienia, a jednak miłość z wiersza „Pierwsza miłość”, ta zwykła ludzka miłość, choć *niepamiętana, nie śniąca się nawet, oswaja mnie ze śmiercią* – mówi poetka. W wierszu „Trochę o duszy” znów o krok bliżej do zbawiennej nadziei. Bo choć według poetki *duszę się miewa:*

*Wygląda na to,
że tak jak ona nam,
również i my
jesteśmy jej na coś potrzebni.*

(Przypomina się tu zakończenie filozoficznego poematu Zbigniewa Bieńkowskiego „Przypis do nicości”: *Niebywałe! Chociaż to tylko przypuszczenie i tryb warunkowy, ale czyżbym ją jakoś obchodził?*) To nie jest już iluzja zależności, ale rodzaj przeświadczenia o twórczym współobcowaniu, chociaż tyle wciąż u Szymborskiej „pretensji” o niedoskonałość tego współobcowania. Chodzi zresztą nie tylko o związki ducha z materią, ale też o możliwości porozumiewania się ludzi ze zjawiskami przyrody. W wierszu „Milczenie roślin” ciekawość poetki jest *bez wzajemności*, a w wierszu „Wczesna godzina” cud poranka już odbyty wobec *roli spóźnionego świadka*, jakim także jest sama poetka w chwili, gdy *zaranność mistrzowsko zmieniona w poranność.*

Szymborska coraz częściej godzi się na kolej rzeczy taką, jaka jest, więcej – nie rezygnując ze swego nieustępliwego zdziwienia – akceptuje, jak w wierszu „W zatrzęsieniu”, los, który *okazał się dla mnie / jak dotąd taskawy, gdyż* – kontynuuje poetka – *Mogła mi nie być dana / pamięć dobrych chwil. / Mogła mi być odjęta / skłonność do porównań.* Poetka uderza tu wręcz w ton dziękczynienia, w następnym wierszu „Chmury” idąc jeszcze dalej w twórczym zachwyceniu istnieniem. Inne dwa wiersze zostały tu też złączone niezdawkowym sensem – wiersz „Negatyw” nazywający życie *burzą przed ciszą* i wiersz

„Notatka” obejmujący swym początkiem i końcem istotę owej burzy:

*Życie – jedyny sposób,
żeby obrastać liśćmi,
łapać oddech na piasku,
wzlatywać na skrzydłach;
(...)
i bez ustanku czegoś ważnego
nie wiedzieć.*

„Niewiedza” nie jest tu wszakże brakiem wiedzy, lecz stanem gotowości do przyjmowania wciąż nowej, objawiającej się w procesie istnienia mądrości. Kluczowy do zrozumienia przesłania Szymborskiej z tomu „Chwila” wydaje mi się jednak wiersz „Trzy słowa najdziwniejsze”, wiersz kontemplujący *Przyszłość. Ciszę i Nic*. W tej triadzie najistotniejsze jest pojęcie trzecie potraktowane przez poetkę na podobieństwo mistyków: *Kiedy wymawiam słowo Nic, / stwarzam coś, co nie mieści się w żadnym niebycie*. Jest to więc *Nic* absolutne, ale też jak najbardziej rzeczywiste, ocierające się o Boskość, lub będące już wręcz Boskiej natury.

Po przeczytaniu tomu „Chwila” czujemy ulgę, jaką odczuła też z pewnością poetka, pisząc nowe wiersze: że nie musi już za wszelką cenę walczyć z Goliatem przypadku i że – jak owe chmury, które *Nie muszą być widziane, żeby płynąć* – nie musi koniecznie być doskonale ironiczna, żeby po prostu być. A skoro *wszystko (...) jest tylko strzępkiem zawieruchy*, trwajmy i my razem z poetką w tym krzepiącym bądź co bądź oczekiwaniu na wielką Resztę.

Adriana Szymańska

W MGLAWICY AUTORSKIEGO „ID”

Karol Maliszewski
Faramucha

Biblioteka „Studium”,
Kraków 2001, ss. 76

Karol Maliszewski jest wziętym krytykiem, bacznie śledzącym rynek młodej i najmłodszej literatury; wyrobił sobie w tej branży pozycję jednego z autorytetów – i ta krytyczność (manifestująca się nie tylko na kolumnach znanych pism kulturalnych i gazet, jak i w własnych tomach esejów, ale i w niezwykle liczbie periodyków lokalnych całej Polski) tak zrosła się z jego nazwiskiem, że zapomina się o oryginalnej twórczości Karola Maliszewskiego, który o tym, że jest poetą, udanie przekonywał w swoich pierwszych arkuszach i tomikach wydawanych poczynawszy już od późnych lat 70., a w latach 90. opublikował jedną z ważniejszych, moim zdaniem, pozycji swojego pokolenia: „Rocznik sześćdziesiąty grzebie w papierach”. Niestety, tomik ten, nawet szeroko czytany w swoim czasie, nie wywołał należytego rezonansu myślowego i efektu polemicznego wśród rówieśników autora, który przecież nie tylko we własnym imieniu rozliczał się z dotychczasową postawą ideowo-artystyczną, odchodził od swego wczesnego entuzjazmu estetycznego, od niejako panlirycznej formuły postrzegania świata; postanowił trzeźwo „pogrzebać w swoich papierach”, czyli dokonać wnikliwego i surowego

rachunku swego sumienia twórczego. Piszac gorzko i bez iluzji o dotychczasowym dorobku swego życia – który liczył się dlań najbardziej – wskazywał przecież też rówieśnikom zadufanym w swoją misję i pogrążonym w wielkoliterackich dysputach, że zostawiają po sobie ledwo *stos karteluszek zapisanych / serdecznym pismem (...)* bez znaków przestankowych (*bo nie chciało się przestać*) / *by dać sobą świadectwo nędzy pielgrzymstwa poniżenia*. Wchodzący w smugę cienia, praktyk i teoretyk muzy lirycznej orientował się, że nikt mu nie da odpowiedzi na wiele z rzucanych kiedyś pytań (tytuł jednego z tomów brzmiał „Młody poeta pyta o”) i że wybrany przezeń sposób – wysublimowanie artystyczny – zadawania tych pytań skazuje go na banicję z tzw. normalnego świata.

I zapewne w intencji szerszego publicznego podzielenia się swymi wątpliwościami, zawodami, aporiami, a także wyrażenia ich w sposób bardziej adekwatny, a mniej lirycznie wysublimowany, Maliszewski postanowił przenieść ich wątek na terytorium prozy, naturalnie prozy niekonwencjonalnej, a żywiołowo autentycznej, niekiedy do bólu szczerej, wyrwanej z bebeczków i przekraczającej w niektórych zapisach punkt „zero” społecznej komunikatywności w stronę niekontrolowanego albo mało kontrolowanego „wycieku” swojej, najogólniej mówiąc, jaźni wspartej fajerwerkami wyobraźni. Tę swoją hybrydę gatunkową nazwał Maliszewski, ubezpieczając się może przed ewentualnym zarzutem ekshibicjonizmu i pozerstwa literackiego, „Dziennikiem pozomym”; pierwszy zeszyt tego

„Dziennika” ukazał się przed pięcioma laty, obecnie wszedł jako jeden ze składników kompozycyjnych do najnowszej książeczki, zatytułowanej, dość lekceważąco dla jej podmiotu, integrującego w sobie wszystkie postacie i warianty osoby pn. Maliszewski, „Faramucha”. „Dziennik pozorny” w swojej inicjacyjnej fazie uwidaczniał spotęgowaną erupcję psychicznych dylematów, wewnętrznych konfliktów mocno uwarżliwionego, nader krytycznego wobec swojej „persony” pisarza, przedłużał i pogłębiał w formie dyskursyjnej wątki ideowo-etyczne-go programu ogłoszonego we wspomnianym już tomiku „Rocznik sześćdziesiąty grzebie w papierach”, w którym młody twórca, mierząc się z wyzwaniem nowej, nasiąkniętej zachodnimi trendami rzeczywistości, biadał, że *oddalające się marzenia i estetyczne doznania pozostawiają go na agorze wolnego rynku jako wyjałowionego, zagonionego kłębek nerwów z dobrze wyregulowanym mechanizmem*; ten „mechanizm” dotyczył praktycznej, rutynowo-zarobkowej strony życia, omotującej przedstawiciela marzycielskiego „rocznika sześćdziesiątego”: *Gdzie się podział ten świat widziany ostro, gdzie się podziła zwykła, szalona radość? (...) Życie trawi mnie, przerabia w swoich kiszkach...* Omawiając kiedyś tę pierwszą prozatorską rzecz Maliszewskiego, pisałem o jej formie „nieczysto lirycznej”, a przecież jakże widocznie graniczącej z liryką: wiele z pozbieranych tu swoistych epifanii bytowych ma walor poezji „niedonoszonej”: często są to jeszcze nie wiersze, ale już teksty wyposażone w intencję liryczną i przez nią prowokowane.

Rzecz w tym, że Maliszewskiego trzeba czytać, postrzegać i rozumieć w całym „kompleksie” jego pisarstwa i działalności twórczej bądź społecznej. Jego krytykę trzeba układać z wierszopisarstwem, a prozę z poezją i krytyką; „Faramucha”, której istotny segment stanowi dalszy ciąg „Dziennika pozornego”, wyrasta z głęboko, dociekliwie autokrytycznej w strategii pisarza, który równocześnie poddaje się swoim pasjom estetycznym, inklinacjom lirycznym, podszeptom podświadomości. Jesliby ktoś szukał interpretacyjnego czy psychoanalitycznego klucza do otwarcia duszy i laboratorium twórczego Maliszewskiego, niech czyta „Faramuchę” – jednak w swojej artystycznej jakości książkę niedoskonałą, nawet kaleką, wypełnioną w wielu miejscach okruciami niezbornych, niekontrolowanych notatek życia wewnętrznego i urywkowych recenzji życia publicznego. Pisanych często z myślą o sobie, osobistym rozrachunku, nie o czytelniku – choć niekiedy z myślą o nim kamuflowanych, podawanych w „opakowaniu” fabularnym. Pisanych z zastosowaniem szyfru prywatnej świadomości, w manierze joyce’owskiego monologu – co powoduje, że wiele jego elementów będzie w miarę czytelnym dla osób zorientowanych w kulisach życia literackiego (szczególnie młodych środowisk) ostatnich lat; takie np. fragmenty jednego z odcinków „Dziennika pozornego” w najnowszej edycji będą zrozumiałe tylko dla wytrawnych koneserów meandrow publicznego życia literackiego ostatniego dziesięciolecia: *Rosjanie wkraczają do Poznania i likwidują „Nowy Nurt” oraz gwałcą modelki, drąc na*

nich kreacje (...) Aligator kontroluje wszystko. W rzeczywistości – Alek Gacki (...) *Jako krytyk jestem bardziej wielką matką niż starym mędrcem. Młodych poetów doprowadza to do pasji. Szczególnie Artura Marię Fistaszka (...) Bolał list i kartonik od Ryszarda Częstochowskiego, starszego wizytatora w północnym okręgu, którego deklaracja przystąpienia do zbiorowego samobójstwa nadeszła zbyt późno. Miałem gadane do Łodzi, potem mi przeszło; powysiadano. Przelato się na papier. Patrzyłem, czy gdzieś Grzegorza nie wypatrzę. Strumyka... I tak dalej. Z tego akurat wybranego na chybił trafił passusu jako człowiek w miarę zorientowany wynoszę, że Maliszewski przejął się likwidacją poznańskiego pisma, z którym był związany, że doprowadził do pasji młodego liryka Fistaszka (?), był blisko decyzji samobójstwa (temat powtarzający się w książce), że miał wieczór autorski w Łodzi, licząc na spotkanie z innym autorem, Strumykiem, ale już na wiele pytań, np. skąd wziął się ten „starszy wizytator” albo co kontroluje „aligator” (?) Gacki, nie odpowiem. I nie zawsze wiem, czy w ogóle interesowałaby mnie taka odpowiedź. I nie chodzi tylko o te mgławicowe realne odniesienia szyfrów „Faramuchy”: nie wiem, czy generalnie nazbyt obcesowo autor nie zostawia czytelnika (bo chyba wydał swoją książkę nie tylko dla krytyków) w mgławicy swojego „id”?*

Mieczysław Orski

STANOWISKO OFICJALNE I MĄDROŚĆ OBIEGOWA

Jan Winiecki
*Polemiki w drodze
(do kapitalizmu)*

Wyd. C.H. Beck,
Warszawa 2001

Warto czytać teksty prof. Jana Winieckiego, należy on bowiem do najlepszych współczesnych polskich ekonomistów. W zbiorze jego krótkich artykułów poświęconych zmianom ustrojowym w naszym kraju w minionej dekadzie znajdujemy m.in. ocenę wpływu na poglądy i postawy ludzi, aktywnych w sprawach gospodarczych, katolickiej myśli społecznej. Obserwacje autora prowadzą się do trzech zagadnień.

Po pierwsze, Kościół w Polsce ma tworzyć iluzję logicznego wynikania z głoszonej przez siebie etyki społecznej konkretnego systemu ekonomicznego, który ma być alternatywą dla kapitalizmu. Taką odmienną drogę mają stanowić społeczna gospodarka rynkowa, zwłaszcza w wersji praktycznie zrealizowanej w Niemczech, lub ustroj solidarnościowo-rynkowy. W ustroju katolickie myślenie o sprawach systemowych zawęża się do kwestii redystrybucji dochodów.

Po drugie, te polskie tendencje są wzmacniane przez papieskie encykliki społeczne, a więc dokumenty wysokiej rangi o zasięgu powszechnym. Jan Winiecki wymienia konkretnie „*Populorum progressio*” z obecnymi w tej encyklice z 1967 r. tendencjami do central-

nego kierowania gospodarką, oraz „*Laborem exercens*” z 1981 r., w której występuje krytyka dominacji kapitału nad pracą.

Po trzecie, Kościół koncentruje uwagę społeczeństwa wokół zagadnień, które dla odtwarzającego się państwa są nieistotne. Odzyskanie niepodległości powinno zostać wykorzystane do urzeczywistnienia zadania priorytetowego, jakim jest budowanie kapitalizmu.

Z tymi konstatacjami trudno się zgodzić. Nie istnieje katolicki ustrój społeczny, w encyklice „*Sollicitudo rei socialis*” z 1987 r. Jan Paweł II stwierdza wprost: *Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś „trzecią drogą” między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona kategorię niezależną* (nr 41). Etyka społeczna jest traktowana przez Kościół jako, w pewnych granicach, zmienna w czasie, jak twierdzi M. Zięba OP w swej książce „*Niezwykły pontyfikat*” (Kraków 1997). Dlatego w latach 30. XX w. korporacjonizm mógł być przedstawiany jako katolicka trzecia droga, a w latach 60. mogły powstać tendencje niechętnie dominacji mechanizmu rynkowego. (Jesteśmy zdania, że korporacjonizm nie stanowił kompletnego projektu nowego ustroju, a jedynie pewien pomysł na przezwycięzenie konfliktu między kapitałem a pracą, jak pisałem w „*Poszukiwaniach trzeciej drogi w gospodarce i społeczeństwie*”, „*Przegląd Powszechny*” nr 9/2001). Lektura ważnej encykliki Jana Pawła II „*Centesimus annus*” prze-

konuje jednak, że w myśli społecznej Kościoła obecne są nie tylko postulaty redystrybucyjne, ale i oceny sposobów alokacji zasobów, w tym uznanie dla rynku. Trzeba podkreślić, że obecny papież dokonał w katolickiej etyce społecznej pewnych zmian: nigdy nie było w niej tyle akceptacji dla systemu rynkowego, co obecnie (zob. M. Novak, „Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła”, Poznań 1993).

Gdy chodzi o koncentrowanie przez Kościół uwagi społeczeństwa na sprawach moralnych, nie można tego uznać za utrudnianie rozwoju kapitalizmu, który bez etyki – jak wielokrotnie pisze o tym także Jan Winiecki – nie będzie dobrze funkcjonować. Trudno też oczekiwać rezygnacji z tych postulatów moralnych, które – chociaż są różnie akceptowane – Kościół uznaje za ważne i które nie muszą nieść ze sobą obciążenia dla życia gospodarczego.

Jestem zatem zdania, że jeden z najpoważniejszych polskich ekonomistów potraktował jako oficjalne poglądy katolickie opinie wielu polskich katolików, świeckich i duchownych, które sugestywnie głoszone, stają się szczególnie widoczne. Jest w nich i tęsknota za „trzecią drogą”, chociaż brakuje jej koncepcji, jest dążenie do maksymalnego transferu dochodów, wiara w dobroczynną rozbudowę gospodarczych funkcji państwa, traktowanie własności prywatnej jako niemal złodziejskiej, negacja inwestycji zagranicznych i rozwiniętego handlu ze światem, widoczna jest też zawieść z powodu cudzych osiągnięć

i brak szacunku dla ciężkiej wydajnej pracy. Znajdujemy w tych opiniach uznanie liberalizmu za wroga publicznego numer jeden, co wyraźnie kontrastuje z tym, co można przeczytać w źródłach oficjalnych. To natomiast, co rzeczywiście może różnić część liberałów i zwolenników katolickiej etyki społecznej: akceptacja własności prywatnej i zasady powszechnego przeznaczenia dóbr, okazuje się problemem całkowicie niezrozumiałym.

Oczywiście, nie jest trudno zrozumieć, skąd biorą się takie opinie. Przemiany gospodarcze w Polsce są trudne, z ich powodu niektórzy stracili bezwzględnie, inni relatywnie, wielu ludzi zyskało, ale – jak trafnie zauważa Jan Winiecki – za cenę dużego wysiłku, który w starym ustroju był mało potrzebny. Niezadowolenie może rodzić uwłaszczenie nomenklatury, a także to, że wiele dawnych miejsc pracy, niezależnie od osobistej postawy pracownika, w nowych warunkach straciło uzasadnienie ekonomiczne. Prawdopodobnie sukces przebudowy gospodarczej będzie osłabiać takie tendencje, chociaż niezadowoleni znajdą się w każdym czasie. Uproszczeniem jest traktowanie takich ocen jako miarodajnych dla instytucji, do której należą.

Leszek Jerzy Jasiński

MYŚLENIE-FILOZOFOWANIE

Jacek Filek
Filozofia jako etyka.
Eseje
filozoficzno-etyczne

Wyd. Znak, Kraków 2001,
 ss. 351

W swojej ostatniej książce Jacek Filek proponuje etykę jako szeroką dyscyplinę filozoficzną, która podejmuje namysł nad człowiekiem i światem. Zanim jednak dokładnie usytuujemy na filozoficzno-etycznej matrycy myślenie Jacka Filka, najpierw najkrócej, jak to tylko możliwe, przypomnijmy, czym jest etyka.

Etyka to nauka badająca działanie człowieka w aspekcie dobra i zła (od *etos* – obyczaje, normy postępowania, składające się na styl życia określonej grupy ludzkiej). Presokratycy zasadniczo nie zajmowali się etyką. Pytania etyczne w obręb filozofowania wprowadzili sofisci. Jako pierwsi zaczęli badać normy kierujące ludzkim postępowaniem i zastanawiać się nad ich pochodzeniem i znaczeniem. Do usamodzielnienia się etyki przyczynili się Sokrates, Platon, Arystoteles, epikurejczycy i stoicy. Aż do ostatnich stuleci przez etykę rozumiano przede wszystkim etykę normatywną, na którą składały się: teoria dobra, cnót, powinności moralnych. Etyka szukała odpowiedzi na pytanie o dobre życie. Współcześnie uprawia się głównie historię etyki, etykę opisową i metaetykę. Poza tym etycy koncentrują się dzisiaj raczej

na wybranych konkretnych, praktycznych kwestiach (etyka stosowana). Wyodrębnić tu można kilka takich specjalności: bioetyka, która zajmuje się moralnymi problemami w naukach biologicznych i w sferze ochrony zdrowia; etyka ekologiczna, która upomina się o prawa zwierząt i wskazuje na godność całej przyrody, a nie tylko człowieka; etyka biznesu, która dostrzega nadużycia wśród pracodawców i wskazuje na potrzebę wyrobienia większej moralnej wrażliwości wśród urzędników.

Jacek Filek nie jest zwolennikiem współczesnej etyki. Jego myślenie wpisuje się raczej w starą, dobrą tradycję etyczną, a nawet ją – w pewnym sensie – radykalizuje. Polega to na tym, że etyka nie istnieje już obok np. metafizyki i epistemologii jako dyscyplina równoważna i równouprawniona, ale jako uprzywilejowana. Pełni u niego funkcję filozofii pierwszej: etyka jako filozofia. *Etyka jest filozoficznym olbrzymem, a nie karłem, jest samą filozofią, jest kulminacją filozofii, nie jej bękartem, który szwenda się po jej obrzeżach* – stwierdza nieco żartobliwie, acz dobitnie autor.

Podstawowym i najważniejszym pytaniem tak pojętej filozofii-etyki jest pytanie: Jak żyć? Pytanie to ma wiele założeń. Najpierw implikuje to, że w ogóle warto żyć. Poza tym – wszak jest to pytanie – że pytający nie wie, jak żyć. Nie ucieka jednak przed tym problemem, chce wiedzieć. Uważa go za ważny i sensowny. Ma nadzieję znaleźć odpowiedź. W związku z nią Jacek Filek przedstawia trzy bardzo ważne sprawy: że odpowiedź nie może mieć charakteru tylko słownego – odpowiedzią jest tutaj sposób bycia; odpowiadającym może być tylko sam pytający;

jak długo podmiot pytający żyje, jego odpowiedź nie może mieć charakteru ostatecznego.

Spośród esejów z pierwszej części książki na szczególną uwagę, moim zdaniem, zasługuje tekst o cierpieniu – „Filozofowanie pośród cierpienia”. O tym, że cierpienie jest nieodłącznym składnikiem naszego życia, nie trzeba pisać, wiemy to wszyscy. Jak sobie radzić z różnymi odmianami cierpienia – oto jest pytanie. Całkiem sporo na ten temat napisano. Wskazywano na różne źródła cierpienia, rozpatrywano różne jego sensy. Jednak rzadko podkreślano jego funkcję epistemiczną. Na tę funkcję autor kieruje naszą uwagę – nie jest w tym jednak, oczywiście odkrywczy, ale wszystko to ładnie systematyzuje. Wystarczy wspomnieć Nietzschego: *Tylko to, co nie przestaje boleć, zostaje w pamięci*. O doniosłej roli cierpienia dla samoświadomości człowieka pisał Unamuno: *Człowiek zwraca się ku sobie, sobą staje się w bólu*. Anna Kamińska zaś w swoim „Notatniku” odnotowała: *Tyle wiemy, ile wycierpieliśmy; należy bać się tego, kto nie cierpiat*. I jeszcze świadectwo Ciorana: *Poznanie uzyskujemy na drodze cierpienia, nie lektury*.

Szczególnym rodzajem myślenia i poznawania jest filozofowanie. Dlatego pytanie o epistemiczną rolę cierpienia konkretyzuje się w pytaniu o relacje cierpienia do filozofii. Autor stwierdza, że cierpienie jest źródłem filozofowania. Doświadczenie cierpienia jest starsze niż ukonstytuowanie się rozumu. Kiedy cierpimy, zaczynamy pytać „dlaczego?”, zaczynamy szukać wyzwolenia. Ból uczy człowieka pamiętać, jest źródłem pytania, myślenia,

poznania. Następnie autor stawia tezę, iż filozofowanie jest źródłem cierpienia. Poznać, uświadomić sobie, wiedzieć – wszystko to nie są sprawy niewinne. Jakże często prawda jest ciężarem, jest bolesna. Filozofowanie jest źródłem cierpienia zarówno dla filozofującego, jak i dla całej wspólnoty ludzkiej. Autor rozważa w tym kontekście dwa szczególne sposoby filozofowania: filozofowanie sytuujące się ponad cierpieniem jako problemem czysto teoretycznym i filozofowanie podlegające cierpieniu jako wyzwaniu dla rozumu praktycznego: jak radzić sobie z cierpieniem?

Dramat odpowiedzialności w myśleniu Fryderyka Nietzschego, to kolejny esej, który mnie żywo poruszył – wszystkim bardzo polecam!

Książka nie stanowi bowiem zwartej całości, nie skupia się wokół jednej idei. Składa się z wielu wcześniej publikowanych esejów. Niektóre z nich powstały już w 1989 r. Część napisana została specjalnie do tego zbioru. Teksty więc, siłą rzeczy, są nierówne. Poza tym sporo jest uwag odautorskich. Filek nie ukrywa np. swoich sympatii i antypatii – do tych ostatnich należy filozofia analityczna. Można, oczywiście, stawiać autorowi różne zarzuty, czepiać się szczegółów, można wykazywać drobne nieścisłości. Tylko po co? Zwłaszcza gdy autor mówi o tak ważnych sprawach, jak problem sensu życia, właściwego wychowania, dobrego i szlachetnego bycia wśród innych i dla innych. I kiedy mówi tak sugestywnie...

Andrzej Dąbrowski

Z CZERWONĄ LATARNIA

*Postawy
społeczno-religijne
mieszkańców
archidiecezji łódzkiej
(pr. zbior.)*

**Archidiecezjalne
Wydawnictwo Łódzkie,
Łódź 2002, ss. 280**

Na zlecenie ordynariusza archidiecezji łódzkiej abp. Władysława Ziółka socjolog z Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC wzięli pod lupę mieszkańców archidiecezji łódzkiej. Przeanalizowali m.in. stopień ich wiary, stan wiedzy religijnej, uczestnictwo w życiu sakramentalnym, więź z parafią, stosunek do duchownych, znajomość hierarchów, korzystanie z niektórych mediów. Wyniki pięcioletnich badań opublikowali w Archidiecezjalnym Wydawnictwie Łódzkim, a ich wymowa jest alarmująca. Sam abp Władysław Ziółek przyznał publicznie, że *łódzianie nie sprawdzają się najlepiej*.

Wymowa danych jest jednoznaczna. Co prawda, prawie wszyscy uważają się za wierzących chrześcijan, ale w zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa nie wierzy aż jeden na pięciu badanych. Jeszcze mniej osób oczekuje po śmierci zbawienia lub potępienia, a w istnienie piekła wierzy tylko nieco ponad połowa respondentów. Większość z nich określa siebie jako wierzących, ale

praktykujących niesystematycznie. Dlatego na niedzielną mszę św. przychodzi niespełna jedna trzecia ankietowanych mieszkańców archidiecezji. Pozostali zaliczają się do katolików świątecznych. Co prawda odnotowano fakt wzrostu liczby przyjmujących komunię św. podczas niedzielnej mszy św., to jednak tylko połowa z łódzian korzysta z sakramentu Eucharystii zaledwie raz w roku, zaś co tydzień zaledwie jeden na siedmiu.

Analizując religijność mieszkańców archidiecezji, zadano im pytanie o stosunek do Dekalogu. Okazało się, że najbardziej wiążące są dla nich tzw. przykazania moralne, a najmniej wiążące trzy pierwsze, tzw. religijne. Młodzieli niemal w całości przyjmując za wiążące wszystkie przykazania. Jednak gdy przychodzi do określenia swej akceptacji wobec wybranych norm moralnych, okazuje się, jak daleka jest ona od Dekalogu. Co trzeci młody łódzianin bowiem dopuszcza seks bez ograniczeń i możliwość rozwodów, co drugi trwałe życie z jednym partnerem bez żadnego ślubu, trzech na czterech współżycie seksualne przed ślubem i stosowanie środków antykoncepcyjnych. Zaledwie jedna trzecia młodzieży z archidiecezji łódzkiej uważa za niedopuszczalne przerywanie ciąży, zaś jedna piąta jest przeciw eutanazji.

Stan wiedzy religijnej jest na poziomie niewystarczającym. Co piąty łódzianin nie umie wymienić czterech Ewangelistów, średnia jest znajomość siedmiu sakramentów. Niemalże wszyscy umieją wymienić imię obecnego papieża, ale 2% mieszkańców archidiecezji nie może tego uczynić. Znacznie mniej zna prymasa Józefa Glempa, abp.

W. Ziółka nie zna aż jedna trzecia respondentów, a ponad połowa nie jest w stanie wymienić nazwiska swojego proboszcza. Trzy czwarte wiernych nie czyta książek religijnych, nieliczni czytają prasę, słuchalność radia natomiast jest nieco lepsza. Najczęściej wymieniany jest 1. program Polskiego Radia, Radia Maryja słucha nieco ponad 17% mieszkańców archidiecezji, ale spadek zainteresowania tą rozgłośnią koresponduje ze wzrostem wykształcenia radiosłuchaczy. Aż 38% diecezjan deklaruujących głęboką wiarę przyznaje, iż nigdy nie słucha radia toruńskiego. Najwierniejszymi słuchaczami tej rozgłośni są mieszkańcy wsi o wykształceniu podstawowym, choć i tak połowa mieszkańców wsi archidiecezji łódzkiej w ogóle jej nie słucha.

Łuźna jest także więź łódzian z parafią. Nie znając proboszcza, niezbyt aktywnie uczestniczą oni w życiu lokalnej wspólnoty parafialnej. Najczęściej manifestowaną formą przynależności do wspólnoty są datki na tacę, ofiary na remonty i inne tego typu przedsięwzięcia. Ale gorzej jest, gdy oczekiwane jest głębsze zaangażowanie, choćby osobisty udział w pracach remontowych. Zaledwie 2% ankietowanych stwierdziło, że należy do wspólnot i stowarzyszeń religijnych działających na terenie parafii. Nie można się temu dziwić, jeśli się weźmie pod uwagę fakt, iż większość z nich ma proveniencję z XVIII i XIX w. Ale gdy padło pytanie o Akcję Katolicką, to żaden z respondentów nie wykazał przynależności do niej. Może dlatego, że ponad trzy czwarte respondentów w ogóle nie wie, że taka organizacja istnieje.

Jednym z ważniejszych parametrów pozwalających na ocenę więzi z parafią jest stosunek wiernych do duchownych. Kontakty łódzian z księżmi są okazjonalne i mają najczęściej charakter urzędowy. Dlatego rzadcy parafii traktowani są jak urzędnicy, nie zaś jak duszpasterze. Zresztą ocena ich postaw także jest charakterystyczna. Oto bowiem, najbardziej cenione cechy księży to: otwartość, szczerość i pobożność. Natomiast badanym najbardziej nie podoba się materializm duchownych, ich zaangażowanie w kwestie polityczne, brak szacunku dla ludzi i hipokryzja.

Wskaźniki religijności łódzian są najniższe w Polsce i powinny wywołać natychmiastową reakcję osób odpowiedzialnych za ten stan rzeczy. Autorzy na marginesie swych badań starali się podać tego przyczyny. Wymieniano specyfikę historyczną (industrialny rozwój okręgu łódzkiego w XIX w.), społeczną (multinarodowość, religijność i kulturowość mieszkającej tu w przeszłości ludności, a we współczesności wszelkie patologie społeczne), ekonomiczną (wyzysk ekonomiczny, niskie płace, praca kobiet) oraz polityczną (komunistyczny mit „czerwonej Łodzi”). To wszystko prawda. Ale trzeba pamiętać, że formy i zakres apostołskiego oddziaływania miejscowego duchowieństwa pozostawiają wiele do życzenia.

W ostatnich latach na różnych płaszczyznach i w różnych okolicznościach zwracano uwagę miejscowej hierarchii na dostrzegalne braki w tej dziedzinie. Może za słabe były to głosy. Dziś sam ordynariusz wyraźnie stwierdził: *Znam Łódź, ale nie wiem o niej wszystkiego*. Bada-

nia Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC dostarczyły odpowiedniego materiału. Trzeba działać, bo zaległości są spore, a możliwości i pole działania duże. Sama wiedza o rzeczywistym stanie religijności mieszkańców archidiecezji łódzkiej nie wystarczy, trzeba teraz dokonać pastoralnej analizy sytuacji, w miarę szybko wypracować nowe metody oddziaływania duszpasterskiego i natychmiast przystąpić do żmudnej pracy. Jej efekty nie będą widoczne natychmiast. O tym też trzeba pamiętać. Na pewno czeka nas długa i ciężka droga. Miejmy nadzieję, że w przyszłym pokoleniu będzie można dostrzec jej pozytywne rezultaty.

Marek Budziarek

WIEDZA RADOSNA

Wacław Hryniewicz OMI *Chrześcijaństwo nadziei*

Znak, Kraków 2002, ss. 428

Zapewne Fryderyk Nietzsche byłby zaskoczony lekturą rozważań katolickiego księdza poświęconych jego (tj. Nietzschego) zmaganiom z chrześcijaństwem. Ale być może przyznałby mu (tj. Hryniewiczowi) rację. Oto, co o autorze „*Ecce homo*” pisze ks. prof. Wacław Hryniewicz: *Nietzsche miał wyostrzone poczucie tragicznej sytuacji człowieka i zagadkowości ludzkiego istnienia. Mimo to sam bronił i ostrzegał innych przed „duchem ciężkości”, melancholii i przygnębienia. Podkreślał, że trzeba zaakcepto-*

wać siebie, a nawet uczyć się miłować samego siebie „miłością zbawienną i zdrową”. W życiu chrześcijanina brakowało mu „lepszego pieśni”. Wyraził to w przejmującym, często przytaczanym zdaniu: „Lepsze pieśni musieliby śpiewać, abym uwierzył w ich Zbawiciela; na bardziej zbawionych musieliby mi wyglądać jego uczniowie! (»Tako rzekł Zaratustra«, s. 118)» (s. 202). Sama krytyka, jakiej Nietzsche poddaje chrześcijaństwo, zdaniem Hryniewicza jest po części uzasadniona: Krytyka Nietzschego dotyczy przede wszystkim niedomagań historycznego chrześcijaństwa. Sam Jezus był dla niego symbolem Królestwa dobroci i serca. Sam filozof uważał, że został wykluczony z tego Królestwa. Być może dlatego właśnie jego obraz człowieka jest pełen sprzeczności, a jego postawa wobec chrześcijaństwa tak zróżnicowana (s. 202).

Taka jest „wiedza radosna” lubelskiego ekumenisty. Potrafi wszędzie dostrzec ślady nadziei i dobrej woli. Nawet ateistom wybacza, bo w ich trudnościach z wiarą dostrzega współwinę samego chrześcijaństwa: *Chrześcijanie również ponoszą winę za to, że ateizm stał się zjawiskiem tak szeroko rozpowszechnionym w XX wieku (s. 31). A ich trwanie w niewierze, to również „zasługa chrześcijan”: Spoglądając na chrześcijańskie spory, człowiek niewierzący może chyba odczuwać jedynie zdziwienie lub wręcz politowanie. Chrześcijaństwo stało się niewiarygodne w dużej mierze wskutek swoich wygórowanych pretensji do posiadania „pełni prawdy” (s. 44).*

Dziwne jest to „Chrześcijaństwo nadziei” ks. Hryniewicza. Dziwne, bo burzące wszelkie stereotypy myślenia o teologii jako wiedzy

zamkniętej, hermetycznej i zazdroś- nie strzegącej dostępu niewtajemni- czonym. Owszem, teologia uprawia- na przez autora „Hermeneutyki w dialogu” z zaciekawieniem spog- ląda ku nowym herezjom, ot choćby takim, jakie głosił Andriej Tarkow- ski: *Padło nieoczekiwane słowo „nowa herezja”*. Tarkowski przeciw- stawia je innemu pojęciu – „wszyst- kim ideologicznym instytucjom”. Czyżby tylko taka „herezja” miała siłę przeciwstawienia się złowrogim ideologiom tego świata? Ale dlaczego właśnie herezja? Bezpodstawną rzeczą byłoby dopatrywać się w tym słowie takiego sensu, jakie nadawa- no mu w ciągu stuleci w dziejach chrześcijaństwa. Chodzi raczej o he- rezję rozumianą jako wyraz odważ- nego przeciwstawiania się panujące- mu materializmowi, cynizmowi i de- zintegracji duchowej w imię wspom- nianego wcześniej „nowego ideału moralnego”, noszącego znamiona genialności. Taki ideał wydaje się wręcz herezją tym, którzy idą z prądem bezmyślności ku zagładzie. „Nowa herezja” sama w sobie jest zarzewiem wielkiego protestu. Kto się na nią odważy i zdoła zatrzymać postępy „straszliwej choroby – utraty duchowości”, ten zasłuży na miano geniusza i wybawiciela (s. 88-89). Przydługi ten przywołany cytat, ale konieczny, by uchwycić rozumowanie Hryniewicza, który potrafi wyłowić z obrazoburczych pozornie poglądów prawdziwe jądro zatroskania o przyszłość ludzkości.

Jakże ciekawie potrafi też pisać o innych wyznaniach chrześcijań- skich, w odmiennościach widzieć nie tyle sprzeniewierzenie się praw- dzie, ile raczej szansę wzbogacenia własnej wiary, własnego obrazu Boga. Znowu nie mogę się po-

wstrzymać (licząc na zrozumienie redakcji) od dłuższego wywodu poświęconego tak mało znanym przecież kwakrom, gdyż opis ich duchowości pozwolił Hryniewiczowi na zupełnie nowe, przeniknięte głę- bokim ekumenizmem, przedstawie- nie reformacji: *Reformacja przyczy- niła się do powstania dużej liczby ruchów i ugrupowań religijnych, w których w większym lub mniej- szym stopniu przejawia się głębokie przeświadczenie o wewnętrznej inspiracji i oświeceniu przez Ducha Świętego*. Jednym z najbardziej charakterystycznych przykładów jest pod tym względem Religijne Stowa- rzyszenie Przyjaciół (*Society of Friends*), zwanych kwakrami (*Quakers*). Głoszą oni naukę o „we- wnętrznym świetle” (*Inner Light*), którego może bezpośrednio doświad- czyć każdy człowiek. Założyciel Sto- warzyszenia Przyjaciół, G. Fox (1624–1691), odrzucił sakramenty, posługiwanie kościelne, wszelką formę autorytetu i kultu zewnętrze- go. Jediną regułą życia jest Duch Święty, objawiający się przez we- wnętrzne światło. Światło to daje poczucie Boga oraz doświadczenie bezpośredniego działania Chrystusa w sercu wierzących. Co więcej, wyzwala ono od grzechu, jednoczy z Chrystusem i uzdalnia do czynie- nia dobra. Jedynym prawdziwym chrztem jest chrzest duchowy. Trze- ba słuchać Boga w milczeniu i jed- noczyć się z Nim w komunii ducho- wej. Bóg mówi przez wszystko i przez wszystkich. Każdy człowiek jest rzeczywistością świętą, gdyż może nawiązać osobisty, bezpośredni i niezależny związek z Bogiem. Kwakrzy przeciwstawiają się wszel- kiej przemocy, niosą pomoc i bronią praw każdego człowieka. Dlatego

przyznano im w 1947 roku pokojową Nagrodę Nobla (s. 261).

Uwagi poświęcone angielskiej mistyce z Norwich i jej słynnemu powiedzeniu: *All shall be well*, czy amerykańskiemu trapiście Thomasowi Mertonowi uzmysławiają, jak wiele może skorzystać teolog (jak zresztą każdy) z lektury pism mistyków: *U kresu pielgrzymowania wszystko będzie znowu czyste i pełne blasku. Nic dziwnego, że Merton nawiązuje do znanych słów XIV-wiecznej mistyczki angielskiej Juliany z Norwich: „Sin must needs be. But all shall be well” (Grzech jest nieuchronny. Ale wszystko będzie dobrze). Taki jest Boski „sekrety”, który poznamy dopiero u kresów dziejów ludzkości* (s. 295).

Na kartach „Chrześcijaństwa nadziei”, wielokrotnie pojawia się temat drogi ks. Hryniewiczowi – ekumenizm. W jego ujęciu przestaje on być jedną z wielu dyscyplin teologicznych (nader wąską, jeśli przyjrzeć się programom wydziałów teologicznych), staje się natomiast wszechogarniającą terapeutyczną duchowością: *W dziedzinie duchowości chyba najbardziej wyraźnie dostrzec można, że ekumenizm może być procesem leczniczym, terapeutyczną szansą na odnalezienie pełniejszej tożsamości chrześcijańskiej. Dotyczy to całego człowieka wraz z jego umysłem, uczuciami, lękami i oczekiwaniami. O ile ongiś duchowość miała charakter wyraźnie wyznaniowy i zamknięty, dzięki ekumenii staje się coraz bardziej duchowością interkonfesyjną, a nawet interreligijną. Cechuje ją postawa poszukiwania, otwartość oraz poczucie wzajemnej solidarności i zależności. Dodaje też, znaczące dopowiedzenie: Rzecz jasna, otwartość niesie ze sobą ryzyko*

pewnego synkretyzmu. Lekarstwem na tego rodzaju niebezpieczeństwo jest głębokie przekonanie, że mój Kościół jest z daru Boskiej Opatrzności tym miejscem, w którym ma urzeczywistniać się moje życie religijne i duchowe (s. 318).

Ważne miejsce w refleksji teologicznej zajmuje, szczególnie żywo dyskutowany po ukazaniu się w sierpniu 2000 r. deklaracji „Dominus Iesus”, dialog międzyreligijny. Również i w tej dziedzinie lubelski ekumenista wypowiada się zdecydowanie za poszanowaniem innych tradycji religijnych, które w niczym nie umniejszają niepowtarzalności i powszechności dzieła zbawczego w Jezusie Chrystusie: *Wyznawcy innych religii zbawiają się za pośrednictwem tradycji religijnych, które wyznają. Zbawcza moc ich własnych dróg nie stanowi konkurencji dla zbawczej mocy Chrystusa. Różne religie prowadzą do tego samego Boga. Choć drogi się różnią, cel ostateczny jest wspólny dla wszystkich. Jest nim zjednoczenie z Bogiem takim, jaki objawił się w Jezusie Chrystusie* (s. 327).

Omawiana książka ks. prof. Wacława Hryniewiczza ma znamienity podtytuł: „Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej”. Uważa lektura pozwala zarówno o przyszłości, jak i o duchowości chrześcijańskiej myśleć z nadzieją i radością. Zresztą nie tylko myśleć, zarówno jedna i druga są już naszym udziałem, ma w tym również udział długi pontyfikat słowiańskiego papieża Jana Pawła II, który zarówno słowami, jak i gestami uświadamia, że dzisiejszy katolicyzm jest właśnie taki, o jakim od lat pisze lubelski ekumenista.

Stanisław Obirek SJ

Z życia Kościoła

Kościół XXI w. patrzy na hipostazę ducha epoki

Relacje między Kościołem a państwem, prowadzącym działalność polityczną par excellence, zawsze cechowały się dużą złożonością. Począwszy od czasów rzymskich, epoki heroicznej zakończonej uprąmocnieniem chrześcijaństwa, przez stulecia dominacji w sferze polityki i kultury, początki erozji wpływu w dobie Oświecenia, walki o duszę przez cały wiek XIX, aż po wiek XX, w którym Kościół dokonał redefinicji formy swojej obecności w świecie. Rola, którą pełni Kościół w obecnym stuleciu, wymaga od niego większej wiary i refleksji nad swoją tożsamością. Chodzi, bowiem o obecność w ramach społeczeństw zsekularyzowanych, które inaczej niż w wiekach poprzednich, mają już długą i ugruntowaną tradycję rozdziału między Kościołem a państwem, oraz wypracowane reguły funkcjonowania poza sferą religii sensu stricto. Najwyższa władza, która przejawia się w codzienności i której obecność czasami dotkliwie odczuwamy, jest władzą państwową, natomiast ta, którą rozporządza Kościół, jest dziś, może bardziej niż kiedykolwiek transcendentna wobec porządku społeczno-politycznego. W zasadzie postawa zazdrosnego strzeżenia swojej autonomii, przyjmowana zarówno przez państwo, jak i Kościół, należy już do przeszłości.

Sowa Minerwy

Perspektywa, w której refleksji przypisuje się wartość bezwzględną, była i jest szczególnie popularna w kręgach akademickich. W swej skrajnej postaci prowadzi do solipsyzmu czystej spekulacji, mającej w sposób najdoskonalszy oddawać istotę i pułap ducha nie tylko ludzkiego, ale i ducha świata, wszechobecnego Weltgeist. Po drugiej stronie odnajdujemy inne, bardziej złożone stanowisko, wiążące walor spekulacji z dziejowym hic et nunc. Innymi słowy, znaczenie teorii jest funkcją efektu określonych działań, inspirowanych ową nadbudową. Postawmy pytanie, czy refleksja prowadzona w łonie polskiego Kościoła jest należycie związana z obecnymi wydarzeniami w kraju, Europie i na świecie? Czy formułowane postulaty i programy osadzają się raczej na fundamencie przeszłości, czy w sposób wolny czerpię się ze skarbcza Tradycji, tworząc rzeczy na tyle nowe, że nie

tylko zasługują na miano aktualnych, ale i na wskroś przekraczają obecne matryce myślenia? Wydaje się, że drogą, umożliwiającą jakże dziś potrzebne mentalne i praktyczne (bo w działaniu) wyprzedzenie obecnie stosowanych (starzejących się i na nowo aktualizowanych) wzorców rozumienia i funkcjonowania społeczeństw demokratycznych, jest twórcze odwoływanie do źródeł uniwersalnych i ponadczasowych – do Biblii i priorytetu osoby ludzkiej. Biblia, a szczególnie Ewangelia, oraz stosunkowo niedawno wyartykułowane hasło, że człowiek jest drogą Kościoła, są bezcennymi drogowskazami, dzięki którym, należy w to wierzyć, możliwe jest uniknięcie meandrów i mielizn myślenia, oraz działania w kategoriach partykularnych, instrumentalnych i nieprzyzwoicie kazuistycznych. Sowa Minerwy wylatuje dopiero po zmierzchu, ale gołębnica szybuje w świetle słońca, może więc antycypacja epoki jest uzasadniona i możliwa...

Wobec postaci tego świata

Już dawno, a przynajmniej od pierwszych lat po 1989 r., problematyka społeczna nie zajmowała tak istotnego miejsca w debacie publicznej toczonej na różnych frontach. Jak wówczas tak i dziś problemem naczelnym jest kształt życia Polaków we wciąż „nowej” ojczyźnie: wtedy po komunizmie, teraz w strukturach jednoczącego się kontynentu. Sytuacja nabrzmiewa wraz z coraz krótszą perspektywą akcesji Polski w struktury UE. Krystalizują się nadzieje i obawy, w miarę jak Unia odstawia kulisy procedur akcesyjnych. Z Brukseli regularnie napływają wieści o wynikach kolejnych klasówek pisanych przez Polaków. Zależnie od przedmiotu otrzymujemy dosyć zróżnicowane cenzurki. Procesowi temu towarzyszy wciąż wysokie bezrobocie i niestabilność sfery rządowej. Pośród grona głównych animatorów sceny społecznej specyficzne miejsce odnajduje Kościół, nieustannie wzywany do odczytywania znaków czasu i przeprowadzania wykładni niezmiennej w swej bazie Ewangelii w świetle ewoluującego „tu i teraz”. Próbując sprowadzić wszystkie problemy do nadrzędnego, wspólnego mianownika, możemy nazwać je postawą Kościoła wobec liberalizmu. Chodzi tu o liberalizm rozumiany szeroko jako dominująca w świecie zachodnim mentalność, postawa życiowa przyjmowana przez współczesnego obywatela państw demokratycznych. Konsekwencje wyboru pluralizmu światopoglądowego, wolnego rynku i praw człowieka można obserwować na wielu płaszczyznach ludzkiej aktywności: duchowej i materialnej, społecznej i indywidualnej, w sferach zarówno osobistej, jak i zawodowej. Nie należy pomijać innych zjawisk, mniej lub bardziej luźno związanych z duchem liberalnym, takich jak np. rosnący w siłę etnonacjonalizm, rasizm, cał-

kiem dziś zmarginalizowany komunizm czy odwołujące się do różnorodnych prądów ruchu antyglobalistyczne. Przy całym ich znaczeniu i mniej lub bardziej akcentowanej obecności, fenomen, który możemy nazwać postawą liberalną, jest zjawiskiem obecnie dominującym na wystarczająco licznych płaszczyznach, których mnogość pozwala na przypisanie mu cechy uniwersalności.

Unia częścią całości

W tej perspektywie UE pozostaje ważnym, niemniej jednak tylko jednym z elementów jawiących się na horyzoncie zagrożeń i nadziei człowieka współczesnego. Kościół, który bierze człowieka za miarę swej misji, winien ogarniać wzrokiem eklezjalnej troski całość owego horyzontu. Istotną cechą wyróżniającą holistyczną postawę Kościoła, jest dialektyczne napięcie między uwagą skupioną na całości wspólnoty ludzkiej a konkretnym człowieku, bezcennym w oczach Boga. Schematycznie rzecz ujmując, z owej pozornej sprzeczności wyłania się synteza. Bywa nią jakiś z redukcjonizmów („-izm”), np.: socjologizm, racjonalizm, fideizm czy wreszcie zwykłe politykierstwo. Bywa też nią osoba Jezusa Chrystusa, wcielony Bóg, który oddał życie za człowieka nie tyle rozumianego jako gatunek, przedmiot lub podmiot działania, ile jako KAŻDY z nas, obdarzony miłością realną i twardą jak drzewo krzyża. Jest to punkt wyjścia i zarazem punkt dojścia misji Kościoła, misji realizowanej na ziemi, odnajdującej swe wypełnienie w transcendencji doczesności.

Wewnątrzsterowność Kościoła?

Jaka jest dzisiaj postawa Kościoła wobec postawy wolnościowej – statystycznej średniej dla obywatela Unii? Czy więcej jest w niej lęku, czy otwartego wyjścia naprzeciw wolnemu rynkowi idei i światopoglądów? Z pewnością trudno mówić o stałym nastawieniu kościelnego wnętrza – „lud w świątyni”, wobec wydarzeń na zewnątrz – „kruchta i płac”. Wydaje się, iż przed reformacją Kościół był bardziej otwarty i tolerancyjny niż po Soborze Trydenckim. Gwałtowne wystąpienie protestanckich liderów, co ciekawe, wcale nie przeprowadzone w duchu wolności, lecz raczej w imię radykalizmu, a nawet swoistego biblijnego obskurantyzmu, spowodowało analogiczną reakcję Rzymu i zainicjowanie kontrreformacji, idącej z przeciwnego kierunku, choć realizowanej w podobnej logice. Kolejny wstrząs, którym była rewolucja francuska, wymusił reakcję obronną Kościoła, przejawiającą się w posunięciu do skrajności konserwatyzmu i głębokiej nieufności do prób wewnętrznych reform. Symbolicznym wyrazem takiej postawy

pozostaje wydany w 1864 r. „Syllabus”, wyliczenie błędów świeckiej części świata, w żaden sposób nieprzystające do poziomu świadomości społeczeństw XIX w. Te dwa przykłady ilustrują zasadniczo typowe zachowanie każdego organizmu wobec pojawiającego się niebezpieczeństwa: reakcję obronną zamknięcia. Przykładem innego typu reakcji jest II Sobór Watykański z jego pozytywną metodą położenia akcentu nie na zachowanie – konserwację, lecz na *aggiornamento*. Obecne w oświadczeniach Ojców Soborowych, skądinąd słuszne, potępienie totalitaryzmów, w sensie metodologicznym, pozostaje na marginesie olbrzymiego przedsięwzięcia odnowy i pełnego wiary otwarcia na współczesny świat w jego nieprzezwyciężalnej ludzkimi siłami złożoności.

Złożoność i jedność

Soborowe wejście w dialog ze światem współczesnym odbyło się pod szyldem przymierza z liberalizmem, jako politycznym sojusznikiem Kościoła w walce z totalitaryzmami, a szerzej w jego działalności na rzecz praw człowieka. Jest to współpraca *tantum quantum*, w której Kościół oddaje prądom liberalnym ich słuszne miejsce w kształtowaniu ducha naszych czasów i docenia ich wkład w apologię wolności jednostki. Równocześnie jednak dystansuje się od bezkrytycznego poparcia liberalizmu, wskazując na jego przewartościowania indywidualizmu i niczym nie skrepowanej działalności podmiotu na wolnym rynku. Jan Paweł II wyraźnie podkreśla te punkty w doktrynie liberalnej, które spychają na plan dalszy kwestie troski o dobro wspólne, solidarności czy sprawiedliwości społecznej: *Gospodarka jest tylko pewnym aspektem i wymiarem złożonej działalności ludzkiej. Jeżeli jednak się ją absolutyzuje (...), to przyczyny szukać należy nie tylko i nie tyle w samym systemie gospodarczym, ile w fakcie, że cały system społeczno-kulturalny, zapoznając wymiar etyczny i religijny, został osłabiony i ogranicza się już tylko do wytwarzania dóbr i świadczenia usług* (CA, nr 39). Mamy tutaj przykład ustosunkowania się nie tylko do liberalizmu sensu stricto, ale i jego pośrednich konsekwencji dla funkcjonowania społeczeństwa w innych, pozaekonomicznych wymiarach. Z drugiej strony *zbyt daleko posunięta interwencja państwa może zagrażać osobistej wolności i inicjatywie* (KKK, nr 1883). Jest to próba zachowania balansu między dwiema skrajnościami: interwencjonizmem państwa opiekuńczego a swobodną grą niewidzialnej ręki, kierującej wolnym rynkiem, który prędzej czy później kreuje warunki faworyzujące silne jednostki, będące w stanie sprostać wymaganiom mechanizmu konkurencji. Krytyka, najpierw „dzikiego kapitalizmu”, a następnie jego nowoczes-

nej postaci stała się częścią tradycji w nurcie myśli społecznej Kościoła. Stając *contra* przejawom absolutyzacji rzeczywistości ekonomicznej, w efekcie prowadzącej do dewaluacji znaczenia osoby ludzkiej w porządku społecznym, Jan Paweł II proponuje współczesnemu światu hierarchię wartości, w której człowiek zajmuje miejsce naczelne, będąc zawsze celem, a nigdy środkiem podejmowanych, szczególnie na płaszczyźnie społecznej, działań. Jedną z kluczowych kategorii działalności jest aktywność gospodarcza, obecnie realizowana w środowisku wolnorynkowym. Jednak pomimo swego znaczenia, pozostaje ona jedynie środkiem mającym na celu zapewnienie człowiekowi godnych warunków do podjęcia realizacji ideału człowieczeństwa, do rozwoju często uspięnej, lecz zaszczipionej w każdej osobie iskry Bożej. Celem ostatecznym jest aktualizacja ludzkiej egzystencji na miarę *imago Dei*.

Nasza debata

Toczące się na różnych poziomach i w różnych środowiskach społeczne debaty nt. naszej akcesji do struktur Unii, w demokratycznym państwie winny tworzyć glebę dla formułowanych przez reprezentatywny rząd stanowisk. W ten sposób można zapobiegać drastycznej alienacji najwyższych ośrodków decyzyjnych, rozstrzygających w sytuacji braku społecznej legitymizacji. Dla chrześcijan w Polsce ważną kwestią jest dostrzeżenie i uwzględnienie złożoności nowych wyzwań, połączone z nieuleganiem pokusie prostej generalizacji i opartemu na strachu oraz społecznej krótkowzroczności, populizmowi. Fenomen liberalnego ducha czasów, uosabiającego w naszej perspektywie Unię, jest przykładem takiej złożoności. Kościół nigdy w pełni nie zaakceptował liberalizmu gospodarczego, przejmując równocześnie jego treści wolnościowe, traktujące o niezbywalnych prawach człowieka i znaczeniu inicjatywy w rozwoju osoby ludzkiej. Zadaniem wciąż aktualnym jest wyłuskiwanie z mnóstwa problemów i technicznych spekulacji, obecnego w nich wymiaru humanistycznego, wskazującego na ostateczne uzasadnienie integracyjnych wysiłków. Kościół, który zdecydował się przemówić politycznym *lingua franca* współczesnego świata, czyli frazeologią liberalną, pragnie być powszechnie rozumiany, docierając tam, gdzie próby porozumienia się językiem teologii, byłyby skazane na niepowodzenie. Warto zatem w duchu ostatniego Soboru, który spotkał się z liberalnym *Weltgeist*, podchodzić do problemów związanych z naszą integracją, drogą ukazaną przez Kościół, z klarownością rozeznania i uwzględnieniem konsekwencji dzisiejszych decyzji dla losów przyszłych pokoleń Polaków.

Dominik Ciołek SJ

Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2003

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 88,00 zł. Za pierwsze półrocze 48,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 8,00 zł. Poza prenumeratą 10,00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS.

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

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 11101053-404180121869.**

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 RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 11101053-404180121869.**

Warunki prenumeraty kwartalnika Wokół Współczesności na rok 2003

PRENUMERATA KRAJOWA

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

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

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 11101053-404180121869.**

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 RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 11101053-404180121869.**

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 RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
tel. (022) 849-02-71.**