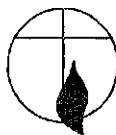


przegląd powszechny

5/969/2002

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz 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: 10.501445-1202272884

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 Jezuit, Kraków

Numer zamknięto 20 IV 2002 r.

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

Spis treści

Etiopski hymn przed wizerunkiem Maryi 153

Dariusz Kowalczyk SJ

Czy święty Kościół jest święty? 155

Na czym polega świętość wciąż potrzebującego oczyszczenia Kościoła grzeszników? Przede wszystkim na tym, że Chrystus umiłował Kościół i jest jego Głową. Dlatego też, podejmując wysiłek oczyszczania pamięci, wyznania grzechów i pokuty, Kościół unika formuł, w których jako taki zostałby uznany za sprawcę zła. Winniśmy jednak uznać i wyznaczyć zło wyrządzone przez członków Kościoła.

Jacek Bolewski SJ

Przyszła pomoc – od naszego patrona 165

Wiele dobrego już się wydarzyło dzięki św. Andrzejowi Boboli. Wielokrotnie wzywaliśmy jego wstawiennictwa, doświadczając w odpowiedzi pomocy od niego, i to pod wieloma względami. Skoro sam obiecał, że będzie patronem odrodzonej ojczyzny, trzeba, byśmy wpierw odrodzili się i dopełnili od wewnątrz odrodzenie zewnętrzne, polityczne.

Felicjan Paluszkiewicz SJ

Środowisko wileńskie św. Andrzeja Boboli 176

Większość swego życia zakonnego (24 lata) św. Andrzej Bobola spędził w Wilnie. Tu też przeżył okres najważniejszy dla rozwoju osobowości: nowicjat i studia. Doskonale wkomponował się w grono jezuitów wileńskich, zabiegających różnymi sposobami o pomnażanie chwały Bożej. Czerpał z wartości intelektualnych i duchowych swoich towarzyszy, przekazując otoczeniu to, w co sam obfitował.

s. Olena Danuta Mańkut SNPM

Zofia z Fredrów Szeptycka – sylwetka duchowa 186

Zofia Szeptycka była najmłodszym dzieckiem Zofii Jabłonowskiej i znakomitego komediopisarza Aleksandra Fredry. Jak dotąd nie ma opracowań poświęconych z całości jej, a tym bardziej jej życiu duchowemu. Ostatnio odnaleziono

w państwowym archiwum lwowskim listy Zofii do syna Romana. Mogą być one pomocne w pełniejszym ukazaniu duchowości Zofii z Fredrów Szeptyckiej.

Jacek Prusak SJ

**Nastolatek na kozetce,
czyli co pozostało po okresie *burzy i naporu*** 202

Badania nad przebiegiem okresu dojrzewania podważyły „tradycyjne” psychoanalityczne spojrzenie na adolescencję jako uniwersalny i nieunikniony etap burzy i naporu lub młodzieńczego zamętu. Odrzuciły też tezę, że etap ten to nic innego jak zwykła projekcja obaw i lęków dorosłych, która nie odzwierciedla doświadczeń młodych ludzi.

Krzysztof Mądel SJ

Biblijne i etyczne motywy pomocy prostytutkom 215

Większość kobiet staje się ofiarami prostytucji wbrew własnej woli. Dotyczy to zwłaszcza prostytucji uprawianej w obcym kraju, przez osoby zwabione fałszywym ogłoszeniem o „intratnej pracy” na Zachodzie. Praca, do której są nakłanianie, ma charakter niewolniczy. Stres, poniżenie, uzależnienie od używek, a wreszcie destrukcja osobowości okazują się tak silne, że dana osoba nie jest w stanie własnymi siłami wyrwać się z objęć patologii.

M. Alma Alicja Pachuta CSFN

Wiersze 227

Zbigniew Sudolski

Dramatyczna aktualność Norwida 231

Od przeszło stu lat każda niemal generacja odkrywa w pismach Norwida głębokie, nowatorskie treści, przede wszystkim w zakresie myśli społeczno-politycznej i patriotycznej. Norwidowy dogłębny krytycyzm wobec własnego narodu nie miał bynajmniej zamierzeń masochistycznych, zmierzał natomiast do przekształcenia świadomości narodowej. Aktualność jego spostrzeżeń jest wciąż żywa i wprost dramatyczna.

Bogusław Kierc

Opowiada zbawienie 240

Obraz Tadeusza Boruty „Zwiastowanie” ukazuje wysoką falę pełni czasów zarówno w niejawnych cytatach ikonograficznych, jak i w tym, co sam artysta

nazywa retoryką, a co wydaje się sposobem opowiadania przez malarstwo, pozostając przede wszystkim malarstwem. To znaczy, że problem narracji nie przestaje być problemem malarskim. Przez istotę malarstwa opowiada zbawienie.

Katarzyna Taras

Dystans świadka

253

Wiek XX skończył się w kinie eksplozją stylistyki obnażającej intencje twórców, ratującej niektóre gatunki filmowe przed ich skonwencjonalizowaniem. Wiek XXI rozpoczął się serią nagród dla filmów zrealizowanych z perspektywy świadka, który wszystko chce zapamiętać i dlatego rezygnuje z emocjonalnego zaangażowania na rzecz dystansu, co nie oznacza braku wrażliwości.

Sesje – Sympozja

Marek Blaza SJ: Jedność w różnorodności 259

(„Unitas in varietate”, Międzynarodowa konferencja naukowa, Lublin 20 II 2002 r.)

Red.: Za kulisami demokracji 261

(„Samorząd i demokracja lokalna. Osiągnięcia, zagrożenia, dylematy”, Warszawa 19 III 2002 r.)

Teatr

Joanna Godlewska: Słońce zachodzi w Rozmaitościach 264

(Teatr Rozmaitości w Warszawie i Teatr Polski w Poznaniu, „4.48 Psychosis”, Sarah Kane, reżyseria – +)

Film

Jan Pniewski: Nowe wcielenie Nikodema Dyzmy 267

(„Kariera Nikosia Dyzmy”, reżyseria – Jacek Bromski)

Książki

Mieczysław Orski: Magia hotelu „Empire” 269

(Marek Nowakowski, „Empire”)

Leszek Teusz: Rekolekcyjne rozważania o Kościele 271

(Christoph Schönborn, „Miłować Kościół. Wielkopostne rekolekcje watykańskie”)

Andrzej Dąbrowski SJ: Jurodiwy – nietypowy święty 275

(Cezary Wodziński, „Święty Idiota”)

Dominik Ciołek SJ: Poza doktryną, czyli rozwód z uniwersalizmem 278

(John Gray, „Dwie twarze liberalizmu”)

Jarosław Duraj SJ: Europejska wspólnota ducha 281

(Michał Góra, Rafał Budnik /red./, „Kościół, Polska, Unia Europejska”)

ks. Krzysztof Martwicki: Europa zwana Środkową 284

(Jurij Andrichowycz, Andrzej Stasiuk, „Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Środkową”)

Z życia Kościoła: Kościół w Sieci (*Dominik Ciołek SJ*) 288

Sommaire

L'hymne éthiopienne devant l'effigie de Notre-Dame 153

Dariusz Kowalczyk SJ

La sainte Eglise est-elle sainte? 155

En quoi consiste la sainteté d'une Eglise des pécheurs, demandant toujours la purification? En cela avant tout que le Christ aime son Eglise et en est le Chef. Voilà pourquoi, en tentant l'effort de purification de la mémoire, d'aveu des péchés et de pénitence, l'Eglise fuit les formules dans lesquelles elle serait, en tant que telle, reconnue comme auteur du mal. Il faut toutefois reconnaître et avouer le mal commis par les membres de l'Eglise.

Jacek Bolewski SJ

L'aide est venus – de notre saint patron 165

Bien des bonnes choses se sont déjà produites par le fait de saint André Bobola. A bien des reprises, nous avons appelé son intercession et avons été exaucés. Comme c'est lui même qui avait promis d'être patron d'une Patrie ressuscitée, il nous faut d'abord renaitre nous-mêmes et compléter par l'intérieur la renaissance extérieure, politique.

Felicjan Paluszkiewicz SJ

Le milieu vilnien de saint André Bobola 176

La plus grande partie de sa vie en religion (24 ans) André Bobola la passa à Vilno. C'est là qu'il vécut la période la plus importante pour le développement de sa personnalité: le noviciat et les études. Il s'est très bien inséré dans le cercle des jésuites de Vilno soucieux de multiplier la gloire de Dieu. Il puisait aux valeurs intellectuelles et spirituelles de ses compagnons, en rendant à l'entourage ce en quoi il abondait.

Olena Danuta Mańkut SNPM

Zofia Szeptycka née Fredro – silhouette spirituelle 186

Zofia Szeptycka était la fille cadette de Zofia Jabłonowska et de l'éminent auteur comique Aleksander Fredro. Jusqu'ici une monographie de sa vie, et à plus forte raison, spirituelle, fait défaut. Dernièrement, ont été retrouvées dans des archives de Lvov les lettres de Zofia à son fils Roman. Elles peuvent

contribuer notablement à mettre en lumière la spiritualité de Zofia Szeptycka née Fredro.

Jacek Prusak SJ

**Un ado sur une chaise longue – voici ce qui est resté
après la Drang und Sturmperiode** 202

L'étude de l'âge de formation chez les jeunes a sapé l'approche psychanalytique „traditionnelle” de l'adolescence comme phase universelle et inévitable du désarroi juvénile. Elle a aussi permis de rejeter la thèse que cette phase n'est rien d'autre qu'une simple projection des angoisses d'adultes qui ne reflète pas les expériences des jeunes.

Krzysztof Mądel SJ

**Les motifs bibliques et éthiques
du secours aux prostituées** 215

La plupart des victimes de la prostitution le sont malgré elles. Ceci est vrai surtout de la prostitution pratiquée en pays étranger, par des personnes alléchées par des annonces mensongères sur „un travail lucratif en Occident”. Or le travail auquel elles y sont astreintes a tout de l'esclavage. Stress, humiliation, dépendance des condiments, enfin destruction de la personnalité se révèlent d'une telle force que la victime n'est pas en état de s'en libérer...

Mère Alma Alicja Pachuta CSFN

Poésies 227

Zbigniew Sudolski

Actualité brûlante de Norwid 231

Depuis plus d'un siècle, presque chaque génération de chez nous découvre dans les écrits du poète Norwid (1821–1883) des idées profondes, novatrices, du domaine de la pensée socio-politique et patriotique. L'approche profondément critique de l'âme polonaise par Norwid n'était nullement masochiste; elle visait à transformer la conscience nationale. L'actualité de ses observations est toujours vivante et nettement dramatique.

Bogusław Kierc

Une toile qui raconte le Salut 240

Le tableau de Tadeusz Boruta „l'Annonce faite à Marie” montre la haute vague de la plénitude des temps aussi bien dans des citations iconographiques tacites

que dans ce que l'artiste appelle la rhétorique et qui semble être une manière de narration picturale qui relève éminemment de la peinture. Cela veut dire que le fait de narration ne cesse d'être un fait pictural. Le fond de la peinture narre le Salut.

Katarzyna Taras

Une distance de témoin

253

Le XX^e siècle s'est achevé au cinéma par l'explosion d'une stylistique mettant à nu les intentions des auteurs et sauvant du convenu quelques-uns des genres cinématographiques. Le XXI^e siècle a commencé par une série des prix pour les films réalisés de la perspective d'un témoin qui cherche à tout retenir par la mémoire, raison pour laquelle il renonce à l'engagement émotif en faveur de la distance, ce qui ne signifie nullement une absence de sensibilité.

Comptes rendus

259



Etiopski hymn przed wizerunkiem Maryi

O Ty, której myśli pełne są łagodności, a miłowanie ludzi jest
[codzienną drogą.

Ty, któraś jest pośredniczką wszelkiej łaski, Maryjo!

Ty, dla której Krzyż i Poczucie stały się znakiem na wzór
[obrzezania.

Nuże, wyjdźcie na spotkanie Córki Dawidowej i Judzkiej!

Oto przychodzi wraz ze swoim Synem. Uczcijmy Ją tańcem
[przed Jej wizerunkiem.

Ona to każdego poranka zdaje się gościć na nowo.

O Ty, której myśli pełne są łagodności, skarbnico Pana.

Ty, którą uczyniła Jego prawica, miej miłosierdzie nade
[mną, Panno!

Przybądź mi z pomocą w każdym czasie.

Gdy Ty będziesz moim zmiłowaniem, któż mnie potępi?

Czyż Sędzia ciała i duszy nie jest Twoim Synem?

O Ty, której myśli pełne są łagodności. Miłość Twoja,
Która przemienia się w płomień ognia, co wnętrzości rozpala.
Czystość Twego dziewictwa nie zaznała zmyły.

Maryjo, Boże dzieło, każdego dnia błogosławione!

Choć ja sam na śmierć zasługuję, Ty miej cierpliwość wobec
[mej pokuty.

O Ty, której myśli pełne są łagodności.

Ty, która masz miłosierdzie wobec wszelkiego stworzenia.

Nuże, pójdźmy pozdrowić oblicze błogosławionej Maryi,

Wizerunek Jej Syna, Sabaoth, wizerunek męczennika
[Grzegorza.

Wizerunek Michała i Gabriela, potęgi trzeciego nieba.

Chwała niech będzie Twemu wizerunkowi i wizerunkowi
[Twojego Syna!

Błagam Cię, o Maryjo, Matko Adonai.

Potężne fale zatracenia uderzają, chcąc zniszczyć łódź moją
[i port mój.

Poza Tobą więc nie mam innego obrońcy!

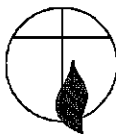
* * *

Jest to początkowy fragment etiopskiego hymnu ku czci Matki Bożej, zatytułowanego „Nagara Maryam” („Opowieści o Maryi”). Etiopczycy posługiwali się nim zarówno w modlitwie prywatnej, jak i w liturgii. Był chętnie recytowany przed Eucharystią. Przy okazji różnych świąt maryjnych śpiewano go przy dźwięku cytry i tamburów.

Hymn jest anonimowy, a rękopisy, w których go odnajdujemy, w większości pochodzą dopiero z XVII w. Tłumaczenie tekstu etiopskiego na podstawie wydania A. Roman, *Une hymne du Nagara Maryam*, ROC 23(1922–1923), s. 416-426.

tłum. Rafał Zarzeczny SJ

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



Dariusz Kowalczyk SJ

Czy święty Kościół jest święty?

Wyznajemy: Wierzę w ŚWIĘTY Kościół powszechny, ŚWIĘTYCH obcowanie... O czym jednak właściwie mówimy, kiedy wypowiadamy słowo „święty” w odniesieniu do Kościoła? W okresie po-jubileuszowego „oczyszczania pamięci” oraz odkrywania kolejnych „czarnych kart Kościoła” pytanie to wydaje się szczególnie palące. Tym bardziej iż niektórzy zdają się twierdzić, że prawda o Kościele tkwi nie tyle w wyimaginowanej świętości tegoż Kościoła, ile raczej w jego permanentnej grzeszności. Na przykład prof. Jan Woleński – polemizując ze mną na łamach „Życia Duchowego”, stwierdził: *Rozróżnienie, które Ojciec czyni – na Kościół i ludzi do niego należących, jest, w moim przekonaniu czy z mojej perspektywy, równie dziwaczne, jak odróżnianie Narodu Polskiego od ludzi doń należących. Rozumiem, że walory bieli Kościoła jako takiego naprzeciw zbrukanych szat rozmaitych jego sług mają poważne znaczenie dla Kościoła, jego misji, autorytetu (...). Ja na to patrzę z mojego punktu widzenia i oceniam po owocach. A do nich należy notorycznie łatwe samorozgrzeszanie się i nadużywanie bieli autorytetu dla potrzeb doraźnych, różnych od codziennej posługi religijnej. Zasada „Święty Kościół grzesznych ludzi” nie może być podstawą historycznej katharsis ani też ekumenizmu* (ZD 26/2001, s. 47). Pozostawiając na boku kwestię, czy istnieje istotna różnica między Kościołem a zbiorem ludzi ochrzczonych oraz między narodem a ludźmi tworzącymi ten naród (moim zdaniem, istnieje), warto zastanowić się, czy rzeczywiście Kościół notorycznie rozgrzesza samego siebie, nadużywając nauki o swojej świętości.

Oblubienica czy zdziczały potwór?

Grzech w Kościele widoczny jest aż nadto od samych jego początków. Już Paweł apostoł ze smutkiem pisał do chrześcijan

w Koryncie: *Słyszysz się powszechnie o rozpuszczeniu między wami, i to o takiej rozpuszczeniu, jaka się nie zdarza nawet wśród pogan, że ktoś żyje z żoną swego ojca. A wy unieśliście się pychą, zamiast z ubolewaniem żądać, by usunięto spośród was tego, który się dopuścił wspomnianego czynu* (1 Kor 5,1-2). Trzeba tutaj zauważyć, że usunięcie grzesznika ze wspólnoty jest wydaniem go – jak mówi św. Paweł – *szatanowi na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana Jezusa* (1 Kor 5,5). A zatem jakakolwiek kościelna kara ma na celu nie potępienie człowieka, ale jego zbawienie.

Pierwsze wspólnoty chrześcijan żyły w pewnym rozdarcie między świadomością wielkości i świętości powołania uczniów Chrystusa a gorszącą rzeczywistością grzechu. W Liście do Efezjan czytamy, że Jezus Chrystus umiłował i oczyścił Kościół, aby był on chwalebny, niemający skazy, święty i nieskalany (por. 5,26-27). W 1 Liście św. Jana znajdujemy przekonanie, że ten, kto raz nawrócił się i przyjął Jezusa za Zbawiciela, nie powinien grzeszyć: *Każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy, gdyż trwa w nim nasienie Boże; taki nie może grzeszyć, bo się narodził z Boga* (3,9). Z drugiej jednak strony czytamy: *Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy* (1 J 2,8). Ktoś powiedział, że życie to sztuka przeżywania napięć. Okazuje się, że życie Ewangelią jest od początku sztuką przeżywania napięcia między rozczarowaniem i słabością a uniesieniem i doświadczeniem mocy Bożej łaski. Nie jest to łatwe, dlatego wielu takich, którzy wybrali zgorszony rzeczywistością nieludzki rygoryzm albo – na odwrót – wyniosłe, graniczące ze ślepotą lub cynizmem, eklezjalne samozadowolenie. Opisuując poczynania tych pierwszych i – w mniejszym stopniu – tych drugich, można by nakreślić historię Kościoła.

Popatrzmy na niektórych zgorszonych... Na początku III w. niejaki Tertulian, chrześcijański pisarz i wybitny teolog, zgorszył się brakiem doskonałości członków Kościoła do tego stopnia, że przyłączył się do sekty montanistów, głoszącej moralny rygoryzm. Jako montanista, Tertulian głosi, że niektóre grzechy nie mogą zostać przebaczone. W dziele „O czystości” polemizuje np. z tymi, którzy mają czelność naznaczania pokuty koś-

cielnej tym, którzy popełnili cudzołóstwo. Zdaniem Tertuliana takich należało po prostu raz na zawsze wyrzucić z Kościoła jako niegodnych. W połowie III w. pojawił się Nowacjan, rzymski teolog, który m.in. głosił, iż apostatom Kościół powinien definitywnie odmówić – nawet w przypadku żalu i nawrócenia się – przebaczenia grzechów i pojednania ze sobą. Natomiast donatyści, którzy pojawili się w IV w., biorąc nazwę od bp. Donata z Kartaginy, twierdzili m.in., że sakramenty sprawowane przez grzesznego kapłana są nieważne. W XII w. katarzy (z grec. „kátharoi” – „czyści”) ustanawiali „doskonałych”, spośród których wyznaczano biskupów i diakonów. Musieli oni prowadzić ascetyczne, pełne postów życie, wykluczające małżeństwo i posiadanie dóbr. Powieszony i spalony w XV w. dominikanin, Savonarola, w którym Luter widział swego prekursora, gromił szczególnie duchownych: *Wszystko w Kościele jest zrujnowane. Prałaci nie odróżniają dobra od zła, prawdy od kłamstwa. (...) Dziś w kościołach wszystko robi się dla pieniędzy. Dzwony biją z chciwości, wołają tylko o srebro, chleb i świece.* Szczytem zgorszenia grzesznością chrześcijan była doktryna, według której Jezus przyszedł na ziemię tylko po to, aby zbawić swoją Matkę; dla innych bowiem nie warto było się trudzić.

Ci Ojcowie Kościoła, którzy głosili świętość Chrystusowej Owczarni, widząc – z drugiej strony – ogrom moralnej nędzy owieczek, określali Kościół paradoksalnym wyrażeniem: czysta nierządnicą. Wilhelm z Owernii pisał zaś wzburzony: *Któż by nie zadrżał ze strachu na widok Kościoła będącego w stanie takiego zdziczenia i okropności, że każdy, kto na to patrzy, martwieje z przerażenia. Widząc tak straszliwe jego zeszpeceńia, każdy nazwałby go prędzej Babilonem niż Kościołem Chrystusa. To nie jest Oblubienica, to monstualny, dziedziczący potwór.* No cóż! Współczesne teksty drukowane w różnych obsesyjnie antyklerykalnych pismach wydają się – w porównaniu z powyższą wypowiedzią – niepotrzebnym „owijaniem w bawełnę”... Problem polega jednak na tym, czy krytykujemy Kościół, pragnąc jego odnowy, czy też tropimy słabości Kościoła, bo go nienawidzimy, chcemy jego całkowitego upadku. W każdym razie 2 tysiące lat dziejów Kościoła dowodzi, iż nie jest prawdą, że rozprawiał on bezkrytycznie o własnej świętości-

ci, przymykając oczy na to, co ze świętością znajdowało się w oczywistej sprzeczności.

Kościół wskazywał nieustannie na ideał, wzywał do doskonałości, ale jednocześnie bronił prawdy, że należą do niego również, jeśli nie przede wszystkim, grzesznicy. Pomiedzy autentyzmem życia Ewangelią a zaprzaństwem i głupotą wciąż bowiem rozbrzmiewa przypowieść o chwaście i pszenicy, a także słowa Jezusa: *Pozwólcie obojgu rósć aż do żniwa...* (Mt 13,30). Ponadto ostateczny sąd miłosierdzia, a więc i potępienia jako negatywnego warunku możliwości miłosierdzia, przynależy tylko Bogu. Dlatego też Kościół beatyfikuje i kanonizuje niektórych wiernych, ale nigdy oficjalnie nie ogłasza, że ktoś na pewno został potępiony. Kościół nie skazuje nikogo na piekło, chociaż rozeznaje dobro i zło, gromi grzech i wzywa do nawrócenia. II Sobór Watykański przypomina nam, że *podczas gdy Chrystus „święty, niewinny, niepokalany” (Hbr 7,26), nie znał grzechu (...), Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje („Lumen gentium”, /LG/, nr 8).*

Wierzyć w Kościół pośród zgorszeń

Spojrzenie na trudną historię Kościoła i na jego zmaganie się z grzechem nie powinno prowadzić nas do kwitowania dzisiejszych ciemnych stron Kościoła stwierdzeniem: To nic nowego. Zawsze tak było. Nie ma się czym przejmować. Zła nie wolno banalizować ani przyzwyczajać się do niego. Wręcz przeciwnie, kiedy patrzymy na różnego rodzaju bolesne i gorszące sytuacje, winniśmy przypominać sobie słowa Jezusa: *Ten rodzaj złych duchów wyrzuca się tylko modlitwą i postem* (Mt 17,21). Zauważmy jednak, że wezwanie do modlitwy może być nadużywane, mianowicie wówczas, kiedy oznacza ni mniej, ni więcej, ale reprimendę w stylu: Módlcie się, a nie dyskutujcie, ani nie zadawajcie trudnych pytań. Istnienie różnych form zła w Kościele nasuwa pytania, od których uciekać nie wolno.

Trzeba pytać np. o to, czym właściwie jest Kościół. Od odpowiedzi na to fundamentalne pytanie zależy bowiem nasza wiara

w tenże Kościół w sytuacji zgorszenia spowodowanego postawą ludzi Kościoła. Wydaje się, że dość rozpowszechniona jest swego rodzaju pogańska wizja religii, w której kasta świętych kapłanów prowadzi nieoświecony i grzeszny lud ku Bogu. Pogaństwo polega m.in. właśnie na tym, że człowiek w poczuciu własnej słabości i grzeszności buduje świątynie, ołtarze i ustanawia kapłanów, którzy – jako szczególnie uprzywilejowani w relacjach z bogami – mają przez sprawowanie kultu zapewnić ludowi boską przychyłość. Jeśli ktoś ma taką wizję Kościoła, to w przypadku zgorszenia kapłanem dochodzi do zburzenia podstaw jego religijności. Człowiek o pogańskim typie religijności traci w tej sytuacji punkt oparcia. Chrześcijańska wizja Kościoła jest jednak zupełnie inna: to wspólnota (lud zwołany przez Boga), w której – co prawda – poszczególni członkowie mają różne funkcje i zadania, ale wszyscy są grzesznikami mającymi jednego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa. *Nie chcecie, żeby was nazywano mistrzami, bo jeden jest tylko wasz Mistrz, Chrystus* – czytamy w Ewangelii Mateusza (23,10). Ten, kto wie, iż jedynym Kapłanem i Nauczycielem jest Pan Jezus, w obliczu słabości ludzi Kościoła nie odejdzie zgorszony, ale będzie umiał realizować Chrystusowe wezwanie: *Czyńcie więc i zachowujcie wszystko, co wam polecę, lecz uczynków ich [faryzeuszów i uczonych w Piśmie] nie naśladujcie* (Mt 23,3).

Rzeczywistość grzechu w Kościele każe nam wciąż na nowo podejmować pytanie o to, co znaczy: kochać Matkę Kościół. O Matce źle się nie mówi – podkreślają niektórzy. Pojawia się tu jednak niebezpieczeństwo mylenia dobra Kościoła z interesem poszczególnych grup, środowisk czy też pojedynczych osób. Tymczasem sytuacja czasami wymaga mocnego, prorockiego wskazania na zło obecne w samym Kościele. Miłość do rodzącego się Kościoła nie przeszkodziła pierwszym chrześcijanom opowiadać o zdradzie i samobójczej śmierci apostoła Judasza, czy też o zaparciu się Piotra. Ta przykra dla chrześcijan prawda stała się częścią Pisma Świętego i w ten sposób dotarła do nas. Ewangelisci pokazują w ten sposób, że miłość Kościoła nie może oznaczać udawania i mataczenia w obliczu zła, dotykającego Kościół od wewnątrz. Miłość ta nie ma nic wspólnego

ze złą solidarnością, która każe za cenę kolejnych kompromisów i paktów bronić tzw. swoich.

Dziś, w epoce mediów, bardziej niż kiedykolwiek sprawdzają się ewangeliczne słowa: *Nie ma nic ukrytego, co by nie wyszło na jaw, ani nic tajemnego, co by się nie stało wiadome* (Łk 12,2). Oстрыm prawom medialnej transparencji poddane są w demokratycznym świecie wszystkie instytucje. Nie ma powodów, aby instytucja Kościoła rościła sobie prawo do wyjątkowego statusu nietykalności. Co więcej, domaganie się takiego statusu czyniłoby proroczą misję Kościoła niewiarygodną. Ktoś mógłby wtedy przypomnieć słowa: *Obludniku, wyrzuć najpierw belkę ze swego oka, a wtedy przejrysz, ażeby usunąć drzazgę z oka twego brata* (Mt 7,5). Słowa te odnoszą się zarówno do poszczególnych osób, jak i do struktur oraz instytucji. Niekiedy bowiem dzieje się tak, że suma indywidualnych złych wyborów przekształca się w zło strukturalne. Słabość ludzi owocuje trwałą niewydolnością i zakłamaniem struktur, które z kolei stają się narzędziem deformowania jednostek. Biblia pełna jest proroczego oburzenia złem skostniałych religijnych struktur. Zauważmy, że Jezus zostaje skazany na śmierć w wyniku konfliktu ze skorumpowanymi strukturami religii żydowskiej. Przysłowiowe prowadzenie Jezusa „od Annasza do Kajfasza” jest symbolem ich zła. Knowaniom i niejasnym powiązaniom przywódców religijnych Jezus przeciwstawia prawdę i jawność swojej nauki. Miłość Chrystusa do narodu żydowskiego, do żydowskiej religii i tradycji, przywiodła Go do otwartego konfliktu z ludźmi dzierzącymi religijną i polityczną władzę. Ostatecznie Jezus oddał życie za swój naród. Z tej śmierci, z przebitego włócznią boku narodził się Kościół, święty Kościół grzeszników.

A jednak święty...

Na czym polega świętość wciąż potrzebującego oczyszczenia Kościoła grzeszników? Przede wszystkim na tym, że Chrystus umiłował Kościół i jest jego Głową. Jan Paweł II pisze: *Wyznawać wiarę w Kościół jako święty znaczy wskazywać jego oblicze Oblubienicy Chrystusa, dla której On złożył*

w ofierze samego siebie właśnie po to, aby ją uświęcić („Novo millennio ineunte”, nr 30). Dlatego też, podejmując wysiłek OCZYSZCZANIA PAMIĘCI, wyznania grzechów i pokuty, Kościół unika formuł, w których jako taki zostałby uznany za sprawcę zła. Nie przepraszamy za Kościół, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, gdyż oznaczałoby to, że przepraszamy również za Jezusa. Winniśmy natomiast uznać i wyznać zło wyrządzone przez członków Kościoła, którzy – choć mieli imię Boga na ustach – szli w całkiem przeciwną stronę niż Duch, prowadzący swój Kościół do całej prawdy. Jeśli ktokolwiek mógłby przeproszać za Kościół jako taki, to jest to jedynie sam Jezus Chrystus, który – w pewnym sensie – takiego właśnie aktu dokonał. Stało się to na krzyżu: *Przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią* (Łk 23,34).

Kiedy mówimy – tak jak w Listach św. Pawła – o Kościele jako wspólnotcie świętych, nie chcemy przypisać katolikom jakichś szczególnych kwalifikacji moralnych, odróżniających ich zdecydowanie od niekatolików. Wskazujemy wówczas raczej na to, że jako wierzący współuczestniczymy w tym, co święte. Jesteśmy wspólnotą świętych, bo otrzymaliśmy sakrament chrztu świętego, który wymagał od nas i od naszych rodziców nie tyle moralnej doskonałości, ile wiary w łaskę przychodzącą od świętego Boga. Jesteśmy wspólnotą świętych, ponieważ uczestniczymy w świętej Eucharystii. Niektórzy konstatują, że przecież można być uczciwym człowiekiem i nie chodzić do kościoła, że – co więcej – niekiedy niewierzący postępują lepiej od wierzących. To prawda, ale przecież korzystamy z sakramentów nie dlatego, że jesteśmy godni Boga, ale dlatego, że jesteśmy Jego GŁODNI. Uczestniczę we mszy św. nie dlatego, że sam jestem święty, ale po to, aby święty Bóg mnie uświęcał. Nazywamy się świętym Kościołem również dlatego, że doświadczamy przekraczającej granice czasu i przestrzeni wspólnoty z apostołami, Maryją, męczennikami, wyznawcami, doktorami Kościoła i... aniołami. *Łączność pielgrzymów z braćmi, którzy zasnęli w pokoju Chrystusowym, bynajmniej nie ustaje – poucza nas Sobór – przeciwnie, według nieustannej wiary Kościoła umacnia się jeszcze dzięki wzajemnemu udzielaniu sobie dóbr duchowych* (LG, nr 49).

Aby dostrzec świętość Kościoła w powyższych trzech znaczeniach, trzeba mieć wiarę. Bez niej trudno wszak mówić, że Głową Kościoła jest Chrystus zmartwychwstały, że sakramenty są święte, ponieważ w nich Bóg obdarza nas swoją świętą łaską, albo że istnieje jakaś realna wspólnota między tymi, którzy są w niebie, i tymi, którzy jeszcze w drodze... Dlatego potrzeba świętości, która byłaby czytelnym znakiem nawet dla tego, kto nie ma wiary. Taka świętość jest darem i zadaniem bardziej dla wspólnot niż jednostek. *Oby się tak zespolicili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie postał i żeś Ty ich umiłował, tak jak Mnie umiłowałeś* (J 17,23) – modlił się Jezus za przyszły Kościół. Jeśli dzisiaj świat nie rozpoznaje w Jezusie Zbawiciela i nie przyjmuje Ewangelii, to głównie dlatego, że nie widzi wspólnot, które świadczyłyby o tym, że bezinteresowna jedność w miłości jest możliwa. Jeśli jednak brak świętych wspólnot, Bóg działa – jak to bywało wielokrotnie w historii zbawienia – przez święte jednostki, przy czym te jednostki to nie tylko duchowni i osoby zakonne. II Sobór Watykański nie podjął nauki o dwóch drogach w Kościele: tej zwyczajnej, dobrej dla świeckich, a polegającej na jako takim zachowywaniu Dekalogu, oraz tej szczególnej, dostępnej dla wybrańców, którzy mieliby dostęp do prawdziwej świętości na drodze praktykowania rad ewangelicznych. W zamian Sobór przypomniawszy prawdę o powszechnym powołaniu do świętości. W liście „*Novo millennio ineunte*”, który jest swoistym testamentem Jana Pawła II dla katolików na XXI w., papież wskazuje na ideę świętości jako nadrzędną dla życia i działalności Kościoła. Zauważa, że *zadać katechumenowi pytanie: „Czy chcesz przyjąć chrzest?”* znaczy zapytać go zarazem: *„Czy chcesz zostać świętym?”* Znaczący postawić na jego drodze radykalizm Kazania na Górze: *„Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”* (nr 31).

Problem polega jednak na tym, że coś niedobrego stało się z samym słowem „świętość”. Dla wielu perspektywa świętości wydaje się albo mało atrakcyjna, albo wręcz zagrażająca ludzkiemu szczęściu. Podziwiamy świętych, tych kanonizowanych i tych, którzy żyją pośród nas, ale – z drugiej strony – słowa o naszym własnym powołaniu do świętości napełniają nas nie-

jednokrotnie lękiem lub nudą. Zła hagiografia stworzyła nieciekawą dla współczesnego człowieka obraz świętego, który snuje się po świecie ze wzrokiem utkwionym w chmurach. „Świętość” kojarzy nam się z pełną samozaparcia rezygnacją ze spontanicznych reakcji i radości tego świata, z poddaniem się jakiemuś ascetycznemu systemowi, w którym jest miejsce tylko na ślepe posłuszeństwo nakazom i zakazom oraz woluntarystyczny wysiłek. Owocem takiej wykoślawionej idei świętości jest z jednej strony załęknienie, a z drugiej religijne znudzenie. A są to grzechy, które dziś najbardziej niszczą Kościół. Załękniiony chrześcijanin buduje wokół siebie mury, poza którymi – jego zdaniem – znajdują się niegodziwcy, albo – na odwrót – stara się przypodobać wszystkim, myląc otwartość na innych z miłkością własnych przekonań. Znudzony zaś chrześcijanin to taki, który sam nie ma pojęcia, dlaczego uważa się jeszcze za chrześcijanina. Natomiast święty chrześcijanin to ktoś zupełnie inny...

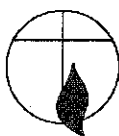
Święty i nie-święty krzyż Jezusa

Powyższe rozważania budzą pytanie: Jak nie stracić ekscytującej wiary w ewangeliczny ideał świętości osobistej oraz świętości Kościoła, a z drugiej strony, być autentycznie, bez lęku, świadomym tego, że Kościół wciąż potrzebuje oczyszczenia? Odpowiedzi winniśmy poszukiwać, patrząc na Ukrzyżowanego. Wzajemne zaplątanie świętości i grzechu widać właśnie na krzyżu. Dziś bardzo łatwo przychodzi nam mówić o świętym krzyżu. Ale przecież ci, którzy 2000 lat temu stali pod Jezusowym krzyżem, nie dostrzegali świętości. Wręcz przeciwnie, widzieli umęczonego, umierającego człowieka na drzewie hańby. Dlatego Paweł apostoł stwierdza, że Chrystus ukrzyżowany jest dla Żydów zgorszeniem, a dla pogan głupstwem (zob. 1 Kor 1,23).

Wiszący na krzyżu Jezus pierwszy mógł zwątpić w sens swojej misji... Zwątpieniu i zgorszeniu mogłaby poddać się Maryja, której ufne „fiat” zdawało się w tej sytuacji jakimś nieporozumieniem. Nie było wszak oczywiste, że krzyż Jej Syna jest świętym krzyżem. Raczej jawił się on jako nie-święty

dowód triumfu niesprawiedliwości. A jednak ostatnimi słowami Chrystusa nie była skarga: *Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?* (Mk 15,34), ale najwyższy akt ufności: *Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego* (Łk 23,46). Historia zbawienia, która znalazła swoje zwieńczenie w Jezusie Chrystusie, choć pełna ludzkich grzechów i złości, ostatecznie okazała się historią świętą, tak jak święty był blask Zmartwychwstałego i ogień Pięćdziesiątnicy.

DARIUSZ KOWALCZYK SJ, ur. 1963; dr teologii, wykładowca teologii dogmatycznej i fundamentalnej w Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bibolanium” w Warszawie. Autor m.in. książek: „La personalità in Dio” (1999), „Bóg w piekle. Dwanaście wykładów o trudnych sprawach wiary” (2001). Mieszka w Warszawie.



Jacek Bolewski SJ

Przyszła pomoc – od naszego patrona

Przyszedł oczekiwany moment ogłoszenia św. Andrzeja Boboli patronem Polski. W jego warszawskim Sanktuarium od początku nowego wieku nieustannie była zanoszona modlitwa, zaczynająca się od słów:

*Święty Andrzeju Bobolo,
nasz wielki Patronie!
Sam obiecałeś nam,
że w odrodzonej Ojczyźnie
staniesz się jej głównym Patronem.*

Oto początek – i niech dalsze rozważania przebiegają na tle modlitwy, stopniowo rozwijającej się i wypełniającej... Zatrzymajmy się przy wprowadzającym wezwaniu. Dwukrotnie wspomina tu patronat św. Andrzeja: wzywamy go jako naszego wielkiego patrona, powołując się na jego zapowiedź odrodzenia Polski, kiedy stanie się jej głównym patronem. W modlitwie tej zauważamy niejaki napięcie. Z jednej strony przywołujemy terazniejszość Andrzejewego patronatu, bo z pewnością jest już on – dla modlących się w jego Sanktuarium – wielkim patronem. A z drugiej strony modlitwa zwraca się ku przyszłości. Do maja bieżącego roku należało czekać na uroczyste ogłoszenie patronatu Świętego. Nadzieja rosła w świetle wydarzeń ostatnich lat. Po 296. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski (20-22 X 1998) wydany został komunikat, że biskupi postanowili zwrócić się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o ogłoszenie św. Andrzeja Boboli patronem Polski¹. Prośba zo-

¹ Por. *Aktualność Andrzeja Boboli*, „Przegląd Powszechny”, nr 5/1999, s. 137-139.

stała skierowana dalej do Kongregacji Kultu Bożego i Sakramentów, władnej potwierdzić patronat Andrzeja. Decyzja Kongregacji zapadła – jest pozytywna...² Teraz oczekujemy „tylko” na stosowny dokument albo słowo Ojca Świętego. Nie z napięciem zatem, ale z nadzieją zwracamy się ku przyszłości, w której dany już obecnie patronat Świętego pozostaje ciągle zadany – jako dzieło domagające się spełnienia.

Wiele dobrego już się wydarzyło dzięki naszemu patronowi. Wielokrotnie wzywaliśmy jego wstawiennictwa, doświadczając w odpowiedzi pomocy od niego, i to pod wieloma względami. Nasze doświadczenie nie zamyka się w przeszłości, lecz otwiera na przyszłą pomoc, z którą św. Andrzej do nas przychodzi. Może do tego właśnie miało nas przygotować oczekiwanie na dopełnienie jego patronatu: byśmy tym ufniej uciekali się do wstawiennictwa Świętego. Skoro sam obiecał, że będzie patronem odrodzonej ojczyzny, trzeba wpierw odrodzić się i dopełnić od wewnątrz odrodzenie zewnętrzne, polityczne. Rozważmy to – krok po kroku.

Podzięką za pomoc, która już przyszła

Po wstępnym wezwaniu modlitwa posuwa się dalej. Obiecany patronat św. Andrzeja stanowi podstawę, która pozwala wyznać:

*Dlatego z ufnością powierzamy się Twojej opiece,
zwłaszcza w obecnym czasie
początku nowego wieku i tysiąclecia.
Tyle już doświadczyliśmy dowodów
Twojego przemożnego wstawiennictwa
u źródła Bożego miłosierdzia.*

Modlitwa nie wchodzi w szczegóły, powołuje się na doświadczenie dotychczasowej pomocy ze strony patrona. Warto się tu

² Informuje o tym oficjalny periodyk Kongregacji. Dekret o patronacie został wydany 17 I 2001 r.; por. „Notitiae. Commentari ad nuntia et studia de re liturgica”, nr 419-420, (nr 6-7/2001), s. 269.

zatrzymać, aby przypomnieć najważniejsze „dowody” Andrzejego wstawiennictwa. Jemu samemu zależało wyraźnie na tym, żeby pomagać – a w tajemnicy „świętych obcowania” pomoc opiera się na wzajemności. To znaczy: przebywający w niebie święci mogą działać na ziemi jedynie przez ludzi, którzy są otwarci na niebieskie dary – dzięki modlitwie, ożywiającej i wspierającej ich działanie. Nasza modlitwa pomaga świętym udzielać pomocy – nam i przez nas innym ludziom. O potrzebie modlitwy św. Andrzej przypomina od początku swego działania z nieba, od Boga. Taki był sens jego pierwszego przypomnienia się 16 kwietnia 1702 r., wiele lat po śmierci. Przełożony jezuickiego domu w Pińsku nie wiedział, gdzie zabiegać o pomoc w opłakanej sytuacji materialnej. Andrzej ukazał mu się, zapewniając o gotowości pomocy, jednak oczekiwał udostępnienia swoich relikwii wiernym, aby z większą gorliwością mogli się modlić o jego wstawiennictwo. Ktoś uprzedzony mógłby zarzucić, że przyszły Święty był interesowny, skoro zależało mu na rozwoju własnego kultu. Owszem, zależało mu, ale po to, by dzięki modlącym się do niego mógł pomagać, uzdalniać do dzieł po ludzku – zdawałoby się – niemożliwych.

Pierwsze przypomnienie się Świętego związane było z potrzebą, której pragnął on zaradzić dla dobra większej wspólnoty – przez jej członków. To charakteryzowało także drugi znaczący przypadek, kiedy przyszły Święty znów o sobie przypominał. Pamiętamy, że chodziło wtedy o zapowiedź odrodzenia Polski po zaborach, a jednocześnie przepowiednię patronatu Andrzeja Boboli w odrodzonej ojczyźnie. Zapowiedź uskrzydlała wielu, którzy zarówno modlitwą, jak i czynem działali na rzecz jej spełnienia. Sprawa przekraczała znowu ludzkie możliwości: przeszkody mnożyły się, sprawiały wrażenie, że są nie do pokonania. Po drodze była przecież kasata zakonu jezuitów, utrudnienia ze strony zaborców... A mimo tego wszystkiego – czy raczej dlatego właśnie – wiara trwała, *jakby widząc Niewidzialnego* (Hbr 11,27), by doczekać się widzialnych owoców.

Oto nastąpiła wreszcie – po bez mała dwóch wiekach od śmierci – beatyfikacja Andrzeja (30 X 1853). Było to w okresie tzw. wojny krymskiej, która budziła nadzieje na zmianę sytuacji

politycznej Polski, gdyż uczestniczyli w niej, po przeciwnych stronach frontu, nasi zaborcy. Należało jednak uzbroić się w cierpliwość. Odrodzenie polityczne państwa polskiego przyszło dopiero po I wojnie światowej, w XX w. Najpierw Andrzej patronował bojownikom o niepodległość, a zwłaszcza gen. Józefowi Hallerowi, darzącemu męczennika wielkim nabożeństwem. A gdy młode państwo przeżyło pierwsze zagrożenie ze strony bolszewickiej, modlitwy i procesja z jego relikwiami stanowiły element duchowej mobilizacji mieszkańców stolicy, dzięki której można było przeżyć pamiętny cud nad Wisłą. To przyspieszyło starania o kanonizację Andrzeja. Gdy w końcu do niej doszło (17 IV 1938), relikwie Świętego powróciły w uroczystym pochodzie do Polski. Postrzegano to jako początek oficjalnego patronatu Świętego w odrodzonej ojczyźnie. Kiedy, niestety, przyszła kolejna wojna, mogło się wydawać, iż patronat św. Andrzeja oddalił się. Jednak wszyscy, którzy mu się powierzali, doświadczali jego pomocy, co potwierdzają liczne świadectwa wojenne, zwłaszcza ze Wschodu, dokąd wysiedlono wielu Polaków. Dopiero w ostatnim czasie, gdy już można mówić otwarcie o polskiej Golgocie Wschodu, stało się jasne, jak bardzo na tej krzyżowej drodze pomagał św. Andrzej, jakby na potwierdzenie, że losy chrześcijan na Wschodzie, gdzie wcześniej on sam działał, są mu nadal bliskie.

Dochodzimy do punktu, w którym okazana dotąd pomoc otwiera się na przyszłość. Oto bowiem Andrzej Bobola przyciąga do swego Sanktuarium obraz Matki Bożej, w szczególny sposób związany z Golgotą Wschodu. Stało się to możliwe przede wszystkim dzięki temu, że wreszcie odzyskaliśmy niepodległość polityczną, podejmując przerwane więzy ze Wschodem, jak i Zachodem. I tu musimy znowu podziękować Andrzejowi. Jego działanie w okresie komunistycznym dokonywało się w ukryciu. Okazało się, że patronował on m.in. inicjatywie Prymasa Tysiąclecia, by przez Jasnogórskie Śluby Narodu przybliżyć odnowę Kościoła w Polsce, nie tyle polemicznie, przeciwko zakusom komunizmu, ile pozytywnie: za sprawą powierzenia się Maryi, Królowej Polski. Następnie, gdy niezłomna postawa prymasa zaczęła wydawać owoce, możliwe stało się również ożywienie kultu św. Andrzeja, dzięki budowie godnego

Sanktuarium. Pozwolenie na budowę, uzyskane 19 maja 1980 r., po latach starań, było jednym z owoców pierwszej wizyty Jana Pawła II w ojczyźnie; potem nastąpił Sierpień, początek „Solidarności”. W kolejnych latach budowa Sanktuarium przebiegała jakby równolegle do procesu trudnego rodzenia się niepodległości. W 1988 r. – w 50. rocznicę kanonizacji Andrzeja Boboli – zaczęliśmy się wreszcie modlić w Andrzejowej świątyni, polecając patronowi sprawy ojczyzny i chrześcijaństwa na Wschodzie. Od maja 1989 r. wszystkie msze św. odbywały się już w Sanktuarium. A w czerwcu tego samego roku – po wyborach według odnowionej formuły – pojawiła się realna perspektywa niepodległości – Trzeciej Rzeczypospolitej. Otworzyła się droga, na której i patronat św. Andrzeja może się dopełnić...

Pomoc Andrzejowi Boboli

Podejmijmy rozpoczętą modlitwę do naszego patrona:

*Wdzięczni za Twoją pomoc prosimy,
byś umacniał naszą wiarę, nadzieję i miłość,
abyśmy z odnowioną mocą ducha
przyczyniali się w naszej Ojczyźnie
do tworzenia cywilizacji miłości.*

Nasza modlitwa nie tylko wyraża wdzięczność, ale próbuje zwrócić ją ku działaniu, do kolejnych dzieł, aby pomoc okazana przez Andrzeja mogła się rozwijać – przez nas. A ponieważ wiemy, że na początek modlitwa ma wzmocnić naszą osobistą wiarę – także nadzieję i miłość – dlatego właśnie o to prosimy. Jeżeli dalej pamiętamy, że Święty pragnie pomagać przez nas, oznacza to również, iż oczekuje on pomocy z naszej strony... Tak, i jemu samemu winniśmy pomagać! Jeszcze raz przybliżamy się do wzajemności w tajemnicy „świętych obcowania”. Jest ona bardzo dosłowna: gdy pomagamy Świętemu, wtedy przekonujemy się, że on nam też pomaga – w działaniu, którego sami nigdy nie zdołalibyśmy podjąć i wypełnić. Dopełnia się w ten sposób tajemnica Wcielenia, bo dzieło Jezusa Chrystusa, wcie-

lonego Boga, rozwija się w Jego Ciele, Kościele świętym, którego pierwotnymi, najbardziej „oryginalnymi” członkami są właśnie święci. To święci stają się – zgodnie ze słowami Pawła apostoła *pomocnikami Boga* (1 Kor 3,9), choć oczywiście pomoc, jakiej udzielają samemu Bogu, pochodzi też od Niego jako Jego dar.

Wymowny jest najpiękniejszy obraz Andrzeja, widniejący na poczesnym miejscu w Sanktuarium. Uderza to, że Święty ma związane ręce, co wskazuje nie tylko na jego mękę, lecz i na dopełnienie całego życia w przejściu do Boga. Po śmierci bowiem kończy się dla człowieka czas i związane z nim działanie, nastaje natomiast – o czym przypomina modlitwa za zmarłych – wieczny odpoczynek... A zatem związane ręce Świętego poświadczają, że na zawsze się poddał – nie swoim prześladowcom, ale Bogu, by na całą wieczność odpocząć u Jego boku – podobnie jak Jezus po swoim powrocie do Ojca *zasiadł* po Jego prawicy, *oczekując tylko* (Hbr 10,13) dopełnienia Bożego dzieła przez tych, którzy Jego mocą działają na ziemi. Tajemnicze „niedziałanie” Jezusa, tak uderzające w obliczu Jego krzyża, kryje w sobie nowe działanie, dopełniające się mocą z nieba na ziemi dzięki temu, że Zmartwychwstały żyje w pełni – miłością, którą, jak obiecał, przyciągnie *wszystkich do siebie* (J 12,32). Przyciąga więzami, świadczącymi nie o mocy Jego przeciwników, ale poświadczającymi Bożą miłość, zgodnie z prorocstwem: *Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości* (Oz 11,4). Podobnie działa żywy świadek Ukrzyżowanego, św. Andrzej: ożywia nas, udziela mocy do pomocy, którą właśnie przez nas okazuje...

W czym ostatnio pomogliśmy naszemu patronowi? Podjęliśmy starania, by została naprawiona krzywda wyrządzona mu, gdy w tzw. minionym okresie zmieniono nazwę ulicy, noszącej uprzednio imię Św. Andrzeja Boboli. Do naszej inicjatywy przyłączyła się ponad połowa mieszkańców ul. Chodkiewicza. Wprawdzie nie brakowało głosów, że przywrócenie dawnej nazwy spowoduje rozmaite trudności, co trudno zanegować... Przeważa jednak ufność, że kiedy wreszcie naszym adresem stanie się znów ul. Św. Andrzeja Boboli, ten wielki Święty

zrobi wszystko, by się nam odwdzięczyć i pomóc – w sprawach osobistych, rodzinnych i zawodowych.

Inną formę pomocy stanowi przedsięwzięcie, które doczekało się realizacji 16 kwietnia 2002 r., dokładnie w 300. rocznicę zapoczątkowania kultu Andrzeja Boboli³. Do Sanktuarium św. Andrzeja został uroczystie wprowadzony wymowny symbol: obraz Maryi, czczonej tu jako Zwycięska Królowa Różańca Świętego z Kozielska. Bardziej znane było dotąd bliźniacze dzieło, powstałe w obozie w Kozielsku z drugiej połowy jednej i tej samej deski: płaskorzeźba Matki Bożej Kozielskiej, zwanej także Zwycięską. To drugie dzieło towarzyszyło polskim żołnierzom w drodze wojennej, by w końcu trafić do parafialnego kościoła Polonii londyńskiej pod wezwaniem Św. Andrzeja Boboli. To „przypadkowe” spotkanie Świętego z Matką Bożą z Kozielska wchodzi obecnie w nową fazę, skoro mniej znana część wizerunku Maryi z obozu zagłady zagościła w głównym, warszawskim przybytku św. Andrzeja. Żywimy nadzieję, że połączenie kultu naszego patrona ze Zwycięską Królową Różańca z Kozielska wyda owoce, które przejdą nasze najśmielsze oczekiwania. Jako początek możemy traktować inicjatywę, by coroczne spotkania Federacji Rodzin Katyńskich, oprócz tradycyjnej pielgrzymki do Jasnogórskiej Królowej Polski w II Niedzielę Wielkanocy, prowadziły do Zwycięskiej Królowej Różańca w Sanktuarium św. Andrzeja Boboli – w sobotę po 7 października, czyli po dniu, w którym Kościół wspomina Najświętszą Maryję Pannę Różańcową.

Tak odsłania się przyszła pomoc od Andrzeja Boboli jako patrona Polski. Skoro nie żałowaliśmy wysiłku, by przybliżyć i należycie przygotować ogłoszenie jego patronatu, możemy liczyć obecnie i w przyszłości na to, że dalej będzie się spełniać obietnica Świętego, który jako patron odrodzonej ojczyzny pragnie nam pomagać: abyśmy – zgodnie z naszą modlitwą do niego – *z odnowioną mocą ducha przyczyniali się w naszej Ojczyźnie do tworzenia cywilizacji miłości.*

³Więcej o tym zob. F. Błaszczewicz, J. Bolewski, *Patron u boku Zwycięskiej Królowej Różańca*, „Przegląd Powszechny”, nr 4/2002, s. 31.

Odnowa z pomocą świętego patrona

Pozostaje dokończenie modlitwy, jaką zanosimy do Świętego w naszym i jego Sanktuarium:

*Niechaj odnowa,
której oczekujemy w Polsce, Europie i świecie,
dokona się z naszym udziałem jak najowocniej.
O to prosimy Cię jako naszego Patrona
u boku Maryi, Królowej Polski
oraz świętych Wojciecha i Stanisława.*

Tutaj przerwijmy po raz ostatni modlitwę, by doprowadzić do końca refleksję wokół odnowy, jakiej oczekujemy z pomocą nowego patrona. Dołącza on do świętych, którzy już wcześniej patronowali naszym dziejom i stali się na przełomowych etapach znakami jedności. Św. Wojciech stanął u początku państwa: był związany z Gnieznem, pierwszą stolicą Polski, stając się – zwłaszcza po swej męczeńskiej śmierci – znakiem jedności z chrześcijańską Europą, zwłaszcza z naszymi zachodnimi i południowymi sąsiadami. Drugi patron, św. Stanisław, związał się z drugą stolicą Polski, królewskim Krakowem: jego śmierć także posłużyła jedności państwa w przezwyciężaniu średnio-wiecznego rozbicia dzielnicowego. W postaci trzeciego – św. Andrzeja, złączonego z trzecią stolicą Polski, Warszawą – patronujący nam znak jedności dopełnia się: najpierw otwierając się na sąsiadów ze Wschodu, następnie prowadząc do jedności po różnych nowożytnych formach jej utraty – przez zabory i wojny.

Przypomnijmy, że śmierć Andrzeja nastąpiła w czasach, opisanych później pod znakiem „ognia i miecza”... Męczeństwo Świętego z rąk Kozaków było jedną z konsekwencji powstania pod wodzą Bohdana Chmielnickiego. Współcześni historycy widzą początek końca ówczesnego państwa polskiego w tym, że Rzeczpospolita Obojga Narodów zamknęła się wtedy na możliwość, aby także Kozacy z Rosją znaleźli w niej swoje miejsce. Zamknięta postawa, sprzeczna z duchem Rzeczypospolitej, wiązała się z innymi zagrożeniami, jak np. „potop” szwedzki.

Choć obce wojsko zostało zmuszone do cofnięcia się spod Jasnej Góry, jednak ogrom spustoszenia przyspieszył upadek, którego już nie dało się powstrzymać... A przecie zostało wtedy *ziarno wrzucone w ziemię*, by wydać *owoc obfity* – po latach. Owo ziarno kryło się nie tylko w męczeństwie Andrzeja Boboli, 16 maja 1657 r. Wcześniej, 1 kwietnia 1656 r., miały miejsce śluby króla Jana Kazimierza we Lwowie. Wtedy właśnie Maryja została ogłoszona Królową Polski, a król ślubował Jej: *...po nastaniu pokoju wraz ze wszystkimi stanami wszelkich będę używał środków, aby lud królestwa mego od niesprawiedliwych ciężarów i ucisków wyzwolić*. Innymi słowy, pośród ogólnego kryzysu rysowała się konkretna nadzieja, która miała przynieść odnowę religijno-społeczną. Jednak oczekiwania króla nie zostały spełnione. Nie znalazł się sposób, aby wyznanie Maryi jako Królowej Polski mogło się wcielić dla dobra polskiego ludu...

Dalsze dzieje niosły z jednej strony wzrastanie kultu św. Andrzeja. Ziarno posiane w krytycznym okresie Pierwszej Rzeczypospolitej zaowocowało wyraźnie wtedy, gdy zaczęła się spełniać przepowiednia Świętego – w Drugiej Rzeczypospolitej. Ale dzieło zostało przerwane – przez wojnę... W ukryciu Święty nie przestał działać, także w okresie panowania komunistycznego. Dzięki Jasnogórskim Ślubom Narodu zaczęło wydawać owoce patronowanie Królowej Polski. Zatem Andrzej jako patron złączył swe działanie na rzecz odnowy ojczyzny z Maryją, naszą Królową i najważniejszą Patronką. To połączenie dokonało się nie tylko w życiu, lecz i w obliczu śmierci wielkiego prymasa. W ostatnim swym przesłaniu, gdy przyjął sakrament chorych, wyjaśniał w napiętej wówczas sytuacji, dlaczego nie zostawia testamentu pastoralnego: *Przyjdą nowe czasy, wymagają nowych światła, nowych mocy, Bóg je da w swoim czasie. Pamiętajmy, że jak kardynał Hlond, tak i ja wszystko zawierzyłem Matce Najświętszej i wiem, że nie będzie słabszą w Polsce, choćby ludzie się zmieniali*. Ten swoisty, otwarty na przyszłość testament zostawił prymas 16 maja 1981 r., w dniu liturgicznego wspomnienia św. Andrzeja Boboli...

Nowe czasy rzeczywiście nastały, przyszła w końcu Trzecia Rzeczpospolita, która tyle zawdzięcza przewidującemu, cierpli-

wemu działaniu Prymasa Tysiąclecia. Teraz może się dopełnić patronat Andrzeja, który dołącza do patronatu Maryi. Za swego życia ziemskiego Święty upodobał sobie maryjną tajemnicę Niepokalanego Poczęcia. Pod tym imieniem zakładał sodalicje mariańskie, a w naszych czasach sprawił, że w Strachocinie, miejscu jego narodzin, powstał pierwszy w Polsce „żeński Niepokalanów”, zgromadzenie sióstr, oddanych zgłębianiu maryjnej tajemnicy. Warto przypomnieć, że właśnie w 1854 r., kiedy w Kościele został ogłoszony dogmat o Niepokalanym Poczęciu, pojawiła się pierwsza opublikowana wzmianka o zapowiedzi Andrzeja, że Polska zyska niepodległość, a on będzie uznany jej głównym patronem... Czy znaki te nie wskazują, że dalsze jego działanie na rzecz odnowy niepodległej ojczyzny dokona się właśnie w połączeniu z tajemnicą Niepokalanej?

Nasza niepodległość polityczna domaga się pogłębienia przez odnowę religijną i moralną – niepodleganie grzechowi, złemu. *Droga do odnowy społeczeństwa prowadzi przez odnowę serca człowieka. (...) Polska potrzebuje ludzi ukształtowanych w szkole miłości Chrystusa* – przypomnieli nam Ojciec Święty⁴. Na tej drodze św. Andrzej – jako patron u boku Maryi – kieruje naszą uwagę na tajemnicę Jej Niepokalanego Poczęcia. Tutaj odsłania się prawda, która mówi także o naszym początku w Bogu, skoro wszyscy zostaliśmy wybrani przez Ojca w Chrystusie *przed założeniem świata, byśmy byli święci i niepokalani przed Jego obliczem* (Ef 1,4). Otwierając się na prawdę o naszym początku w Bogu, wzrastamy zarazem w jedności, której On jest źródłem. Andrzej pragnie nam patronować i na tej drodze, bo w odnowie, której Kościół w Polsce potrzebuje, sam Jan Paweł II wymienia na pierwszym miejscu *jedność i stałe dążenie do niej*⁵.

Wiemy, że św. Andrzej jest w szczególny sposób patronem jedności, jak na to wskazuje słowo Boże z jego liturgicznej

⁴*Program dla Kościoła w Polsce. Jan Paweł II do polskich biskupów. Wizyta Ad limina 1998, Kraków 1998; Przemówienie pierwsze – 16 I 1998, nr 5.*

⁵Tamże, nr 4.

uroczystości. Wprawdzie męczeństwo Andrzeja zostało spowodowane brakiem jedności w Kościele, jednak dzieje kultu Świętego poświadczają, że do jego relikwii pielgrzymowali nie tylko wierni katolicy, ale także prawosławni. Zatem u boku Maryi – Królowej Polski, która może się wydawać dodatkową „przeszkodą” na drodze jedności Kościoła – kult Andrzeja pokazuje, że owa „przeszkoda” staje się raczej stopniem wzwyż – ku pełniejszej jedności.

Odnowa Kościoła, który tworzymy w Polsce, to nasze najważniejsze zadanie i wyzwanie: z jednej strony w obliczu podziałów, ujawnionych po upadku komunizmu, z drugiej strony w perspektywie naszego wkładu do jednoczącej się Europy i nowej ewangelizacji. W tej odnowie kluczowe znaczenie ma sprawa jedności. Dlatego św. Andrzej, ofiara braku jedności, zaś po śmierci jednoczący tych, którzy szukali jego wstawiennictwa, może dzisiaj patronować naszym wysiłkom. Jeśli nasze działania zmierzające do odnowy będą miały wyraźnego patrona, wtedy możemy wierzyć w ich owocność – dzięki modlitwie do Świętego jako naszego patrona u boku wcześniejszych patronów, a zwłaszcza Maryi, Królowej Polski. Jej obecność w naszym Sanktuarium – w obrazie kozielskim – dodatkowo zachęca do ufnej modlitwy, do przyjęcia Bożej pomocy. Dopelni się to wszystko, co zawiera się w naszych prośbach do Świętego. Przekonamy się, że nie tylko przyjdzie, ale już przyszła pomoc od niego:

*przez Jezusa Chrystusa,
który z Ojcem żyje i króluje w jedności Ducha Świętego
przez wszystkie wieki wieków.
Amen.*

JACEK BOLEWSKI SJ, ur. 1946; prof. dr hab., teolog, prodziekan w Papieskim Wydziale Teologicznym, kierownik sekcji „Bobolanum”, w Warszawie. Autor m.in. książek: „Początek w Bogu: Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia” (1998), „Od-nowa z Maryją” (2000). Mieszka w Warszawie.

Felician Paluszkiewicz SJ

Środowisko wileńskie św. Andrzeja Boboli

Większość swego życia zakonnego św. Andrzej Bobola spędził w Wilnie. Były to 24 lata (1611–1616, 1618–1630, 1642/1643, 1646–1652). Tu też przeżył okres najważniejszy dla rozwoju osobowości: nowicjat i studia. Dlatego przedstawienie siedemnastowiecznego Grodu Gedymina uważam za kluczowe w poznaniu Świętego.

Miasto, które tak wiele znaczyło w jego życiu, ukazuję w trzech ujęciach: materialnym, intelektualnym i duchowym.

Płasczyzna materialna

Za Zygmunta Augusta Wilno wkroczyło w złoty wiek, stawszy się praktycznie stolicą Rzeczypospolitej Obojga Narodów, i należało do najpiękniejszych miast w Europie. Zygmunt August (1548–1572), miłośnik i znawca sztuki, stworzył tam klimat sprzyjający artystom, którzy znaleźli wdzięczne pole dla swojej twórczości. Wzniesiono wspaniałe ratusze oraz dzisiaj już nieistniejące pałace Radziwiłłów, Chodkiewiczów, Sapiehów, Kisków, Ostrogskich... Za sprawą przebywającego w nim dworu królewskiego Wilno rozwijało się niesłychanie szybko i okazałe, wypełniało magnaterią i cudzoziemskimi kupcami. Stało się miastem wielonarodowym (Litwini, Polacy, Niemcy, Rosjanie, Tatarzy, Szwedzi) i wielowyznaniowym (katolicy obu obrządków, prawosławni, ewangelicy reformowani i augsburscy, żydzi, muzułmanie, karaime, starowiercy).

W celu przeciwstawienia się zalewowi protestantyzmu, pozyskującego coraz więcej wyznawców, biskup wileński Walerian Protasiewicz sprowadził w 1569 r. do Wilna jezuitów, którzy szybko opanowali sytuację. Początkowo udzielali lekcji prywatnych, po roku otworzyli szkołę średnią, dwa lata później

zainicjowali studia wyższe: filozofię i teologię. W 1578 r. Stefan Batory wystawił dyplom erekcyjny, nadający jezuickiej szkole prawa uniwersyteckie. Alma Mater Vilnensis była najbardziej wysuniętym na wschód ogniskiem kultury zachodniej, a jej budynki stanowiły największy zespół architektoniczny w mieście.

Miasto, od początku życzliwe jezuitom, sprzyjało mnożeniu się placówek Towarzystwa. Przy Akademii powstały obiekty towarzyszące: pięć burs studenckich, dwa seminaria duchowne – diecezjalne (1582–1652) i papieskie – teatr szkolny, drukarnia, biblioteka.

Oprócz tego jezuita mieli wiele punktów duszpasterskich: kościół Św. Jana (przejęli 1571), kościół Św. Kazimierza (1604–1615), uznawany za najwyższy wyraz doskonałości w planie i układzie, oraz kościół Św. Ignacego (1622–1647). Janusz Garniewicz wymienia jeszcze dwa jezuickie kościoły współczesne św. Andrzejowi Boboli: Św. Stefana (aktualnie zniszczony i nieczynny), stojący na tyłach obecnego dworca autobusowego, zbudowany przez jezuitę Szymona Wysockiego i oddany do użytku w 1612 r. (gdy Andrzej był w nowicjacie) oraz Św. Nikodema i Józefa z Arymatej (już nieistniejący), usytuowany za Ostrą Bramą (w zaułku Św. Nikodema), wzniesiony przez jezuitów razem ze szpitalem Św. Łazarza dla zakaźnie chorych¹.

Mimo epidemii i gwałtownych pożarów, zwłaszcza w 1610 r., kiedy ogień strawił 4700 domów mieszkalnych, 10 kościołów i zamek, miasto nie straciło na żywotności. Jezuitom ogień zniszczył kolegium Św. Ignacego oraz część zabudowań uniwersyteckich. Dom nowicjatu odbudowano w pół roku, zgliszcza uniwersyteckie usuwano znacznie dłużej.

Pod koniec Andrzejowych dni, gdy pracował już w Pińsku, brutalnym ciosem dla Wilna było wkroczenie w sierpniu 1655 r. wojsk moskiewskich. Rzeź ludności, doszczętne ograbienie pozostałych przy życiu, pożar szalejący przez siedemnaś-

¹J. Garniewicz, *Wileńskie świątynie od czasów najdawniejszych do obecnych*, Kędzierzyn – Wilno – Ryga 1993.

cie dni, głód i zaraza zamieniły kwitnącą metropolię w gigantyczne cmentarzysko.

Środowisko intelektualne

Wilno w XVII w. było najprężniejszym ośrodkiem życia umysłowego Rzeczypospolitej. Batorowy Uniwersytet przeżywał pełnię rozkwitu, z kulminacją przypadającą na lata 1640-1655, a zatem na czasy Andrzejoyowe. Władysław IV, przywilejem z 11 października 1641 r., zezwolił na utworzenie wydziałów prawa i medycyny.

W tym czasie kilku profesorów tej uczelni zyskało europejską sławę. Ważną rolę odegrała okoliczność, że pisane przez wileńskich jezuitów książki były tłoczone po łacinie i dzięki temu docierały do Francji, Anglii i innych krajów zachodnich.

Rozpoczynając od pierwocin życia zakonnego Andrzeja Boboli, należy wymienić jego kolegę z czasów nowicjackich. Jest nim Maciej Kazimierz Sarbiewski (1595–1640), poeta, chluba polskiego baroku, zwany *Horatius christianus* lub *Horatius sarmaticus*. Wykładał na Akademii Wileńskiej i był dziekanem Wydziałów Filozoficznego oraz Teologicznego. Utrzymywał szerokie kontakty z poetami i pisarzami Zachodu. Wydał „*Lyricorum libri IV*”. Zbiory jego poezji wielokrotnie wznawiano w kraju i za granicą. Teoretyk poetyki pozostawił w rękopisie dzieła: „*De perfecta poesi*”, „*Dii gentium*” oraz „*De figuris sententiarum*”. Wszystkie trzy ogłoszono drukiem dopiero w drugiej połowie XX stulecia. Drogi życiowe Sarbiewskiego i Boboli krzyżowały się jeszcze dwukrotnie. W latach 1620-1622 na Akademii Wileńskiej studiowali razem teologię, a w latach 1627–1628, gdy Sarbiewski wykładał już na Akademii Wileńskiej, Bobola pracował duszpastersko w kościele Św. Kazimierza.

Prezentując ludzi z otoczenia Świętego, według kolejności ich przybywania do Wilna, należy zacząć od Marcina Śmigleckiego (1563–1618), profesora Akademii, najwybitniejszego logika i najlepszego pisarza filozoficznego dawnej Polski, autora monumentalnego dzieła „*Logica*”, które doczekało się kilku wydań

za granicą². Tam „Logica” służyła jako podręcznik uniwersytecki. Śmiglecki jest również autorem cenionego traktatu ekonomiczno-etycznego: „O lichwie” (1596, później kilkanaście wydań) oraz innych rozpraw teologicznych. Nowe badania wykazują, że zainicjował on nurt metafizyki neoscholastycznej, którą przejęli Gottfried Wilhelm Leibniz i Christian Wolff. Poza tym opublikował dzieła teologiczne, m.in.: „O Bóstwie przedwiecznym Syna Bożego” (1595), „Absurda synodu toruńskiego” (1596), „Dysputacja wileńska” (1599) oraz „O jednej widomej Głowie Kościoła” (1600).

W 1613 r. przybył do Wilna Konstanty Szyrwid (1579-1631). Profesor-bibliista Akademii Wileńskiej oraz kaznodzieja polsko- i litewskojęzyczny, uczył Bobolę egzegezy Pisma Świętego. Opublikował pionierską pracę, słownik łacińsko-polsko-litewski „*Dictionarium trium linguarum*” (1629), gramatykę litewską „*Clavis linguae lithuanae*” (1630) oraz „Punkty kazań od Adwentu aż do Postu, litewskim językiem z wytłumaczeniem na polskie” (1629), w których poruszał sprawy społeczne. Położył wielkie zasługi dla rozwoju literackiego i teologicznego języka litewskiego. W rękopisie pozostawił wykłady z Pisma Świętego.

W 1616 r. wstąpił do nowicjatu urodzony na Żmudzi, Zygmunt Lauxmin (1597-1670). Powołany na profesora Akademii Wileńskiej, w 1645 r. brał udział w *Colloquium charitativum* w Toruniu. W podręczniku „*Praxis oratoria*” (1648) przedstawił nową i oryginalną, pogładową metodę nauczania retoryki, uwzględniającą dykcję. Podręcznik ów został wysoko oceniony przez znawców zarówno katolickich, jak ewangelickich, nie tylko w Polsce, ale również poza krajem. Wydawano go wielokrotnie w Monachium, Frankfurcie, Kolonii, Würzburgu, Pradze i Wiedniu. Tępił makaronizmy, zachęcał do studiowania dzieł filozofów, podkreślając, że zasadniczym znamieniem sztuki oratorskiej jest mądrość. Nauczał w bursie muzyków, czego owocem była ogłoszona drukiem „*Ars et praxis musicae*” (1667). Znał doskonale problemy prostego ludu. Chłopi litewscy oblegali jego konfesjonał i nazywali go *tevas limanas* (we-

²Ingolstadt 1618, Oxford 1634, 1638, 1658.

soły ojciec). W 1655 r. wydał podręcznik języka greckiego „*Epitome institutionum linguae graecae*”, ale druk ten zaginął. Z myślą o proboszczach przygotował podręcznik metodyczny katechizmu dla ludu.

W 1618 r., po powrocie z Pułtusza, Andrzej Bobola poznał odbywającego nowicjat Andrzeja Rudominę (1596–1631), który w dzień swego ślubu zmienił decyzję, zostawił narzeczoną i wstąpił do jezuitów. W 1627 r. wyruszył do Chin. Pierwszy etap podróży zakończył w Indiach, w Goa. Tutaj w czasie postoju poświęcił się posłudze charytatywnej wśród biednych i niewolników. Popłynął do Makao i Kiatingu, gdzie Europejczycy uczyli się języka chińskiego. Nie tracąc czasu, szybko przyswoił sobie język i napisał po chińsku dwie popularne broszury ascetyczne: „*Theu che pa fou sin tou*” („Osiemnaście obrazów serca”) oraz „*Che fou kin tai tou*” („Dziesięć obrazów człowieka pracowitego i leniwca”). Następnie pracował w Makao, Kiatingu, Fukien i Fuczou. Współautor dziełka „*Keu to je tchao*” („Odpowiedzi na różne pytania”) o zagadnieniach wiary oraz nauk przyrodniczych i matematycznych, wydane go w 1630 r., a wznowione go w 1872.

W tym samym 1618 r. wstąpił do Towarzystwa Oswald Krüger (1598–1655). Po studiach profesor matematyki na Akademii Wileńskiej. Specjalista inżynierii wojskowej wydał rozprawę „*Parallela horoscopa ad tormentorum directionem recens inventa*” (1639), w której omówił działanie wynalezione go przez siebie celownika artyleryjskiego. Poza tym opublikował kilka rozpraw z zakresu praktycznych zastosowań matematyki, astronomii i optyki np.: „*Arithmetica practica*” (1635), „*Illustriora theoremata et problemata mathematica ex opticis*” (1633). W 1655 r. Jan Kazimierz, przewidując wojnę z Moskwą, powołał Krügera na stanowisko inżyniera królewskiego, powierzając mu odlewanie armat według opracowanej przez niego metody, pozwalającej na zmniejszenie masy działa przy zachowaniu nośności i siły rażenia. Zlecił też wykonanie obliczeń potrzebnych strategom i wyćwiczenie puszkarzy w korzystaniu z oprzyrządowania dział.

W 1627 r. osiadł w Wilnie Wojciech Kojałowicz Wijuk (1609–1677), spotykał się z Andrzejem najpierw jako nowi-

cjusz, następnie jako profesor Akademii. Ich ścieżki przebiegały obok w latach 1642–1643 i 1646–1652. Wielostronnie uzdolniony, znający oprócz litewskiego, polskiego i łaciny, języki: hiszpański, ruski i włoski, był specjalistą w biblistyce i patrologii. Po łacinie i po polsku publikował dzieła polemiczne oraz popularne prace religijne i historyczne. Wybitny pisarz o rozległych zainteresowaniach, opublikował trzydzieści cztery prace, m.in.: „Colloquia theologi cum politico” (1640), „De nonnullis discriminibus in fide” (1653), „Colloquia theologi cum dissidente” (1667), „Miscelanea rerum ad statum ecclesiasticum in Magno Lithuaniae Ducatu pertinentia” (1650), „Historia Lithuaniae pars prior” (1650), „Historiae Lithuaniae a coniunctione Magni Ducatus cum Regno Poloniae...” (1669), w rękopisie pozostawił dwie wersje herbarza szlachty litewskiej: „Herbarz szlachty litewskiej” oraz „Herbarz rycerstwa”, czym poważnie zasłużył się dla utrwalenia dziejów Litwy.

Kazimierz Kojalowicz Wijuk (1617–1674), młodszy brat Wojciecha, profesor Akademii Wileńskiej, spotykał się z Andrzejem dwukrotnie w czasie swoich studiów: 1642/43 oraz 1646/47, a po raz trzeci w latach 1652–1655. Wykładał teologię na Akademii. Był też kaznodzieją w kościele Św. Jana. Opublikował podręcznik homiletyczny „Modi LXX sacrae orationis formandae” (1644), wykłady z retoryki: „Institutionum rethoricarum...” (1654), „Kazania o męce Pańskiej” (1675), „Vita Venerabilis patris Nicolai Lancicii” (1690) i in. Teoretyk wymowy i kaznodzieja, uchodził za najwybitniejszego mówcę Litwy.

Jako ostatni przed wyjazdem Andrzeja Boboli do Pińska, w 1652 r. wzbogacił środowisko wileńskie Adam Adamandy Kochański (1631–1700), uczony o szerokim wachlarzu specjalności: matematyka, fizyka, chemia, mechanika. Przemyśliwał nad budową maszyny liczącej, łodzi podwodnej i samolotu. Zajmował się tworzeniem języka uniwersalnego, statyką, zagadnieniami magnetyzmu Ziemi, ujednoliceniem miar, rektyfikacją okręgu... Dużym nakładem pracy i pomysłowości opracował tablice matematyczne sinusów i tangensów dla pierwszego i ostatniego stopnia ćwiartki koła, w odstępach co sekundę, przy promieniu równym 10^{10} . Interesował się budową zegarów

i wprowadził w ich mechanizm wiele istotnych ulepszeń: m.in. w miejsce wahadła zastosował balans sprężynowy, co umożliwiło konstrukcję zegarka kieszonkowego. Zajmował się też zastosowaniem wahadła do pomiaru długości geograficznej na morzu. Napisał pierwszą pracę teoretyczną o czasomierzach. Swoje nowatorskie zdobycze publikował w lipskim „Acta Eruditorum”, w „Miscelanea curiosa medicophysica”, w „Collection Académique” oraz jako aneks w książce wybitnego fizyka niemieckiego Kasptra Schotta, „Cursus mathematicus”. Schott był pełen entuzjazmu dla młodego Polaka, z uznaniem podkreślał jego wielkie zdolności, dociekliwość, metodyczność, gruntowność oraz jasność myśli. Kochański korespondował z czołowymi intelektualistami epoki, m.in. Atanazym Kircherem, Janem Heweliuszem i Leibnizem. Ten ostatni napisał kiedyś do Kochańskiego: *Wiele spodziewamy się po Tobie, także w mechanice.*

Kochański, najwybitniejszy matematyk polski XVII stulecia, był jedynym Polakiem zaznajomionym z rachunkiem różniczkowym i całkowym. Wskutek inwazji wojsk rosyjskich w 1654 r. uszedł na Zachód i kontynuował naukę w Molshein oraz Würzburgu. Pracował w Norymberdze, Florencji, Pradze, Ołomuńcu i Wrocławiu. W 1680 r. wrócił do Polski. Pełnił obowiązki nadwornego matematyka i bibliotekarza w rezydencji Jana III Sobieskiego w Wilanowie, ucząc dodatkowo matematyki w kolegium jezuickim w Warszawie. Ogromny dorobek rękopiśmienny uczonego w zbiorach Biblioteki Narodowej zniszczyli Niemcy w czasie powstania warszawskiego.

Środowisko duchowe

O klimacie duchowym jezuitów wileńskich świadczy następujący fakt: gdy w 1640 r. obchodzono stulecie Towarzystwa Jezusowego, głównym akcentem uroczystości były nie jakieś iluminacje ani bicie w dzwony, ale we wszystkich domach jezuickich w Wilnie goszczono przez osiem dni ubogich, którym do stołu usługiwali kapłani.

W duchu zaangażowania społecznego prowadzono również działalność administracyjną i duszpasterską.

Do wzrostu wewnętrznego Andrzeja Boboli najbardziej przyczynił się jego mistrz nowicjatu, później prowincjał, Wawrzyniec Bartiliusz (1585–1635), uważany przez swoje pokolenie za człowieka świętego i kandydata na ołtarze. Bezpretensjonalny, opanowany, o ujmującej powierzchowności, zawsze pełen pogody ducha. Przy tym pracowity, spostrzegawczy i krytyczny, ale wyrozumiały na błędy otoczenia. Profesor filozofii Akademii Wileńskiej, obok zwyczajnych zajęć z umiłowaniem odwiedzał więźniów, chorych w szpitalach oraz katechizował dzieci. Wszechstronnie czytany w literaturze dotyczącej chrześcijańskiej duchowości, sam był autorem licznych pism ascetycznych. Jego osoba budziła zainteresowanie jezuitów. Wojciech Kojalowicz wydał w Wilnie jego biografię: „De vita et moribus R.P. Laurentii Bartilii e Societate Iesu”, liczącą ponad dwieście stronik druk, która w ciągu dziesięciu lat doczekała się czterech wydań. Obszernie pisał o nim także Stanisław Rostowski (1711–1784) w swej pracy „Lithuanicarum Societatis Jesu historiarum provincialium...” wydanej w Wilnie w 1768 r. i w Paryżu w 1877 r. Pomniejsze biografie Bartiliusza ukazały się po polsku, litewsku, angielsku, francusku i włosku.

Ważną rolę spełniali koledzy. Wspomniałem już Sarbiewskiego. Tutaj chcę zasygnalizować jeszcze innych. Ze współnowicjuszy kapłani: Remigiusz Głowiński i Jan Przeździecki w Łomży, Jan Prusinowski w Warszawie oraz brat Szymon Walentynowicz w Połocku postradali życie w samarytańskiej postudze zakazonym.

Innym przykładem zaangażowania społecznego może być Wojciech Cieciszewski (1604–1675), z którym Bobola spotykał się w Wilnie w latach 1622–1630 oraz 1646–1649. Nadworny kaznodzieja Jana Kazimierza, w kazaniu wygłoszonym 1 listopada 1649 r. po wybuchu powstania kozackiego, w buncie tym dopatrywał się kary za niesprawiedliwość społeczną, za zjadanie *mięsa z krwią, chleba ze łzami ubogich*. Nierówność społeczna – według Cieciszewskiego – była groźniejsza w skutkach niż *czterdzieści tysięcy samopatów*.

Henryk Sienkiewicz w „Ogniem i mieczem” napisał o nim: *...wszedł ks. Cieciszewski, kaznodzieja królewski. Rozstąpili mu się dygnitarze, bo był to ksiądz wielce uczony, poważany*

i słowo jego prawie więcej jeszcze znaczyło u króla niż kanclerskie, a z ambony wypowiadał, bywało, takie rzeczy, których i na sejmie nie bardzo kto śmiał poruszać.

Kolejną postacią, jaka zajaśniała wśród jezuitów w Wilnie, był Jerzy Giedroyc (1610–1653), potomek starożytnej rodziny książąt litewskich. Do Towarzystwa wstąpił w 1623 r. po ukończeniu filozofii. Nowicjat odbył w Wilnie. W czasie praktyki pedagogicznej w Połocku swoim darem przekonywania pozyskał dla Kościoła wielu prawosławnych. Później, zostawszy kapłanem, z zapalem pracował jako misjonarz ludowy. Od świtu do godzin wieczornych słuchał spowiedzi, niejednokrotnie bez przerwy na posiłek. Szczególną troską otaczał ubogich, niosąc im pociechę duchową i pomoc materialną. W czasie epidemii, która nawiedziła Wilno, poświęcił się posłudze zakaźnie chorym i zarażony od nich zmarł w 45 roku życia, 11 lipca 1653 r. Współcześni nazywali go świętym.

Jako znawca chrześcijańskiej duchowości wyróżnił się Mikołaj Łęczycki (1574–1653), syn drukarza kalwińskiego. Po nowicjacie i studiach w Rzymie pozostał tam i przez pięć lat pracował w centralnym archiwum zakonu. Asceta obdarowany przez Boga łaskami mistycznymi, spotykał się z ludźmi osobiście znającymi św. Ignacego Loyolę. Starał się dowiedzieć od nich jak najwięcej o założycielu Towarzystwa i powróciwszy do Polski, był w prowincji wyjątkowym przekazicielem ducha pierwszych jezuitów. W latach 1607–1609 wykładał na Akademii Wileńskiej biblistykę i język hebrajski. Gdy w 1631 r. został prowincjałem litewskim, zabronił atakowania prawosławnych zarówno w szkole na lekcjach, jak w kościele na kazaniach oraz wydał przepisy nakazujące łagodniejsze traktowanie chłopów w jezuickich majątkach. Zasady łagodniejszego obchodzenia się z poddanymi polecił popularyzować także wśród szlachty i wykorzystywać do tego ambonę, konfesjonał oraz prywatne rozmowy. Na zaproszenie jezuitów z Czech od 1637 r. prowadził w Jičynie wykłady i ćwiczenia z zakresu Instytutu zakonnego i ascezy. Tam powstały jego dzieła z teologii duchowości. Uciekając przed Szwedami, zabrał ze sobą cały dorobek pisarski. Wiele z manuskryptów postradał w czasie napadu na niego koło Kotnej Hory. Ocalała jednak podstawowa

praca o Instytucie Towarzystwa „Dissertatio historica et theologica de praestantia Instituti Societatis Jesu” (1644) oraz najcenniejsze jego dziełko ascetyczne „De piis erga Deum et coelites affectibus” (1650), które przełożono na polski, niemiecki, francuski, angielski i czeski. W 1642 r. wrócił do Polski. Wykonując różne zajęcia, nie zaniedbywał pracy pisarskiej. W 1646 r. wysłał do Antwerpii 21 rękopisów. Niestety, znowu połowa z nich zginęła. Z tych, które ocalały, warto wspomnieć: „Gloria s. Ignatii Societatis Iesu fundatoris”, „Octo monita pro nobilitate Polona”, „De meditationibus rerum divinarum” oraz „De cultu s. Stanislai Kostkae”. W 1652 r. osiadł w Kownie i tam zmarł. Trzy lata później trumna z jego ciałem została spalona przez Szwedów, a popiół wrzucony do Niemna.

Ostatnim z wybranej przeze mnie grupy jezuitów wileńskich, których ścieżki biegły obok szlaku, jakim zdążył Andrzej Bobola, jest Jan Grużewski (1578–1646). Będąc profesorem Akademii, równolegle pełnił obowiązki spowiednika i konferencjonisty w bazylikańskim klasztorze Świętej Trójcy. W 1618 r. został rektorem Akademii. Wówczas w dni świąteczne wysyłał przygotowanych do tego studentów, aby na ulicach miasta śpiewali specjalnie ułożone w tym celu wierszowane teksty polskie oraz litewskie i za ich pomocą katechizowali przypadkowych słuchaczy.

W wybrane grono siedemnastowiecznych jezuitów wileńskich, zabiegających różnymi sposobami o pomnażanie chwały Bożej, doskonale wkomponowany jest św. Andrzej Bobola. Czerpał z wartości intelektualnych i duchowych swoich towarzyszy, przekazując otoczeniu to, w co sam obfitował.

FELICJAN PALUSZKIEWICZ SJ, ur. 1931; uhonorowany odznaką „Zasłużonego Działacza Kultury”. Autor kilkuset artykułów w czasopismach, książek o problematyce jezuickiej, m.in. „Jezuita dzisiaj” (1979, 1988), „Przyszli służyć” (1985), „Bracia Towarzystwa Jezusowego” (1986), „W cieniu Hermesa” (1987), „Mały słownik jezuitów w Polsce” (1991, 1995), „400 lat jezuitów w Warszawie” (1998), „Inny Cię opasze i poprowadzi dokąd nie chcesz” (2000), „Jezuici w literaturze polskojęzycznej” (2000), „Tropami św. Andrzeja Boboli” (2000). Mieszka w Warszawie.

s. Olena Danuta Mańkut SNPM

Zofia z Fredrów Szeptycka – sylwetka duchowa

Postacie braci Szeptyckich: Stanisława – generała broni w II Rzeczypospolitej, Andrzeja-Romana – metropolity Kościoła greckokatolickiego i wyniesionego ostatnio na ołtarze Klemensa-Kazimierza – ihumena Zakonu Studytów, wydają się niesłychanie różne, a są to synowie jednych rodziców – Zofii z Fredrów i Jana Szeptyckiego. Postać ich matki jest fascynująca, lecz mało znana. Warto więc poświęcić jej więcej uwagi.

Celem tego artykułu, opartego na listach Zofii do Wandy Ostrowskiej z lat 1856–1884, będzie przybliżenie sylwetki duchowej Zofii z Fredrów Szeptyckiej. Listy zebrał, ułożył chronologicznie i opatrzył komentarzem syn Zofii – Kazimierz w 1911 r. Ich oryginały zaginęły w 1914 r., ocalał jedynie egzemplarz opracowanych listów, który przepisany na maszynie w 1927 r. znalazł się w archiwum rodzinnym.

Przedstawiona postać Zofii jest siłą rzeczy niepełna – widzimy Zofię oczami Kazimierza, jej syna, oraz jej samej – w korespondencji z kuzynką. Opracowywane są obecnie materiały z byłego archiwum metropolity Andrzeja, zawierające listy Zofii do syna oraz jej duchowe pamiętniki. Materiały te mogą być cenne w pełniejszym zrozumieniu i ukazaniu sylwetki Zofii z Fredrów Szeptyckiej.

Dom rodzinny

Zofia z Fredrów Szeptycka, o której Stanisław Tarnowski powiedział, że *była jedną z istot najwyższych i najszlachetniejszych w swoim pokoleniu*, przyszła na świat we Lwowie 20 maja 1837 r. Była najmłodszym dzieckiem Zofii z Jabłonowskich i Aleksandra Fredry, znakomitego komediopisarza. Wartości, które hr. Fredro cenił, to honor, rodzina, dom, przy-

wiązanie do warstwy społecznej. Starzejący się pisarz był przede wszystkim ojcem, mężem i głową klanu fredrowskiego. Córkę kochał bardzo i dawał jej to odczuć: opowiadał bajki i anegdoty, lubił robić niespodzianki. Odwzajemniała tę miłość, choć nie była ona łatwa. W listach Zofia wyjawia prawdę o ojcu: był niecierpliwy w chorobie, miał krewki temperament chimeryka, gniewał się i awanturował o drobnostki, ale robił to zawsze zabawnie. Potrafił kochać.

Aleksander Fredro dbał o rozwój i dobre wychowanie córki. Pobierała lekcje rysunku u najlepszych lwowskich nauczycieli, lekcje gry na fortepianie i gimnastyki. Gdy Zofia zaczęła bywać w wielkim świecie, ojciec zadedykował jej wiersz „Zasłona Mohameda”¹. Dał w nim wyraz swych oczekiwań wobec córki. Chciał, by Zofia nie zatraciła skarbu, który w sobie nosiła. Owym skarbem było czyste serce, żarliwa wiara i gorąca miłość. „Zasłona Mohameda” to nie jedyny wiersz jej poświęcony.

Matka Zofii Szeptyckiej – Zofia Jabłonowska (1798–1882) – urodziła się w galicyjskiej, ziemiańskiej rodzinie. Inteligentna i uzdolniona artystycznie, starała się żyć w cieniu męża. Była dobrą matką, dbała o dzieci, ale daleka była od ich rozpieszczania. Wychowana w surowej atmosferze, uważała za słuszne wymagające wychowanie. Gdy Zofia wspominała swe dzieciństwo, chętnie wracała pamięcią do chwil choroby, bo wówczas matka okazywała jej dużo troski i czułości. Z czasem stały się sobie bardzo bliskie, Zofia kochała matkę serdecznie, a własne życiowe doświadczenie pomogło jej odnaleźć skarby matczyngo serca, odgadnąć cierpienia i pokochać słabości.

Z rodzinnego domu Zofia wyniosła życzliwość dla innych, szacunek dla przyjaźni i nauczyła się wrażliwości. Przyczyniła się do tego stabilność życia małżeńskiego i rodzinnego Fredrów oraz silna więź z ojcem.

W kręgu przyjaciół

Dom Fredrów odwiedzali liczni krewni i przyjaciele, reprezentujący różne kręgi społeczne i polityczne. Zofia umiała

¹Por. A. Fredro, *Wiersze*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 11, cz. 1, Warszawa 1960, s. 56-57.

nawiązać bliskie i ciepłe kontakty ze wszystkimi. Pociągało ją towarzystwo młodych, ale szczere przywiązanie łączyło ją także z dorosłymi osobami. Należały do nich długoletnia wychowawczyni, nauczycielka i dozgonna przyjaciółka Adela Defforel – Szwajcarka oraz Praskeda, żona Maksymiliana, najstarszego brata Aleksandra Fredry².

Adela była przez Fredrów uważana za członka rodziny. To właśnie jej Zofia zawdzięcza wychowanie w prostocie. Adela odkrywała przed nią tajemnice świata, dając podstawy na lekcjach historii czy katechizmu. Zofia darzyła Adelę wielkim zaufaniem, każde rozstanie z nią sprawiało jej ból. Z czasem miłość dziecięca i przywiązanie przerodziły się w głęboką przyjaźń.

Praskeda Fredro miała również ogromny wpływ na formowanie się religijności Zofii, która zanotowała, że ciotka była *...pierwszym wcieleniem myśli chrześcijańskiej*³, które napotykała. Spotkały się, gdy Zofia wraz z rodzicami przyjechała do Paryża w 1850 r. Mała Zosia rozpoznała w Praskedzie sprzymierzeńca. Ciotka pociągała ją swobodą, uprzejmością dla każdego, wesołością, stylem życia duchowego i chrześcijańskim miłosierdziem. Obudziła ona w sercu Zosi tęsknotę *...do głębszego życia, do spraw Bożych, do tego, co najwartościowsze (...), do wielkich linii w życiu*⁴.

Rodzina Fredrów była skoligacona (w wielu pokoleniach) ze Skrzyńskimi i Jabłonowskimi. Krewni spotykali się często, a Zofia szczególną sympatią i zaufaniem darzyła starszą od siebie o cztery lata kuzynkę, Wandę Ostrowską z domu Skrzyńską⁵. To Wanda – Dunia była adresatką wielu listów Zofii.

² Praskeda Fredro pochodziła z magnackiej rodziny rosyjskiej, przeszła z prawosławia na katolicyzm; por. Z. z Fredrów Szeptycka, *Wspomnienia z lat ubiegłych*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, s. 185-187.

³ Tamże, s. 154.

⁴ Tamże, s. 179.

⁵ Wanda Skrzyńska (1833-1884) urodziła się w Bachórze. Wyszła za mąż za Władysława Ostrowskiego, mając 23 lata. W wieku 35 lat owdowiała, nie doczekawszy się potomstwa. Umarła, mając 51 lat, na kilka dni przed wstąpieniem do klasztoru; por. *Pisma Zofii z Fredrów hr. Szeptyckiej*, t. 2, Kraków 1907, s. 3-8.

Korespondencja, którą prowadziły aż do śmierci Wandy, rozpoczęła się wiosną 1854 r.

Zofia nazywała Wandę Aniołem Stróżem swego życia, gdyż niewielu było ludzi, którym tak wiele zawdzięczała. Wanda umiała towarzyszyć Zofii w życiowych doświadczeniach i, sama będąc głęboko religijną, wskazywała jej Boga jako główny cel życia. Zasadniczym tematem ich korespondencji były sprawy duszy i stosunku do Boga. Zofia zwierzała się Wandzie z pracy nad sobą: *...by własne ja, czym raz więcej ustępowało teren serca pod miłość Boga i ludzi*⁶.

Zofia zawsze szukała osób, które były bliskie jej wewnętrznej dojrzałości, umiały sprostać jej wymaganiom i oczekiwaniom. Do nich należeli, m.in., w okresie dzieciństwa o. Samuel Piasecki⁷ z zakonu bernardynów, który był częstym gościem w lwowskim mieszkaniu Fredrów, i z okresu pobytu w Paryżu ks. Miquel, wikary z kościoła Św. Filipa du Roule, który był wówczas spowiednikiem Zofii. W rodzinie Fredrów również nie brakowało duchownych. Kapłanem był mieszkający w Paryżu młodszy syn ukochanej ciotki Maksymilianowej – Dobiesław Fredro i kuzyn Henryk Skrzyński⁸. Rolę opiekunów duchowych pełnili też wybitni jezuici, którzy w tym czasie, z polecenia papieża Leona XIII, reformowali zakon bazylianów. W duchowej formacji Zofii znaczące miejsce zajmował o. Henryk Jackowski⁹. O pierwszym ich spotkaniu Zofia napisała w liście do Wandy z 4 lutego 1880 r. Od tego momentu stał się jej kierownikiem duchowym, o czym świadczy wielokrotny udział Zofii w rekolekcjach zamkniętych dla świeckich, przyjacielem i spowiednikiem jej synów.

⁶K. Szeptycki, *29 lat życia Zofii z Fredrów Szeptyckiej na podstawie jej listów do Wandy Ostrowskiej jako dalszy ciąg przez nią samą napisanych Wspomnień jej dzieciństwa i młodości* (mps), t. 1, Przylbice 1927, s. 6.

⁷Samuel Piasecki (1800–1880), jeden z najbardziej popularnych spowiedników lwowskich.

⁸Henryk Skrzyński, syn Konstancji z Fredrów, najstarszej siostry A. Fredry.

⁹O. H. Jackowski (1834–1905), jezuita, człowiek o szerokich horyzontach, pełen dynamizmu apostołskiego. Jako prowincjał rozpoczął reformę bazylianów w Galicji; por. F. Paluszkiewicz, *Mały słownik jezuitów w Polsce*, Warszawa 1995, s. 89.

Tradycją Fredrów i Szeptyckich było utrzymywanie dobrych stosunków z duchowieństwem obydwu obrządków. Opierały się one na zasadzie otwartości, zaufaniu i przyjaźni. W rodzinie męża Zofia odnalazła wiele pamiątek po jego przodkach i głęboko zakorzenioną tradycję obrządku greckokatolickiego.

Osobiste zainteresowania

Zainteresowania Zofii kształtowało środowisko rodzinne, otaczający ją świat, stosunki społeczne, życie kulturalne oraz wykształcenie. Największą z jej pasji było malowanie. W jednym z listów do Wandy czytamy: *...nie umiem nie chciał malować*¹⁰. Mimo że znała braki w swym warsztacie, to malowała wiele i dobrze. Tworzenie było dla niej okazją do wyrażania swych uczuć i tęsknot za ideałem. Obrazy powstawały także na prośbę konkretnych osób, dominowały wśród nich portrety rodzinne i przyjaciół. Inne dzieła były efektem jej przeżyć religijnych i stawały się okazją do głębokiej modlitwy. Wiele obrazów o tematyce religijnej, które wyszły spod pędzla Zofii, do okresu wojny znaleźć można było w polskich kościołach i klasztorach, np. w Bruchnału, Żółkwi, Jazłowcu, Krakowie czy Lwowie. Inspiracje do tych obrazów czerpała Zofia z zachwyty nad dziełami sztuki o charakterze sakralnym, z lektur i głębokiej modlitwy. Jej syn Kazimierz twierdzi, że obrazy nie tylko się podobały, ale również zachęcały do modlitwy. Prawdopodobnie pierwszym obrazem namalowanym do kościoła był obraz św. Jana z Dukli (1856), o który poprosił ks. Samuel Piasecki dla bernardynów we Lwowie.

Zofia nie uważała siebie za artystkę i nie chciała, by tak ją nazywano. Sądziła że cechą kobiety nie jest *geniusz sięgający po siłę, po chwałę, głoszący wielkie czyny, ale ideałem kobiety jest stawać się aniołem pokoju, dodawać wiary i nadziei, być gotową poświęcić się tym, których się kocha i nieustannie prosić o umiejętność służenia Bogu, i ludziom dobrze czynić*¹¹.

¹⁰ K. Szeptycki, dz. cyt., t. 2, s. 96.

¹¹ Tamże, t. 1, s. 39.

Córka jednego z najlepszych komediopisarzy polskich nie mogła pozostać obojętna wobec teatru. Zofia знаła repertuar lwowskich teatrów, w młodości regularnie bywała na przedstawieniach. Potrafiła krytycznie ocenić grę aktorów, a jej teatralne recenzje świadczą o znajomości zagadnienia. Zamiłowanie do teatru wyniosła z dzieciństwa, gdy była świadkiem prób teatru amatorskiego odbywających się w domu rodziców. Miała też udział w twórczości dramatycznej swego ojca, gdyż zapisywała sztuki teatralne pod jego dyktando.

Zofia Szeptycka była żarliwym apostołem. Pragnęła swą pobożność i wiarę przekazać najbliższym. Swe przemyślenia spisała w formie pamiętników przeznaczonych dla rodziny. Z jej prac za życia wyszła drukiem jedynie książeczka-modlitewnik pod tytułem „W Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”¹². Po jej śmierci lwowska „Gazeta Narodowa” i krakowski „Przeгляд Polski”, zamieściły krótkie szkice Zofii. W dwutomowym wydaniu jej „Pism” z 1907 r. znalazły się wspomnienia o Wandzie Ostrowskiej i osiem krótkich opowiadań. Dopiero w 1967 r. w opracowaniu B. Zakrzewskiego wydane zostały drukiem „Wspomnienia z lat ubiegłych”, a w 1993 r. „Młodość i powołanie ojca Romana Andrzeja Szeptyckiego zakonu św. Bazylego Wielkiego”. We „Wspomnieniach”, które spisała na prośbę rodziny, zrekonstruowała dziesiątki postaci ze swej przeszłości, posługując się malarską wprost plastyką, czułym humorem, dobrotliwą karykaturą. „Wspomnienia” prezentują dobry warsztat pisarski, wysoką kulturę artystyczną, temperament i zdolności gawędziarskie odziedziczone po Fredrach. Wiele prac Zofii może być źródłem wiedzy historyczno-literackiej.

Cechy osobowe

Osobowość Zofii rozwijała się pod wpływem wychowania, środowiska, a także głębokich przeżyć. Z biegiem lat, dzięki wysiłkom i łasce Bożej, rozwijała swe przymioty do postaci

¹²Tamże, t. 2, s. 284.

coraz bardziej doskonałej. Przyświecał jej w tym cel, aby we wszystkim podobać się Bogu i pełnić Jego wolę. Zofia Szeptycka zawsze była naturalna i bezpośrednia, w relacjach z ludźmi umiała połączyć tę naturalność z konwenansami, jakich musiała przestrzegać. Nigdy jednak nie traktowała rygorystycznie zewnętrznych form grzecznościowych, nie taila swych poglądów, swego zdania, które umiała szczerze wypowiadać¹³. Nie ukrywała swej niechęci do środowiska lwowskiego i jego manier. Raziła ją hipokryzja, chępliwość, kłamstwo, świat pozorów, a nade wszystko szyderstwo. Wartości, które uważała za najważniejsze i zgodnie z którymi żyła, powodowały, że czuła się czasami obco w towarzystwie. Ceniła bowiem nie przepych i bogactwo, ale wartości moralne, które umiała zauważyć nawet pod zasłoną ubóstwa. Szlachetność jej duszy nie pozwalała, by więcej uznania czy szacunku okazywać ludziom bogatym.

Troszczyła się o to, by nikt nie uważał jej za lepszą, niż była w rzeczywistości. Skromność nie pozwalała, by uważała swe myśli, modlitwy, natchnienia za coś nadzwyczajnego, wyjątkowego. Wystrzegała się, by w jej pisaniu nie ukrywała się miłość własna, która mogłaby oddalić ją od Boga. Dlatego też spisywane myśli oddawała do wglądu ks. Samuelowi.

Nigdy nie traciła panowania nad sobą, nawet wówczas, gdy po chwilach radości przychodziły momenty przygnębienia spowodowane trudnościami życiowymi. W jej modlitwach powtarzała się gorąca prośba o cierpliwość i wesołość, o dobre usposobienie. Nie chciała, by jej przygnębienie udzielało się innym. W wyniku pracy nad sobą potrafiła tak zapanować nad smutkiem i zniechęceniem, że inni widzieli ją zawsze pogodną. Starła się pielęgnować ten dar, bo uważała, że poczuciem humoru i wesołością może więcej zdziałać niż moralami.

Umiała traktować siebie z dystansem, dostrzegać własne słabości i śmieszności oraz przyjmować je z humorem. Miewała kompleksy, ale były one dla niej tematem żartów. Tylko

¹³ Sama w liście do Wandy tak określiła tę cechę charakteru: „...a ja, jak wiesz, że jak raz zacznę mówić, co myślę, co czuję sans reticences [bez niedomówień], to już umiem mówić i nie dam się zagłuszyć”; tamże, t. 1, s. 56.

ludzie rzeczywiście dojrzali potrafią patrzeć na siebie w ten sposób.

Zofia była z natury wrażliwa. Ta cecha jej charakteru ujawniała się w różnych sytuacjach. Możemy mówić o jej artystycznej wrażliwości, wrażliwości na piękno przyrody czy na ludzką krzywdę i cierpienie.

Szczególnym bogactwem psychiki Zofii była zdolność spontanicznego odczuwania wrażeń i wartości. Dzieła sztuki wprowadzały ją w zachwyt. Miała dar obserwacji, potrafiła zapamiętać wiele szczegółów i potem wykorzystać je w swych literackich i malarskich pracach. Wrażliwość Zofii ujawniała się także w obcowaniu z przyrodą, czego dowody znajdujemy w jej listach. Umiała, jak sama powiadała, żyć w przyjaźni z naturą, kontemplować szum wody, wsłuchiwać się w mowę drzew, a szczególnym sentymentem darzyła świerki.

Innym rodzajem wrażliwości była chęć pomocy najbliższym. Zofia unikała sytuacji, w których inni mogliby poczuć się upokorzeni, zawstydzeni czy zakłopotani. Nikomu nie odmawiała należącego mu szacunku. Dbała o wygodę licznie odwiedzających dom gości, nie zapomniała o najdrobniejszych szczegółach. Była gościnna, mimo iż czasem musiała walczyć ze zmęczeniem czy chorobą. Zofia swoim postępowaniem zjednywała bliznich dla Boga. Była dyskretna i nie ośmieszała tych, których oceniała krytycznie. Powstrzymywała się od zbędnych słów, choć jak zwierza się Wandzie, ...*aż korciło, by mówić*¹⁴.

Szczerze współczuła cierpiącym i chorym. Do jej licznych obowiązków w Przyłbicach (majątku męża) należało wydawanie leków chłopom i służbie, a odwiedzanie i leczenie chorych było jednym z jej codziennych zajęć. Posługę tę wykonywała *cicho i niezmordowanie*...¹⁵, a gruźlicą, która była główną przyczyną jej śmierci, zaraziła się od podopiecznej ze wsi. Nigdy nie odmawiała chorym pomocy, swą obecnością udzielała wsparcia osobom, które przeżywały trudne chwile życia. Była szczęśliwa, mogąc przynieść ulgę, wiedziała bowiem, *czym jest jedna tła*,

¹⁴Tamże, s. 192.

¹⁵S. Tarnowski, *Przedmowa*, w: *Pisma Zofii z Fredrów hr. Szeptyckiej*, t. 1, s. 16.

jedno uściśnięcie szczerej ręki w cierpieniu¹⁶. Zofia potrafiła wczuć się w przeżycia innych. We własnym domu i w rodzinie na co dzień stykała się z cierpieniem, rozumiała więc ból spowodowany chorobą czy stratą najbliższych. Oddawała swój czas do dyspozycji tym, którzy potrzebowali wsparcia. Gdy czuła się bezsilna wobec cierpienia, zapewniała o modlitwie, szczerym przywiązaniu, chęci uczynienia więcej i mówiła o swej niemoocy.

Zdolność współodczuwania czyniła z Zofii osobę sympatyczną, serdeczną i uprzejmą dla innych. Świadczą o tym słowa z innego listu: *Czy i ty nie masz tego uczucia, że po doznanej radości, pierwsze niemal uczucie jest prosić Boga za wszystkich, co cierpią, błagać Go, aby ich cierpienia zmniejszył, aby ich pocieszył*¹⁷.

Naturalna łagodność w traktowaniu innych oraz w sposobie zachowania zjednywała jej przyjaciół nie tylko w młodości, również z upływem lat przybywało znajomych. Znajomości nie ograniczała do spotkań i rozmów, naturalną ich konsekwencją była korespondencja. Zofia traktowała pisanie listów jak zadanie apostołskie i była mu wierna aż do końca.

Za dobrze wypełniony obowiązek uważała Zofia codzienne, powszednie zajęcia, miłość wobec domowników. Uważała, że słowa wypowiedane z czułością, spokojem mogą mieć większe znaczenie od tych, w które włożyło się wiele wysiłku i dokładności. Wiedziała, że wszystkim, czym dysponuje, należy służyć innym. Była cierpliwą słuchaczką. Wśród przyjaciół postrzegano ją jak osobę, którą omijają kłopoty i zmartwienia. Postawą swą wzbudzała zazdrość przyjaciółek. Nie odmawiała im jednak uwagi, choć było jej czasami smutno, że nie potrafiły jej zrozumieć.

Żona i matka

Z upływem lat coraz silniej odczuwała chęć wycofania się ze świata. Jednak plany Boże wobec jej życia okazały się inne.

¹⁶K. Szceptycki, dz. cyt., t. 1, s. 244.

¹⁷Tamże, s. 119.

Bóg powołał Zofię do stanu małżeńskiego. W 1861 r. poślubiła ziemianina Jana Szeptyckiego¹⁸, człowieka o silnym charakterze, niezłomnych zasadach, wymagającego od siebie i innych. Zofia podziwiała jego zdecydowanie w działaniu i odpowiedzialność.

Już od dnia ślubu, gdy pojawiła się w Przylbicach¹⁹, dawała wyraz swej miłości Boga przez wzorowe wypełnianie obowiązków małżeńskich. Od razu przejęła obowiązki pani domu. Zarządzała gospodarstwem domowym, w późniejszych latach wyręczała męża w sprawach majątkowych, gdy ten często wyjeżdżał na posiedzenia Rady Państwa do Wiednia, do Lwowa na posiedzenia Sejmu Galicyjskiego i do Królestwa, gdzie znajdowały się jego posiadłości. Troszczyła się o życie religijne męża, wyrażała radość z jego spowiedzi, wzrostu duchowego. Gdy mąż przechodził przez okres zniechęceń i smutków, Zofia próbowała mu pomóc. Modliła się i prosiła o odpowiednie słowa pociechy.

Małżeństwo rozwinęło w Zofii zdolność do ofiarnej miłości i poświęcenia, bo być żoną znaczy przede wszystkim kochać, wyjść poza własne ja, by obdarzyć sobą drugiego człowieka. O takim wyrzeczeniu się siebie pisze: *...wiesz, Duniuchy, mnie nawet przez myśl nie przejdzie teraz, czy mnie się co podoba lub nie. Tylko i jedynie, aby on [mąż] i rodzice byli zadowoleni (...) teraz ta moja osoba takie mikroskopijne przybiera proporcje, że chwilami i najzupełniej nie mogę dojrzeć, co ona myśli, co jej się podoba lub nie podoba*²⁰. O małżeństwie Jana i Zofii pisał w liście do matki Jan Aleksander Fredro, brat Zofii: *...nie umiem wyrazić, jakie na mnie robią wrażenie Przylbice, a szczególnie Jaś i Zosia – niech im Bóg zawsze błogostawi*²¹. O domu przylbickim pisali też inni nie związani

¹⁸ Jan Szeptycki (1836–1912), syn Piotra i Rozalii z Kosseckich, poseł na Sejm Galicyjski i do Rady Państwa w Wiedniu. O pochodzeniu rodziny Szeptyckich zob. J.K. Szeptycki, *Gdy w rodzinie ważyły się losy syna*, w: *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, t. 1, Przemyśl 1990, s. 183.

¹⁹ Przylbice – wieś i dwór, położone na zachód od Lwowa, w dawnym powiecie Jaworów. Majątek rodzinny Szeptyckich, miejsce narodzin wszystkich dzieci Zofii.

²⁰ K. Szeptycki, dz. cyt., t. 1, s. 277.

²¹ Tamże, t. 2, s. 199.

pokrewieństwem z Janem i Zofią. Ludwik Dębicki we wspomnieniu pośmiertnym o Zofii pisał: *Podstawą tego szczęścia [małżeńskiego] obok wzajemności uczuć, co przetrwały w swej świeżości do końca, coraz to tkliwsze – była obok wiary, praca, praca wspólna, podział każdej troski, nie zaniedbanie żadnego obowiązku*²². Zofia, jako młoda mężatka, nadal bardzo pragnęła w nowych warunkach służyć wiernie Bogu. Prosiła Wandę o modlitwę, aby umiała sprostać zadaniom, które Bóg przed nią postawił.

Godność i odpowiedzialność kobiety realizuje się najpełniej w macierzyństwie. Matka jest sercem rodziny i wyznacza rytm jej życia. Zofia urodziła siedmiu synów²³, z których pięciu dożyło dojrzałego wieku. Z chwilą przyjścia na świat pierwszego dziecka pojawiły się nowe obowiązki. Młoda matka zdawała sobie sprawę z odpowiedzialności za dzieci, które jej Bóg powierzył. Nie uważała ich za swoją własność, ale za cenny depozyt Boży: *...poznaję, że Bóg nie na to nam dzieci daje, abyśmy się bawili nimi, cieszyli ich miłością ku nam – ale na to, aby nic o sobie nie myśląc, dla Boga i dla nich miłością ich otaczali, miłością prowadzili – i tak ich kochali*²⁴. Choć miała prawo do miłości swych dzieci, to umiała tę miłość poświęcić i zgodzić się z wolą Bożą, gdy wymagały tego względy wychowawcze. Wychowanie dzieci wypełniało jej czas, było coraz intensywniejszą treścią modlitw, myśli i uczuć. Dużo czasu sama przebywała z dziećmi, bo, jak mówiła, *matki nikt nie zastąpi*²⁵. Zasadą Zofii było utrzymywanie własnego serca w wierności dla Boga i w ten sposób wypraszenie błogosławieństwa dla dzieci: *...a wiesz, Duniuchy, przy tym tak się jednak czuje w duszy, że każda nawet najmniejsza boleść macierzyńska jest świętą, i taka trwoga jest w duszy, aby na niego kara za grzech mój nie spadła, że nawet nie przejdzie przez myśl szemrać – tylko coraz więcej garnie się serce do Boga*

²² „Gazeta Lwowska”, nr 90, z 20 IV 1904.

²³ Stefan (1862–1864), Jerzy (1863–1880), Roman (1865–1944), Aleksander (1866–1940), Stanisław (1867–1950), Kazimierz (1869–1951), Leon (1877–1939).

²⁴ K. Szeptycki, dz. cyt., t. 2, s. 60.

²⁵ Tamże, s. 151.

i do tej *Matki Niebieskiej*²⁶. Inną cechą systemu wychowawczego Zofii było: ...angażować Boga przy najmniejszych zadaniach wychowawczych²⁷. Dużo się modliła i powierzała Bogu najdrobniejsze troski. Zapytana o metody wychowawcze, odpowiedziała: *Mój jedyny system wychowania, to Zdrowaśki*²⁸. W modlitwie szukała światła i rady, a że była to pomoc rzeczywista, realnie odczuwana, donosi w dalszej części listu: *Bóg za mnie wszystko robi*²⁹. Ona pierwsza uczyła dzieci o Bogu, w szczególności sposób dbała o ducha modlitwy w domu.

Miłość do Boga rozwijała też przez życie sakramentalne. Przystępowała wraz z dziećmi do sakramentów, dbała o staranne przygotowanie do spowiedzi i komunii św. Przede wszystkim czuwała nad czystością serca, przypominała w listach do starszych synów o spowiedzi, zachęcała, by nie odkładali jej do wyznaczonego terminu, ale korzystali tyle razy, ile ich dusza będzie tego potrzebowała. Jak bardzo zależało jej, by dzieci nie grzeszyły, świadczą słowa wypisane na obrazku, który wręczyła dzieciom 8 grudnia 1872 r., w dniu poświęcenia nowego domu: *Niech dzieci całe życie pamiętają, że jedną modlitwą Matki w tym dniu było, aby ten dom (...) zapadł się raczej i niszczał natychmiast, niż żeby kiedyś miał obrazę Bożą w sobie przechowywać – śmierć lepiej niż grzech, dzieci moje najukochańsze – Bóg z wami*³⁰. Zofia nie pobbłażała złu. Starła się zwalczać niedobre skłonności. Potrafiła zauważyć zarysowujące się cechy charakteru swych dzieci, spostrzegała nieprawidłowe zachowania synów. Matczynej uwadze Zofii nie umknęły też szczególne łaski, którymi Bóg obdarzał jej dzieci: *...to chłopię Pan tą szczególną miłością ku sobie zapalił (...), bo czuję, że to dziecko Bóg swoim mieć chce*³¹. To ona swym słowem i przykładem była dla dzieci pierwszym zwiastunem wiary i pielęgnowała właściwe każdemu powołanie.

²⁶ Tamże, s. 21.

²⁷ Tamże, s. 106.

²⁸ S. Tarnowski, *Przedmowa*, w: *Pisma Zofii z Fredrów hr. Szeptyckiej*, t. 1, s. 17.

²⁹ K. Szeptycki, dz. cyt., t. 2, s. 106.

³⁰ Por. tamże, s. 154.

³¹ Tamże, s. 191.

W małżeństwie Jana i Zofii nie brakowało chwil trudnych. Niewątpliwie największy kryzys w ich życiu pojawił się z chwilą, gdy wyjawiała mężowi zamiar wstąpienia syna Romana do nowo reformowanych bazylianów. Zofia miała duży wpływ na uformowanie się powołania zakonnego Romana i ze szczególną troskliwością strzegła je i pielęgnowała. Jan nie chciał pogodzić się z powołaniem syna i kategorycznie sprzeciwił się wstąpieniu Romana do zakonu. Zażądał od Zofii zaniechania wszelkich kontaktów z jezuitami, gdyż uważał je za przyczynę wyboru przez syna takiej drogi. Spełniła zalecenie męża. Gdy Roman, wystawiony na próbę³² przez ojca, przeżywał trudności w życiu duchowym, ona cierpiała razem z nim. Nigdy jednak nie podważała autorytetu ojca. Zachęcała syna do cierpliwości i ufności, rozmawiała z nim i cierpiała podwójnie, widząc nieszczęśliwego Romana i nieprzejechanego w swojej decyzji męża.

Życie codzienne Zofii, zajęcia i obowiązki żony i matki stawały się dla niej okazją zbliżenia do Boga i spełniania Jego woli. Było to jej miejsce uświęcenia, zdawała się na Boga, dzięki czemu całkowicie powierzała Mu troskę o swe życie, pozwalając, by On sam prowadził ją drogą ku sobie. Swe szczęście rozumiała jako wypełnienie woli Bożej. Zofia dobrze rozumiała konieczność umierania dla siebie i tak to wyraziła: *Bóg chce ofiary nas samych, czy w sobie, czy w drugich żyjemy*³³.

Doświadczenie krzyża

Najlepszym sprawdzianem zgodności własnej woli z wolą Chrystusa jest niewątpliwie doświadczenie krzyża. Weryfikuje

³² Jan Szeptycki zażądał od Romana poddania się próbom, obliczonym nie tyle na wypróbowanie stałości powołania, ile na zaniechanie powziętych planów. Służba wojskowa w Krakowie, studia prawnicze we Wrocławiu (1884–1886) i w Krakowie (1886–1888), uwieńczone doktoratem w 1888 r., miały na celu reorientację życiową Romana. Ostatecznie, m.in. wskutek żarliwych błagań syna i wytrwałości żony, ojciec począł nieznacznie modyfikować swą postawę, a z biegiem czasu całkowicie zaaprobował decyzję Romana.

³³ K. Szeptycki, dz. cyt., t. 2, s. 8.

ono prawdziwość ludzkich intencji. W cierpieniu najczęściej objawia się głębia naszego zakorzenienia w Chrystusie i naszych więzi z bliźnimi. Krzyż pojawiał się w życiu Zofii jako realnie odczuwane cierpienie, którego doświadczała w różnych formach. Nieuniknionym etapem ludzkiego życia jest śmierć. Człowiek, który założył rodzinę, przeżywa ją niekiedy wielokrotnie. Ojciec i matka umierają, ilekroć umiera ich dziecko. Bolesna agonia dzieci była dwukrotnym doświadczeniem Zofii. Śmierć pierworodnego syna Stefana³⁴ przeżyła bardzo boleśnie. Bólem swym nie chciała obrażać Boga, dlatego też szukała zrozumienia planów Bożych w tej trudnej chwili i mówiła: *...może ta miłość [do dziecka] byłaby później wyrosła tak jak żadna dotychczas – i byłaby cień rzuciła na miłość Boga – dobrze jest, jak jest, Duniuchy – to główne uczucie moje, a przecież, Duniu, jak mnie serce boli*³⁵.

Śmierć syna Jerzego była dla Zofii powtórny doświadczeniem absolutnej bezsilności. Rok 1880 był dopełnieniem cierpień, które w poprzednich latach dotknęły Zofię (niezbyt dobre zdrowie, kłopoty gospodarskie, trudności finansowe, wewnętrzny ból, osamotnienie). W swym dzienniku duchowym w miesiąc po śmierci Jerzego zapisała: *Po śmierci Izia – doznałam na sobie – ledwo, że nie dotykalnie, iż gdy Bóg poda Krzyż człowiekowi dobrej woli – Krzyż człowieka dźwiga – nie zaś człowiek Krzyż*³⁶. Zapisała tam również, że śmierć nie musi być nieszczęściem, dobrze odczytana staje się nieocenionym darem.

Innym doświadczeniem stała się śmierć rodziców. Po stracie ojca Zofia odczuwała osamotnienie, gdyż bardzo była z nim związana, a śmierć odłoniła głębiej ich miłości. Te ciężkie rozstania z najbliższymi były okazją, by więcej wyrwać się ku Temu, z którym pragnęła być złączona na wieki.

Złączenie własnego życia, cierpienia i śmierci z cierpieniem i śmiercią Chrystusa nadaje życiu ludzkiemu i śmierci ostateczny wymiar, pełnię oraz sens zbawczy. Zofia wyraziła to w modlitwie napisanej po śmierci ojca. Swe rozmyślenia zapi-

³⁴ Zmarł na szkarlatynę w 1864 r.; por. tamże, s. 46 n.

³⁵ Tamże, s. 50.

³⁶ Tamże, s. 278.

sała w formie dialogu z cierpiącym Chrystusem, który odpowiadając na jej skargi, wskazuje na własne cierpienia i daje do zrozumienia, że droga życia Zofii to udział w Jego cierpieniach. W przeżywaniu cierpienia niezmiennie mocno akcentowała poddanie się woli Bożej. Prawie w każdym liście podkreśla gotowość na wypełnianie się planu Bożego: *Niech się dzieje najlepsza, najmědsza, najświętsza i najukochańsza Wola Twoja*³⁷, albo: *Nie jako ja chcę, ale jako Ty – niech się stanie wola Twoja*. Nie ukrywała swego bólu, zmęczenia codziennością, ale jednocześnie wierzyła, że to, co od Boga pochodzi, jest dla niej najlepsze i dlatego tak wiele wdzięczności było w jej sercu. Pojawia się ona w każdym niemal liście mówiącym na temat cierpienia. Wierzyła, że cierpienia są wyrazem miłosierdzia Bożego i momentem przypomnienia, że w Nim znajduje się szczęście człowieka, a życiowe doświadczenia są próbą miłości i stają się znakiem wierności Bogu.

Ważne uwagi o sposobie przeżywania trudności przez Zofię Szeptycką zamieścił w komentarzu do jej listów Kazimierz Szeptycki. Stwierdza, że z każdym rokiem w jej życiu przybywało trudnych doświadczeń, które dla oka ludzkiego były prawie niewidoczne³⁸.

W korespondencji Zofii Szeptyckiej znajdujemy wiele fragmentów, w których mówi o swej nieumiejętności przyjmowania krzyży. Z wielką pokorą prosiła wówczas w modlitwie o umiejętność znoszenia cierpienia. Pod wpływem cierpienia zmieniała się wewnętrznie, inaczej patrzyła na siebie i swój los, gdyż widziała w nich narzędzie wypełnienia się spraw Bożych w jej życiu i życiu najbliższych osób. Krzyż pozwalał rozumieć tajemnice życia, uszlachetniał duszę Zofii, bo właśnie w cierpieniu cnoty zazwyczaj dochodzą do głosu.

* * *

Analizując życie Zofii z Fredrów Szeptyckiej, można dostrzec, że wartości duchowe miały dla niej podstawowe znaczenie. Wyrażało się to w zgodzie na cierpienie, które było moty-

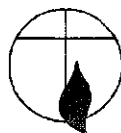
³⁷ Tamże, s. 161.

³⁸ Por. tamże, s. 239-242.

wacją do zawierzenia swego życia Bogu. Żyła codziennością, szukając we wszystkim woli Bożej, a słowa wypowiedziane przez Jezusa w Ogrójcu: *...nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie* (Łk 22,42), można by nazwać programem jej życia.

Warto podkreślić, że jak dotąd, nie ma opracowań poświęconych w całości Zofii Szeptyckiej, a tym bardziej jej życiu duchowemu. Zwykle pisano o niej w kontekście biografii jej synów. Ostatnio odnaleziono w państwowym archiwum lwowskim listy Zofii do syna Romana, który po śmierci Wandy Ostrowskiej stał się świadkiem duchowych przeżyć swej matki. Listy te mogą być pomocne w pełniejszym ukazaniu duchowości Zofii z Fredrów Szeptyckiej.

OLENA DANUTA MAŃKUT SNPM, ur. 1965; ukończyła teologię na UKSW w Warszawie, nauczycielka religii greckokatolickiej w Węgorzewie. Publikowała na łamach miesięcznika „Błahowist”. Mieszka w Krukłankach k. Giżycka.



Jacek Prusak SJ

Nastolatek na kozetce, czyli co pozostało po okresie *burzy i naporu*

Nastolatek ponownie odkryty

W pismach Zygmunta Freuda termin „adolescencja” pojawia się rzadko i często w innym znaczeniu od tego, jakie ma w obecnym użyciu. Freud bowiem preferował termin „okres dojrzewania płciowego” (puberty), w którym kładł nacisk na psychoseksualne aspekty dojrzewania. Prawie do końca XVII w. słowo „dorosły” odpowiadało znaczeniowo dzisiejszemu słowu „nastoletni”¹. Za twórcę pojęcia „adolescencja” (okres dojrzewania) uważa się powszechnie G. Stanleya Halla, który na początku XX w. zajął się opisem okresu rozwojowego pomiędzy 13 a 20 rokiem życia².

Adolescencja jest czasem intensywnych przemian biologicznych, emocjonalnych, społecznych i intelektualnych w życiu jednostki. BIOLOGICZNIE rozpoczyna się wraz z rozwojem płciowym i kończy się, gdy osoba jest zdolna do prokreacji. EMOCJONALNIE wiek dojrzewania rozpoczyna się z chwilą świadomego oddzielenia się od rodziców i kończy się w momencie uzyskania własnej tożsamości. INTELEKTUALNIE adolescencję wyznacza pojawienie się bardziej złożonych operacji umysłowych i kończy się ona z chwilą nabycia tzw. *poziomu operacji formalnych* (J. Piaget)³, czyli, upraszczając zagadnie-

¹Por. A. Vanier, *Some Remarks On Adolescence with Particular Reference to Winnicott and Lacan*, „Psychoanalytic Quarterly”, t. LXX (2001), s. 579.

²Por. R. Dayringer, *Life Cycle: Psychological and Theological Perceptions*, New York 2000, s. 91.

³Por. P.E. Bryant, A.M. Colman (red.), *Psychologia rozwojowa*, Poznań 1997, s. 100.

nie, z przeniesieniem akcentów ze sfery „rzeczywistości” na sferę „możliwości”, która pozwala jednostce na posługiwanie się rozumowaniem hipotetyczno-dedukcyjnym za pomocą konstruktów umysłowych, traktowanych jako obiekty podlegające manipulacji, oraz posługiwanie się pojęciami prawdopodobieństwa i wiary. MIĘDZYOSOBOWO okres dojrzewania charakteryzuje przesunięcie zainteresowania z członków własnej rodziny na rówieśników i kulminuje się w osiągnięciu zdolności do zażytych relacji przyjacielskich i intymnych z drugą osobą. SPOŁECZNIE okres dojrzewania to czas nabywania i przyswajania ról i funkcji obywatelskich, uwieńczony uzyskaniem przywilejów i statusu osoby dorosłej. KULTUROWO w niektórych społeczeństwach okres dojrzewania oznacza uczestnictwo w czynnościach rytualnych i kończy się w momencie uzyskania odpowiedniego stopnia wtajemniczenia⁴. DUCHOWO-RELIGIJNIE adolescencję znamionuje zaangażowanie młodego człowieka w praktyki religijne i życie wspólnot religijnych lub poszukiwanie głębszego sensu życia⁵. Oczywiście żadnego z tych procesów nie można uważać za wystarczający do zdefiniowania okresu dojrzewania, tak jak sprawą otwartą pozostaje wyznaczenie czasu trwania adolescencji (kiedy dokładnie rozpoczyna się dojrzewanie psychoseksualne i kończy się zależność od rodziców⁶). Nie jest bowiem jasne, jak długo powinien trwać okres inicjacji młodych ludzi w życie dorosłe. Może on bowiem zakończyć się z chwilą zdolności do głosowania, prowadzenia samochodu, legalnej konsumpcji alkoholu, uzyskania niezależności finansowej lub wyższego wykształcenia. Nie istnieje także „wzór” nastolatka, ponieważ współczesna młodzież wywodzi się z wielu różnych grup etnicznych i klas społecznych, mających własne kanony dojrzałości⁷.

⁴Por. E.H. Newberger, *The Men They Will Become: The Nature and Nurture of Male Character*, Cambridge, MA 2000, s. 207.

⁵Por. J. Augustyn, *Czas wzrastania*, „Przegląd Powszechny”, nr 9/2000, s. 274-276.

⁶Por. V. Pillari, *Human Behavior in the Social Environment: The Developing Person in a Holistic Context*, Pacific Grove, CA 1998², s. 181.

⁷Por. Ch.M. Shelton, *Pastoral Counseling with Adolescents and Young Adults*, New York 1995, s. 5.

Arbitralnie, w celu przejrzystości argumentacji, przyjmę, że okres dojrzewania przebiega w trzech fazach: WCZESNEJ ADOLESCENCJI (12-15 rok życia) naznaczonej przez przemiany fizjologiczne i kognitywne; ŚREDNIEJ ADOLESCENCJI (15-18 rok życia) z naciskiem na poszukiwanie własnej tożsamości i niezależności oraz nawiązywaniem bliższych intymnych relacji, i PÓŻNEJ ADOLESCENCJI (18-21 rok życia), w której młody człowiek ukierunkowuje swoje wybory i postawy w świetle pewnej filozofii życiowej, nadającej sens wysiłkom i celom dalekosiężnym⁸.

Z psychoanalitycznego punktu widzenia (perspektywy, która będzie inspiracją do dalszych rozważań na temat wieku dorastania) adolescencja jest nie tyle wprowadzeniem w dorosłość (psychoanaliza nie ma gotowej definicji osoby dorosłej), ile koniecznym następstwem niemowlęstwa i wieku szkolnego (fazy utajenia) ze względu na reaktywację impulsów edypalnych, konieczność konsolidacji tożsamości płciowej, integralności jaźni (self) i utrzymania i rozwoju więzi emocjonalnych⁹.

Klasyczna psychoanalityczna teoria wieku dojrzewania opierała się na trzech głównych przesłankach: teorii Zygmunta Freuda o seksualizacji wewnętrznych więzi z rodzicami w trakcie dojrzewania i konieczności obrony przed jej skutkami (zakaz kazirodztwa); poglądach Anny Freud na temat adolescencji jako okresu *młodzieńczego zamętu* (turmoil) i konieczności osłabienia dziecięcych i libidalnych więzi przez zastosowanie typowych dla nastolatków mechanizmów obronnych; koncepcji Piotra Blosa, traktującej okres dojrzewania jako etap tzw. drugiej indywidualizacji i uwieńczenia fazy edypalnej¹⁰.

Psychoanalityczna teoria okresu dojrzewania długo pozostawała pod wpływem tych założeń, kładąc nacisk na problematykę edypalną i towarzyszące jej zagadnienie separacji, krystaliza-

⁸ Por. V. Pillari, dz. cyt., s. 180; Shelton, dz. cyt., s. 6-9.

⁹ Por. Por. Ch. Jarvis, *Adolescence: A Personal Identity in a Topsy-Turvy World*, w: D. Hindle, M.V. Smith (red.), *Personality Development: A Psychoanalytic Perspective*, London/New York 1999, s. 116-137.

¹⁰ Por. R.C. Marohn, *A Re-Examination of Peter Blos' Concept of Prolonged Adolescence*, „Journal of Adolescence Psychiatry”, t. 23 (1998), s. 3.

cji tożsamości, osiągnięcia strukturalnej niezależności, samowystarczalności i autonomii Ja (ego) przez separację od rodziców i zerwanie przywiązań z dziecięcymi obiektami miłości¹¹. W świetle tej teorii kluczowym elementem i oznaką zdrowego rozwoju nastolatka było osiągnięcie etapu oddzielenia-indywidualizacji po to, aby stać się obywatelem świata dorosłych¹². Z drugiej strony poglądy Anny Freud stały się obowiązującym kanonem dla każdego, kto zajmował się problematyką adolescencji, a jej przekonanie, że *młodzieńczy zamęt* jest zjawiskiem uniwersalnym i konstytutywnym dla zdrowego rozwoju¹³ nie tylko na długo zadomowiło się w świadomości psychoanalityków¹⁴ i psychologów rozwojowych, ale także zaciemniło różnicę między zdrowiem a patologią młodzieńczą¹⁵.

Taka wizja „normalnej” adolescencji i związane z nią oczekiwania wobec ludzi młodych do pewnego stopnia wykreowały wiele „pożądanych” oznak i symptomów *młodzieńczego zamętu*, które jednak nie odzwierciedlały ani prawdziwych pragnień nastolatków, ani ich aktualnych problemów. Dogmatyzacja *młodzieńczego zamętu* ukształtowała także oczekiwania społeczne wobec tej grupy wiekowej, stawiając nierzadko nastolatków

¹¹ Por. K. Dalsimer, *Coming of Age*, w: J. Sandler, R. Michels, P. Fonagy (red.), *Changing Ideas in A Changing World. The Revolution in Psychoanalysis: Essays in Honour of Arnold Cooper*, London/New York 2000, s. 131.

¹² Por. P. Blos, *The Second Individuation Process of Adolescence*, „The Psychoanalytic Study of the Child”, t. 22 (1967), s. 162-186; tenże, *The Adolescent Passage*, Madison, CT 1979.

¹³ Z podejrzliwością traktowała nastolatka, który nie skarżył się lub nie okazywał oznak „młodzieńczego zamętu”, uważając taką postawę za przejaw silnie rozwiniętych mechanizmów obronnych przeciwko impulsom popędom i ostatecznie znak patologii. „Bycie normalnym w trakcie adolescencji – utrzymywała – jest samo przez się oznaką patologii”; A. Freud, *Adolescence*, „Psychoanalytic Study of Child”, t. 15 (1958), s. 267; też, *Adolescence*, w: A.E. Winder, D. Angus (red.), *Adolescence: Contemporary Studies*, New York, s. 13-24.

¹⁴ Pomimo badań innych psychoanalityków, kwestionujących użyteczność i wiarygodność takich generalizacji; por. D. Offer, *The Psychological World of the Teenager*, New York 1969; D. Offer, J. Offer, *From Teenage to Young Manhood*, New York 1975.

¹⁵ Por. S.R. Doctors, *Attachment-Individuation: I. Clinical Notes Toward a Reconsideration of „Adolescent Turmoil”*, „Adolescent Psychiatry”, t. 25 (2000), s. 3.

wobec dylematu „teraz albo nigdy”, „raz i na zawsze”, gdy trzeba było się opowiedzieć za środowiskiem rodzinnym lub poddać presji społecznej w wyborze priorytetów życiowych.

Przy tej okazji warto pamiętać, że poglądy wielu psychoanalityków, traktujących adolescencję jako okres *młodzieńczego zamętu*, miały korzenie w niemieckim idealizmie, obszarze geograficznym i intelektualnym, który był kolebką psychoanalizy, i odzwierciedlały nie tylko kliniczne obserwacje, ale były też oznaką sympatii, stanowiąc swego rodzaju manifest kulturowy dla dorastających młodych ludzi i ich zmagania¹⁶.

Dzięki intensywnym badaniom nad niemowłętami i naturą więzi emocjonalnych między dzieckiem a matką¹⁷ oraz rozwojowi teorii psychoanalitycznej pod wpływem psychoanalizy jaźni (self psychology) i teorii realacji z obiektem, obraz „uciążliwego” nastolatka jak i natury jego problemów, uległ znacznemu przeobrażeniu¹⁸. Przełom ten dokonał się także pod wpływem badań psychologów rozwojowych i antropologów kulturowych¹⁹.

Pierwszy typ badań nad okresem dojrzewania dotyczył SPOŁECZNEJ PERCEPCJI adolescencji jako okresu *młodzieńczego zamętu* lub *burzy i naporu*²⁰. Badania te potwierdziły, że w świadomości społecznej zakodowane jest przekonanie o tym, że adolescencja to czas trudny dla nastolatków, ich rodziców i nauczy-

¹⁶ Por. K. Dalsimer, dz. cyt., s. 131.

¹⁷ Por. K. Lyons-Ruth, *Rapprochement or Approchement: Mahler's Theory Reconsidered From the Vantage Point of Recent Research on Early Attachment Relationships*, „Psychoanalytic Psychology”, 8(1991)1, s. 1-23; tenże, *Hostile-Helpless Relational Models and Disorganized Attachment Patterns Between Parents and Their Young Children: Review of Research and Implications for Clinical Work*, w: L. Atkinson, K. Zucker (red.), *Clinical Applications of Attachment*, New York (w druku).

¹⁸ Por. R.C. Marohn, dz. cyt., s. 3-18; S.R. Doctors, dz. cyt. s. 3-16.

¹⁹ Por. S. Hall, T. Jefferson (red.), *Resistance through Rituals*, London 1976; R. Montemayor, *Parents and Adolescents in Conflict: All Families Some of the Time and Some Families Most of the Time*, „Journal of Early Adolescence”, nr 3/1983, s. 83-103.

²⁰ Por. G.S. Hall, *Adolescence: Its Psychology and Its Relation to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion, and Education*, t. I-II, Englewood Cliffs, NY 1904.

cieli, w trakcie którego młodzi ludzie są bardziej narażeni na doświadczanie stanów lękowych, niepewności, depresji, impulsywności. Tym zjawiskom często towarzyszy konflikt z rodzicami i innymi osobami utożsamionymi z autorytetem²¹.

Drugi typ badań skupił się zaś na ANALIZIE PRZEJAWÓW *młodzieńczego zamętu* w relacjach z rodzicami, niestabilności emocjonalnej, negatywnych uczuciach oraz postawach buntowniczych i antyspołecznych. W badaniach tych głównym celem analiz nie był więc *młodzieńczy zamęt* per se, ale inne obszary funkcjonowania nastolatków, które mogły mieć potencjalny związek z konfliktami i trudnościami adolescencji. Wyniki tych badań podważyły utrzymywane powszechnie w świecie psychologii rozwojowej przekonanie, że symptomy *burzy i naporu* mają charakter uniwersalny, a ich podłożem są przemiany biologiczne. Badania te potwierdziły istnienie zmodyfikowanej postaci symptomów *młodzieńczego zamętu*, które na tym etapie dojrzewania osobowego pojawiają się częściej niż na wcześniejszych czy późniejszych etapach rozwojowych²².

Badania nad przebiegiem okresu dojrzewania podważyły „tradycyjne” psychoanalityczne spojrzenie na adolescencję jako uniwersalny i nieunikniony etap *burzy i naporu* lub *młodzieńczego zamętu*. Odrzuciły też tezę, że etap ten to nic innego jak zwykła projekcja obaw i lęków osób dorosłych, która nie odzwierciedla doświadczeń młodych ludzi²³. Arnett, analizując te badania, zauważył, że *wizja adolescencji jako okresu „burzy i naporu” jest zazwyczaj przywoływana przez psychologów rozwojowych tylko mimochodem, w trakcie nawiązywania do innych problemów młodzieżowych. Rzadko kiedy teoria „burzy i naporu” była głównym przedmiotem ich zainteresowań i doczekała się wyczerpujących analiz z ich strony*²⁴.

Biorąc pod uwagę zarówno obserwacje psychoanalityczne, jak i wyniki badań psychologicznych i socjologicznych, można

²¹ Por. J.J. Arnett, *Adolescents Storm and Stress Reconsidered*, „The American Psychologist”, 54(1999)5, s. 318.

²² Tamże, s. 319.

²³ Por. P. Aggleton, J. Hurry, I. Warwick (red.), *Young People and Mental Health*, West Sussex 2000, s. 2.

²⁴ Por. J.J. Arnett, dz. cyt., s. 317.

przyjąć tzw. umiarkowaną wersję adolescencji jako okresu *młodzieńczego zamętu*, jednak bez podkreślania jej normatywnego i uniwersalnego charakteru²⁵. W świetle tak zmodyfikowanej teorii, adolescencja jawi się jako trudny okres w życiu dorastającej osoby, bardziej złożony niż wcześniejsze czy późniejsze etapy rozwojowe, ponieważ konfrontuje młodego człowieka z różnorodnymi i mającymi fundamentalne znaczenie dla jego funkcjonowania zadaniami, które obejmują świat jego ciała, psychiki i relacji interpersonalnych²⁶.

Arnett zauważył także, że zagadnieniem wciąż zaniedbanym lub zmarginalizowanym – a będącym przedmiotem silnej troski opinii publicznej – pozostaje zjawisko konfliktu rodzic-nastolatka²⁷.

Właśnie ten „drażliwy punkt” stał się przedmiotem intensywnych studiów psychoanalitycznych, świadczących o tym, że psychoanaliza na nowo odkryła „swego” nastolatka i nie porzuciła misji eksploracji ludzkich postaw, motywacji i pragnień.

Powrót nastolatków do domu

We współczesnej psychoanalizie dokonuje się bowiem zmiana paradygmatu rozwojowego, czyli przejście od zawężonej *jedno-osobowej* (one-person psychology) wizji Freuda traktującej jednostkę jako *zamknięty system* ze swoimi wewnętrznymi (intrapSYchicznymi) potrzebami i konfliktami w kierunku podkreślania pierwszoplanowej roli *relacji* (two-person psychology), w której rozwój jaźni rozumiany jest intersubiektywnie²⁸. W skrócie oznacza to, że jaźń rozwija się i jest podtrzymywana w relacjach, nigdy nie jest całkowicie samodzielna czy autonomiczna. Celem więc psychologicznego, emocjonalnego, intelektualnego i duchowego rozwoju nie jest kartezjański podmiot (*myślę, więc jestem*), odkrycie i rozwój mojego prawdzi-

²⁵ Por. K. Dalsimer, dz. cyt., s. 132.

²⁶ Por. J.J. Arnett, dz. cyt., s. 319.

²⁷ Tamże, s. 324.

²⁸ Por. S. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis*, Cambridge, MA 1988.

wego „ja” czy optymalna adaptacja do środowiska, ale zdolność do kochania drugiego człowieka jako prawdziwie drugiego „ty”²⁹.

Dzięki przejściu od perspektywy separacji-indywidualizacji do przywiązania-indywidualizacji więź między nastolatkami a ich środowiskiem rodzinnym (przede wszystkim zaś z rodzicami) nabrała nowego i głębszego znaczenia³⁰. W świetle takiej teorii rozwojowej nastolatkwie (tak jak dzieci i dorośli) nigdy nie zrywają do końca pierwotnych więzi z rodzicami, tylko ustawicznie te więzi i relacje intrapsychicznie modyfikują. Rozwój przebiega nie w kierunku „uwolnienia się” od rodziców, ale stworzenia większej spójności w obrębie jaźni i wykorzystania tych relacji jako „matrycy” do przewyżczania pojawiających się w życiu trudności. Więzy z rodzicami ani przywiązanie do nich nie są przeszkodą, tylko koniecznym warunkiem właściwego rozwoju i zdrowia psychicznego³¹. Oczywiście podlegają one zmianom, „zakwestionowaniu”, próbie (dotyczy to przede wszystkim ich zinternalizowanej postaci), ale celem tych przedsięwzięć nie jest autonomia, separacja, niezależność i „wymazanie” przeszłości, tylko nowa i głębsza reorganizacja w obrębie obiektów jaźni (self-objects)³².

Tak więc indywidualizacja jest wzmacniana, gdy istnieją bezpieczne i stabilne więzi na każdym etapie ludzkiego rozwoju, i jest wspomagana, gdy ich zinternalizowana postać jest zintegrowana. Gdy brak takich bezpiecznych i stabilnych (co nie oznacza sztywnych) więzi, wtedy problemy i konflikty nastolatka są próbą przepracowania i ulepszenia więzi emocjonalnych. Na każdym bowiem etapie rozwoju problemy z przywiązaniem przyczyniają się do powstania problemów z indywidualizacją, podczas gdy pozytywne doświadczenie przywiązania wpływa na rozwój i podtrzymywanie silnej indywidualizacji.

²⁹ Por. R.A. Watson, *Toward Union in Love: The Contemplative Spiritual Tradition and Contemporary Psychoanalytic Theory in the Formation of Persons*, „Journal of Psychology and Theology”, 28(2000)4, s. 284.

³⁰ Por. K. Lyons-Ruth, dz. cyt. s. 1-23.

³¹ Por. S. R. Doctors, dz. cyt., s. 3-18.

³² Por. R. C. Marohn, dz. cyt., s. 9-18.

Podobnie postęp w indywidualizacji wzmacnia, a nie osłabia, więzi przywiązania³³.

Młodzieńczy zamęt nie jest zjawiskiem normatywnym w rozwoju nastolatka ani oznaką „obowiązkowego” niezadowolenia (distress) z powodu separacji i „psychologicznej żałoby”, tylko funkcją niestabilnego i nie dającego wsparcia przywiązania³⁴. Młodzi ludzie nie zrywają gwałtownie „starych więzi” i nie dysponują szerszym repertuarem dojrzałych/zdrowych sposobów pokonywania wyzwań okresu dojrzewania, niż klasyczna psychoanaliza była w stanie i chciała dostrzec. Poza tym, indywidualizacja nastolatka nie jest oparta wyłącznie na jego intrapsychicznej strukturze, ale jest zależna od *wewnętrznego świata osób*, z którymi wchodzi w interakcje³⁵.

Nastolatek w okresie *burzy i naporu* nie traci więc ani motywacji, ani zdolności do kochania swoich rodziców, tylko stara się ich po-kochać w mniej zidealizowany i „namiętny” sposób. Ten proces kształtowania (modulation) emocjonalnej więzi z rodzicami trwa przez całe życie dzieci – jest podtrzymywany nawet po śmierci rodziców – a jego celem jest uzyskanie poczucia ciągłości z przeszłością, która daje poczucie wsparcia i bezpieczeństwa w obliczu życiowych kryzysów i wyborów³⁶.

Nie ma więc jednego i normatywnego testu, określającego pozytywne zakończenie wieku dojrzewania. Przyjmuje się, że wynikiem jego udanego przebiegu będzie ukształtowanie *przewidywalnych sposobów* radzenia sobie ze stresem i niepokojem, realizacji własnych ideałów i wartości, w zgodzie z własnym sumieniem, i przeżywanie przyjemności, które będą bardziej skonsolidowane i zintegrowane psychicznie, bez podlegania takim wahaniom jak w dzieciństwie czy na progu dojrzałości płciowej³⁷.

³³ Por. S.R. Doctors, dz. cyt., s. 6.

³⁴ Tamże, s. 4-5.

³⁵ Tamże, s. 14.

³⁶ Por. K. Dalsimer, dz. cyt., s. 133.

³⁷ Por. M. Loufer, *Developmental Breakdown in Adolescence: Problems of Understanding and Helping*, w: tenże (red.), *Adolescent Breakdown and Beyond*, London 1997, s. 4-5.

Między zdrowiem a patologią

Patrzanie na adolescencję w świetle zmodyfikowanej teorii *młodzieńczego zamętu* będzie miało istotne konsekwencje nie tylko do zrozumienia normalnego przebiegu adolescencji, ale i jej patologii. Jeśli bowiem za normę przyjmie się stwierdzenie, że adolescencja to okres trudnych i nieuniknionych zmagani i przeciwności, to wtedy powstaje uzasadniona obawa, że problemy nastolatka zostaną zmarginalizowane i potraktowane z przymrużeniem oka jako oznaka normalnego rozwoju³⁸. Dorosli odpowiedzialni za wychowanie nastolatków, nierzadko z odcieniem ironii powtarzają, że zdrowie psychiczne między 10 a 20 rokiem życia jest rzadkim zjawiskiem, a utrudzonym nastolatkom doradzają przeczekać. Np: „Jak podrośnie, to mu to przejdzie”, „jak sobie teraz z tym radzi, to nie ma obawy o przyszłość”. Z drugiej zaś strony, jeśli adolescencja jest okresem rozwojowo trudniejszym od dzieciństwa (na co wskazują obserwacje psychoanalityczne i badania psychologiczne), wtedy nastolatki, którzy przeżywają normalne trudności związane z tym etapem rozwoju, mogą być „patologizowani” i przymuszani do „leczenia” ich problemów bez zrozumienia ich przyczyny³⁹. Tego dylematu nie da się rozwiązać w prosty sposób, bowiem wyraża on paradoks adolescencji. Na tym etapie rozwoju dochodzi bowiem do pewnych zmian w młodych ludziach, które naznaczają nie tylko ich teraźniejsze i przyszłe życie, ale również ich zdrowie psychiczne (zarówno w postaci kryzysów emocjonalnych, jak i zaburzeń psychicznych)⁴⁰.

Pamiętać więc trzeba o możliwych „czynn timerach ryzyka”, do których zaliczyć należy konflik ty z rodzicami, wahania nastroju, nonkonformizm (gdy do głosu dochodzą zachowania antyspołeczne), trudności z nauką i obraz siebie. Z perspektywy przeprowadzonych badań wynika, że podstawowe znaczenie dla zaistnienia potencjalnych kryzysów emocjonalnych czy zaburzeń

³⁸ Por. P. Aggleton, J. Hurry, I. Warwick, dz. cyt., s. 1; M. Loufer, dz. cyt., s. 6.

³⁹ Por. J.J. Arnett, dz. cyt., s. 324.

⁴⁰ Por. M. Loufer, dz. cyt., s. 6.

psychicznych będą miały konflikty z rodzicami, wahania nastroju oraz nonkonformizm i postawy buntownicze. Kombinacja tych trzech wątków, jak i ich własna specyfika wpływają na postrzeganie adolescencji zarówno w jej normalnym, jak i zaburzonym przebiegu⁴¹.

W świetle badań nad okresem adolescencji można więc sformułować pewne uogólnienia, dotyczące „czynników ryzyka”. Młodzież przejawia tendencję do zachowań buntowniczych, a nawet antyspołecznych, szczególnie wtedy, gdy doświadcza trudności w relacjach z rodzicami. Częstotliwość tych konfliktów jest najwyższa na początku okresu adolescencji, a ich najwyższa intensywność przypada na środek okresu dojrzewania. Rodzice mają skłonność do postrzegania tego okresu jako najtrudniejszego w życiu ich dzieci. Do tych konfliktów dochodzi najczęściej, gdy młodzi ludzie przeżywają stany depresyjne, nadużywają alkoholu lub są w okresie wczesnego dojrzewania płciowego (głównie dziewczęta). Częstotliwość tych konfliktów nie jest jeszcze oznaką poważnego i długotrwałego załamania wzajemnego zaufania i przerwania obopólnych więzi. Niemniej jednak bolesne dla obu stron pozostaje codzienne wzajemne zmaganie się, którego końcowym efektem jest przeciążające doświadczenie stresu, napięcia i irytacji. Wiele razy w takich sytuacjach prawdziwe przyczyny nieporozumień nie są przedmiotem dyskusji, natomiast ustawicznie wywlekane są tzw. tematy zastępcze⁴².

W przypadku huśtawki nastrojów badania potwierdzają, że nastolatkomie przeżywają silniejsze i częstsze wahania nastroju niż pozostałe grupy wiekowe. Szczególnie dotkliwy jest okres przejścia z okresu dziecięcego do adolescencji. Młodzież doświadcza zarówno skrajnie pozytywnych, jak i negatywnych emocji – przy czym te drugie przeważają. Wzrost nadpobudliwości emocjonalnej przypisać należy czynnikom kognitywnym (rozwój myślenia formalnego) oraz środowiskowym. Czynniki biologiczne mają tutaj słabsze oddziaływanie. Negatywne emo-

⁴¹ Por. J.J. Arnett, dz. cyt., s. 319.

⁴² Tamże, s. 319-320.

cje przeważają bardziej wśród dziewcząt, szczególnie zaś w okresie tzw. szczytu środkowej adolescencji. Im częściej młodzież doświadcza trudności zewnętrznych, tym bardziej jest podatna na przeżywanie trudności emocjonalnych⁴³. Trzeba jednak pamiętać, że nie sam fakt występowania czynników stresogennych, ale sposób, w jaki są one przeżywane i interpretowane, wpływa znacząco na przeżywanie trudności emocjonalnych⁴⁴.

Jeśli chodzi o zachowania buntownicze (nonkonformistyczne) i postawy społeczne, okres dojrzewania charakteryzuje się najwyższym ich nasileniem. Dotyczy to zarówno zachowań kryminalnych, jak i wykroczeń „mniejszego kalibru” (nadużywania alkoholu, niebezpiecznego prowadzenia samochodów czy nieprzemyślanego zaangażowania seksualnego). W przeciwieństwie do konfliktów z rodzicami czy huśtawki emocjonalnej najwyższy wskaźnik postaw buntowniczych i społecznych przypada na późną adolescencję i wczesną dorosłość. Młodzież różni się co do stopnia zaangażowania w tego typu postawy i zachowania. Te różnice są do pewnego stopnia wynikiem wcześniejszego wychowania i doświadczanych trudności. Istotne są także różnicowania w temperamencie. Niemniej jednak większość nastolatków będzie uwikłana w różnego typu zachowania buntownicze i nonkonformistyczne, aż po zachowania społeczne i kryminalne⁴⁵.

Należy więc pamiętać, że zarówno kulturowe uwarunkowania, jak i różnice indywidualne wśród młodzieży będą w istotny sposób wpływać na przebieg i intensywność okresu dojrzewania. Z jednej strony znaki *młodzieńczego zamętu* będą widoczne w niespójnych i zmiennych postawach wobec otoczenia; z drugiej zaś brak zewnętrznych oznak może wskazywać, że zmiany, jakie dokonują się na tym etapie życia, mają czysto wewnętrzny charakter i spokojniejszy przebieg i niekoniecznie są *rozegrane w działaniu* (acting out)⁴⁶.

⁴³ Tamże, s. 320-321.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 321-322.

⁴⁶ Por. J. Laplanche, J.B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, Warszawa 1996, s. 1, 291 – hasło *acting out*.

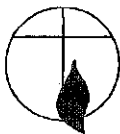
Na odpowiedź wciąż czeka wiele pytań związanych ze wzajemnym oddziaływaniem na siebie czynników biologicznych i środowiskowych przy tworzeniu symptomów zaburzeń czy kryzysów emocjonalnych młodzieży⁴⁷. Współczesne badania skłaniają do wniosku, że biologiczne zmiany mają swój wkład w powstanie i przebieg fazy *burzy i naporu*, niemniej nie są wystarczające do wyjaśnienia tego fenomenu. Istnieje np. związek między zmianami hormonalnymi a wahaniem nastroju, ale nie jest on ani jednoznaczny, ani wystarczający do wytłumaczenia tego zjawiska i zazwyczaj towarzyszy innym „czynnikiem ryzyka”.

Złożoność okresu dojrzewania nie pozwala na przyjęcie jednej generalizacji, dlatego musimy pamiętać, że *badanie i próba zrozumienia zdrowego rozwoju ludzi młodych, jak i możliwych jego wynaturzeń, podobna jest do badań antropologów, przechodzących od świata dorosłych do świata młodych krok po kroku. Zdrowie psychiczne nastolatków jest w znacznym stopniu określane przez i według standardów świata dorosłych, ale to głosy ludzi młodych muszą nam towarzyszyć i nami kierować, gdy chcemy ich zrozumieć i im pomóc*⁴⁸.

JACEK PRUSAK SJ, ur. 1971; ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie i teologię na Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” w Warszawie. Studia specjalistyczne z psychoterapii w Boston College. Członek rady redakcji „Życia Duchowego”. Mieszka w Bostonie.

⁴⁷ Por. J.J. Arnett, dz. cyt., s. 322.

⁴⁸ Por. P. Aggleton, J. Hurry, I. Warwick, dz. cyt., s. 8.



Krzysztof Mądel SJ

Biblijne i etyczne motywy pomocy prostytutkom

Gdy myślimy o patologiach społecznych, zjawia się pokusa, którą Fiodor Dostojewski sugestywnie przedstawił w „Zapiskach z domu umarłych”. Spotykamy tam niejakiego Pietrowa, człowieka *najbardziej stanowczego z całej katorgi*, który miewał *periodyczne napady złodziejstwa*. Któregoś dnia Pietrow ukradł Dostojewskiemu Biblię. *Spróbowałem go porządnie wyłajać* – wspomina autor – *żał mi też było mojej biblii. Pietrow słuchał bez rozdrażnienia, spokojnie; zgadzał się, że biblia jest bardzo pożyteczną książką, szczerze żałował, że już jej nie mam, ale bynajmniej nie żałował tego, że ukradł, i patrzył na mnie z taką pewnością siebie, że natychmiast przestałem go tajać. Łajanie zaś moje znosił prawdopodobnie w tem przekonaniu, że nie może być przecież bez tego, żebym go nie wyłajał za takie przestępstwo, więc niechże ulży swemu sercu, niech się pocieszy, niech wyłaje; ale w gruncie rzeczy, uważał to za głupstwo, za takie głupstwo, o którym poważny człowiek i mówić by nie chciał. W ogóle zdaje mi się, że Pietrow uważał mnie za dziecko, nie pojmujące najprostszych rzeczy na świecie*¹.

Proste i niepojęte

Do spraw prostych i niepojętych należą patologie społeczne: prostytutka, niewolnictwo, handel kobietami i dziećmi. Patrzą one na nas okiem Pietrowa. Budzą poczucie winy i bezradność. Czy mają do tego prawo? Statystyki zdają się mówić, że tak. We współczesnym świecie niewolnictwo jest plagą nie mniejszą

¹ F. Dostojewski, *Zapiski z domu umarłych*, Kraków 1901, s. 127.

niż w czasach Nerona. Cesarstwo rzymskie w okresie swej największej ekspansji pozyskiwało do pół miliona niewolników rocznie. Wielkie odkrycia geograficzne doby renesansu nadały niewolnictwu charakter globalny. W ciągu 350 lat z samej Afryki uprowadzono 18 mln osób. Natomiast w naszych czasach każdego roku 4 mln osób jest sprzedawanych wbrew własnej woli do pracy przymusowej. Współcześni niewolnicy to grupa licząca co najmniej 25 mln osób. Ludzie ci nie otrzymują żadnego wynagrodzenia za pracę, natomiast są poddani całkowitej kontroli przy użyciu przemocy ze strony innych. Jeśli tę definicję niewolnictwa rozciągniemy także na skazanych, pracujących przymusowo w więzieniach i obozach koncentracyjnych (np. w komunistycznych Chinach), oraz na nędzarzy zmuszanych do pracy za głodową pensję w fabrykach i latyfundiach Trzeciego Świata, to liczba współczesnych niewolników sięgnie 200 mln osób².

Prawda o prostytutce jest nie mniej gorzka. W Polsce trudni się nią kilkanaście tysięcy kobiet, w tym kilka tysięcy cudzoziemek; są to Ukrainki, bułgarskie Turczynki, Białorusinki, Rumunki, Rosjanki, Mołdawianki oraz kobiety z azjatyckich republik byłego ZSRR. Według szacunków Komendy Głównej Policji liczba prostytutek w Polsce spadła z 13 tys. w 1994 r. do 6 tys. w 2000 r., jednak według szacunków stowarzyszenia TADA ich liczba jest znacznie większa. Około 10 tys. kobiet co roku wyjeżdża z Polski do domów publicznych na Zachodzie, głównie do Niemiec, Belgii i Holandii. Z krajów byłego ZSRR jedzie tam co roku, w podobnych celach, blisko pół miliona kobiet. Te szacunki są chyba bliskie prawdy, bo według innych obliczeń w samych Niemczech każdego dnia 1,2 mln mężczyzn korzysta z usług prostytutek. Prostytcę uprawiają także dzieci. Według Komendy Głównej Policji w tej grupie jest ok. 350 dziewcząt i chłopców w wieku od 12 do 14 lat. Specjaliści

²Por. K. Bales, *Disposable People. New Slavery in the Global Economy*, Berkeley 2000; M. Kaduczak, *Człowiek za 15 dolarów*, „Rzeczpospolita” 27 I 2001, <http://www.antislavery.org>.

twierdzą, że tych dzieci jest znacznie więcej, ich liczba rośnie z roku na rok, a średni wiek obniża się³.

Patologie społeczne nie są wyłącznie osobistym dramatem jednostek. Uczestniczy w nim całe społeczeństwo. Więcej, społeczeństwo jest przez ten dramat definiowane. Z tym faktem nie może się pogodzić przysłowiowa Pani Dulśka, która, jak pamiętamy, wynajmuje mieszkanie kobiecie lekkich obyczajów. Wynajmuje jej mieszkanie, *ale* – jak twierdzi – *nie kłania się jej*. Bierze od swojej lokatorki czynsz, *ale nie bierze go dla siebie*, tylko *na podatki*. Groteskowa moralność Pani Dulskiej jest połączeniem niechcianego poczucia winy z poczuciem bezradności posuniętym aż do granic. Dulśka podświadomie czuje, że relacji społecznych nie można unieważnić. Broni się więc przed nimi i robi to za pomocą pogardy i wyrachowania.

Grzech i nadzieja

Zjawisko prostytutki skupia w sobie tak wiele problemów ludzkich, że często trudno ustalić, które z nich należą do przyczyn, a które do skutków. Jules Michelet widział w kobietach upadłych ofiary zakłamej moralności dawnego, przedrewolucyjnego reżimu. Sentymentalne spostrzeżenia Micheleta wypadłyby chyba trafniej, gdyby odwrócić w nich porządek wynikania. Owszem, zbiorowe schorzenia moralne sprzyjają patologii jednostek, ale prawdą jest również, że brak troski o drugiego człowieka szkodzi najbardziej nie temu, kto tej troski nie doświadczył, ale temu, kto się na nią nie zdobył. Prostitution jest dlatego problemem moralnym, że zdarza się w społeczności ludzi obciążonych grzechem, ale raczej dlatego, że istnieje w społeczeństwie, w którym tak wielu ludzi dąży do świętości.

W tradycji biblijnej prostytutka nie była przedstawiana jako centralny problem moralny człowieka, zawsze jednak była surowo piętnowana (Pwt 23,18; Jr 5,7; Oz 4,14; Am 2,7), co

³ Por. A. Wojtas, *One do Kościoła nie przyjdą*, „Wiadomości KAI”, nr 16/2001; por. A. Bałchan, *Streetwork czyli być na ulicy*, „Wiadomości KAI”, nr 39/2001, E. Olczyk, *Prostitution to przemoc*, „Rzeczpospolita” 16 IX 2000.

wyróżniało moralność Starego Testamentu na tle współczesnej, dość pobłażliwej obyczajowości. Tora rozróżnia między zwykłą prostytutką (zōnāh) a nierządem świątynnym (k'ēdēšāh), zakazując surowo zwłaszcza tego ostatniego (Wj 34,16; Kpł 17,7; 20,5; Lb 14,33; Pwt 31,16; Sdz 2,17; 8,27). Asa i Jozafat zwalczają prostytucję świątynną w królestwie północnym (1 Krl 15,12; 22,47), a Jozjasz w świątyni jerozolimskiej (2 Krl 23,7). Kodeks kapłański zabrania kapłanowi ożenku z prostytutką (Kpł 21,7.14), zaś literatura mądrościowa ostrzega młodego człowieka przed powabem nierządnicy (Prz 6,26; 7,6-27, Syr 23,16 nn.).

Świat helleńsko-rzymski traktował prostytucję jeszcze bardziej liberalnie niż ludy Bliskiego Wschodu, dlatego w nowotestamentalnych listach apostołskich nie brak stosownych potępień i przestróg (Rz 1,24 n.; 1 Kor 6,9.15-20; 2 Kor 12,21; Ga 5,19 n., Ef 5,3; Kol 3,5; 1 Tes 4,3 nn.). W Apokalipsie Babilon (Rzym?) zyskuje miano *Wielkiej Nierządnicy* (Ap 17-19)⁴.

Biblijnym wzmiankom na temat nierządu towarzyszy pewien stały wątek teologiczny, w którym moralność i teologia wzajemnie się wspomagają. Prostytucja w każdej kulturze jest postrzegana negatywnie, w teologii pełni rolę parenetycznego synonimu zdrady wobec Boga (Iz 1,21; 57,7-13; Jr 2,20; 3,1-4.6-10; Ez 16; 23; Oz 1-3). Tak jak małżeństwo jest symbolem miłości do Boga, tak prostytucja jest parafrazą bałwochwalstwa. Objawienie nie zatrzymuje się wszakże na samych symbolach. Biblijny zakaz prostytucji burzy ludzkie piekło i robi to w ten sposób, że zakazuje także prostytucji sakralnej. Starożytny Wschód tolerował tę ostatnią, sugerując, że jest ona jakimś „innym” rodzajem nierządu. Ale właśnie na tym polegał cały tragizm sytuacji. Tolerując ludzką krzywdę w najbliższym otoczeniu ołtarza, pierwotny człowiek postępował okrutnie względem własnych wyobrażeń o Bogu i względem swoich bliźnich. Dopiero oczyszczenie świątyni z moralnych zabobonów umożliwiło sformułowanie poprawniejszej teologii, po-

⁴J.L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, London 1996 (reprint) – hasło *prostitution*.

prawniejszej antropologii oraz faktyczną poprawę ludzkiego losu.

Wzywając człowieka do budowania nowej rzeczywistości, Chrystus zaznacza, że to dzieło ma charakter wspólnotowy, a zarazem bardzo osobisty. On sam pochyla się nad każdą ludzką biedą, *nie łamie trzciny nadłamanej* ani nie gasi *tlącego się knotu* (Iz 42,3). Nie stroni przed nikim, czym bardzo zadziwia swoich współczesnych. W Izraelu sierota, wdowa i cudzoziemiec zawsze mogli liczyć na gościnność (Pwt 14,29), a najemnik na godziwą zapłatę jeszcze przed zachodem słońca (Pwt 24,15). Kobieta porzucona przez męża miała prawo do listu rozwodowego, dzięki któremu odzyskiwała możliwość decydowania o własnym losie (Pwt 24,1). Chrystus zaprasza do czegoś więcej, do świętości na Bożą miarę, do osobistej więzi z miłującym Ojcem. Swoje przykazanie miłości zapisuje nie na kamiennych tablicach, ale w żywej tkance wspólnoty, która gromadzi się w *jego Imię*. Tego samego domaga się od następnych pokoleń swoich uczniów (J 15,12).

Ewangelie przynoszą wiele narracji o spotkaniach Jezusa z *kobietami grzesznymi*, które dzięki Niemu odmieniły swe życie. Jedno z tych spotkań ma miejsce w Jerozolimie podczas Święta Namiotów (J 8,3-11). Jest ono fragmentem większej całości, a mianowicie dłuższego sporu, jaki Jezus wiedzie z autorytetami duchowymi Izraela (J 7,1-10,42). Przedmiotem sporu jest sam Jezus. Oponenci chcą zdyskredytować Go za wszelką cenę, ale On wytrąca im z rąk kolejne argumenty pytaniem o ich osobisty stosunek do Boga. Faryzeusze i uczeni w Piśmie uparcie bronią własnej teologii. Robią to tak agresywnie, że gotowi są uśmiercić nie tylko tego, kto tę teologię kwestionuje, a także racje, które za nim stoją. Taką niepożądaną „racją” już wkrótce okaże się wskrzeszony przez Jezusa Łazarz (J 12,10). Natomiast kobieta pochwycona na cudzołóstwie jest rodzajem karty przetargowej. Niezależnie od tego, jakie stanowisko zajmie wobec niej Jezus, ona będzie przyczyną Jego potępienia. Jeśli Jezus okaże jej współczucie, to sprzeciwi się Prawu Mojżesza. Jeśli przyzwoli na jej ukamienowanie, to okaże nieposłuszeństwo rzymskiemu okupantowi, który nie pozwala na ferowanie wyroków śmierci. Jezus jednak przezwycięża tę aporię. Nie pozwala na składanie ofiar z ludzi w imię

falszywego spokoju własnego sumienia: *Chcecie zapomnieć o Obietnicy, o Mesjaszu i o mnie, ale za tę niepamięć chcecie zapłacić cudzą krwią. Nie macie do tego prawa.*

Co powinien obywatel

Obojętność na ludzką krzywdę jest zatem formą bałwochwalstwa. Czy jednak prostytucja rzeczywiście jest krzywdą człowieka? Engels, Reich, S. de Beauvoir bardziej podejrzliwie traktowali małżeństwo niż prostytucję. Dla Engelsa typowe burżuazyjne małżeństwo było formą zalegalizowanej prostytucji, ponieważ często jego motywem był interes ekonomiczny, a nie więzi międzysobowe. Z kolei Marks był przekonany, że prostytucja jest jednym z przejawów ogólnej prostytucji społecznej, której główną ofiarą jest klasa robotnicza. Teorie feministyczne tłumaczą prostytucję wpływami kulturowymi, które generuje patriarchalna struktura społeczna. *Prostytucja skupia w sobie wszystkie formy zniewolenia kobiety* – powiada Simone de Beauvoir (w „Deuxième sexe”).

Nowożytne państwo z wielkim trudem wypracowuje własne stanowisko względem prostytucji. Od początku ery przemysłowej kompetencje władz publicznych stale się rozszerzają, rozszerza się także zakres problemów, będących przedmiotem publicznej debaty, a w konsekwencji również przedmiotem rozstrzygnięć stricte politycznych. Wiele rozwiązań publiczno-prawnych, także tych dotyczących sfery socjalnej, jest wynikiem politycznego kompromisu i sprawia wrażenie tymczasowych, a nierzadko budzi niezadowolenie części społeczeństwa. W odniesieniu do prostytucji rozwiązania te można sprowadzić do trzech typów: legalizacji, prohibicji i abolicjonizmu.

Pierwszej współczesnej LEGALIZACJI prostytucji dokonano we Francji w 1802 r. Za tym przykładem poszły inne kraje (regulacja Cavoura we Włoszech w 1860 r.). Ustawodawca stoi tu na stanowisku, że prostytucji nie można wyeliminować, dlatego należy nadać jej taką formę prawną, która pozwalałaby uniknąć dalszych (złych) skutków tego zjawiska. Legalizacja prostytucji pozwala na wprowadzenie nakazu kontroli zdrowia i higieny prostytutek. Pozytywnym skutkiem jest też zagwarantowanie podstawowych praw osobie trudniącej się prostytucją. Negatyw-

ne skutki takiego rozwiązania są niewątpliwie ważne, mają bowiem charakter kulturowy i społeczny, i wiążą się z degradacją osoby i społeczeństwa.

PROHIBICJONIZM. Pod koniec XIX w. działająca w Anglii National Vigilance Association rozpoczęła kampanię, w wyniku której 4 maja 1919 r. została podpisana w Paryżu międzynarodowa konwencja zakazująca prostytucji osób niepełnoletnich (także prostytucji dobrowolnej) oraz używania w niej jakiegokolwiek przemocy wobec osób dorosłych. Podobne regulacje trafiły z czasem do ustawodawstwa wszystkich państw europejskich.

ABOLICJONIZM to stanowisko najbardziej współczesne. Państwo włoskie aprobeowało prostytucję aż do 1958 r., kiedy to została przyjęta ustawa nakładająca na państwo obowiązek przeciwdziałania prostytucji. Francja przyjęła podobną ustawę w 1960 r. Zasadą prawną jest tutaj nie uznawanie czy zakazywanie prostytucji przez autorytet państwa, ale przeniesienie tego zjawiska do sfery prywatności obywatela. Abolicjonizm jest zatem wymierzony przede wszystkim przeciw wszelkim zorganizowanym formom prostytucji, uznając je za prawnie karalne. Implikuje także aktywne przeciwdziałanie prostytucji, reedukację osób nią dotkniętych, promocję rodziny. We Francji inicjatorem tego typu działalności było Société Amicale de Maîtres d'Hotel meublés de France et des Colonies.

W przeszłości stanowisko abolicjonistyczne nigdy nie było wyrażane w sposób zdecydowany. Po oficjalnym uznaniu chrześcijaństwa niektórzy imperatorzy, jak Teodozjusz (347-395) czy Justynian (482-565), wydawali surowe prawa przeciw osobom czerpiącym korzyści z nierządu, zwłaszcza prostytucji dzieci poniżej 10 roku życia, jednak te prawa z reguły nie były stosowane w praktyce. Najbardziej radykalny sprzeciw społeczny wobec nierządu przyniosła reforma protestancka. W wielu miastach zamykano wtedy domy publiczne, nawet jeśli prostytucji nie zakazano tam prawnie. Jednak pojawił się wówczas specyficzny typ prostytucji dworskiej, który oddziaływał na ówczesną kulturę, a przykładem była choćby Madame Pompadour, faworyta króla Ludwika XV.

Powszechnie przyjmowana w krajach europejskich zasada tolerancji prawnej nie jest rozwiązaniem zadowalającym. Łatwo

można zgodzić się z opinią, iż regulacja prawna nie powinna mieć wyłącznie charakteru aktu tolerancyjnego, ale przede wszystkim powinna jasno mówić o obowiązku władzy publicznej w zakresie przeciwdziałania patologiom społecznym, w tym patologii rodziny oraz samemu zjawisku prostytucji.

W Polsce prostytucja nie jest karalna, o ile dotyczy osób dorosłych. Karalny jest handel ludźmi, a także kuplerstwo, czyli czerpanie korzyści majątkowych z ułatwiania innej osobie uprawiania nierządu, zaś karze do trzech lat pozbawienia wolności podlega sutenerstwo, czyli czerpanie korzyści z cudzej prostytucji bez świadczenia czegoś konkretnego w zamian (chodzi o tzw. opiekunów i ochroniarzy). Kuplerstwo i sutenerstwo jest niepisaną regułą wszystkich domów publicznych (prostytutki otrzymują *de facto* najwyżej 1/3 swych zarobków), jednak orzecznictwo sądowe w Polsce jest w tej sprawie wyjątkowo sporadyczne. Powództwo o handel kobietami czy dziećmi również należy do rzadkości, takich spraw jest w polskich sądach nie więcej niż 20 w ciągu roku, a przecież skala zjawiska jest nieporównanie większa. Ustawy o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi (z 26 X 1982), o pomocy społecznej (z 29 XI 1990) i o przeciwdziałaniu narkomanii (z 24 IV 1997) zobowiązują organy samorządu terytorialnego do przeciwdziałania patologiom społecznym, a więc pośrednio także do przeciwdziałania prostytucji. Problem jednak w tym, że te ustawy wykonywane są w stopniu ograniczonym. Kolejnym utrudnieniem jest brak regulacji prawnej odnośnie do współpracy samorządu z organizacjami typu *non profit*, która wcielałaby w życie zapis Konstytucji RP o organizacjach tego typu, a tym samym stwarzała szansę na to, że ważne zadania społeczne rzeczywiście będą realizowane. Jedynym źródłem prawa w tym zakresie jest Rozporządzenie Ministra Pracy i Polityki Społecznej w sprawie szczegółowych zasad i form współdziałania administracji publicznej z innymi podmiotami oraz wzory ofert, umów oraz sprawozdań z realizacji zadań pomocy społecznej (Dz. U. 5/2000, poz. 662). Przede wszystkim jednak brak w polskim prawie jakiegokolwiek regulacji prawnej, traktującej bezpośrednio o obowiązku przeciwdziałania prostytucji, handlowi kobietami i dziećmi oraz o obowiązku terapii osób w ten sposób poszkodowanych.

Po międzynarodowej konferencji przeciw komercyjnemu wykorzystywaniu seksualnemu dzieci, zorganizowanej w 1996 r. przez UNICEF w Sztokholmie 120 krajów, w tym Polska, zobowiązało się do przeciwdziałania dziecięcej prostytucji i pornografii. 70 państw opracowało już szczegółowe programy działań. Polska do dzisiaj nie wywiązała się z tego zobowiązania.

Co mogą chrześcijanie

Stanowisko katolickie w sprawie publiczno-prawnych regulacji odnośnie do prostytucji było i jest zróżnicowane⁵. Św. Augustyn i św. Tomasz akceptowali zasadę tolerancji społecznej, w myśl której państwo nie może nigdy aprobować zła moralnego, ale też nie jest w stanie wyeliminować go do końca, dlatego powinno postępować roztropnie, a więc czasami tolerować pewne zło moralne, jeśli tylko wiadomo, że podjęcie lepszych rozwiązań nie jest możliwe (por. STh II-II q. 10 a. 11).

W XVII w. kolegium karmelitańskie w Salamance, powołując się na opinie Akwinaty (STh II-II q. 96 a. 2), a także na praktykę stosowaną w Państwie Kościelnym, zaczęło usprawiedliwiać legalizację prostytucji. Tomaszowa zasada tolerancji nie implikuje reglamentacji. Zwolennicy reglamentacji stoją jednak na stanowisku, że regulacja prawna nie będzie sprzyjać zjawiskom patologicznym, ale raczej je ograniczy i pozwoli uniknąć dalszych skutków zła. W podobnym duchu wypowiedział się niedawno rzecznik praw obywatelskich prof. Andrzej Zoll, proponując legalizację prostytucji⁶. W maju 2001 r. rządząca w Niemczech koalicja socjalistów i zielonych złożyła w Bundestagu projekt ustawy, zgodnie z którą prostytutki otrzymałyby prawo do zawierania jednostronnej umowy o pracę, dochodze-

⁵ Por. G. Davanzo, *Prostituzione*, w: F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo 1994³, s. 1040-1048; także I. Primoratz, *Prostitution*, w: R. Chadwick (red.), *Encyclopedia Of Applied Ethics*, London 1998, t. 3, s. 693-702.

⁶ Rozmowa z Moniką Olejnik w Radiu Zet, 9 I 2001 r., <http://www.radiozet.com.pl>.

nia swych roszczeń na drodze sądowej, a wreszcie do zasiłku socjalnego i emerytury. 19 października 2001 r. Bundestag przyjął ten projekt, idąc tym samym za głosem niemieckiej opinii publicznej, której większość (2/3) popierała podobną regulację. Krytycy ustawy podkreślają jednak, że 1/4 niemieckich prostytutek to cudzoziemki, a tych żadna ustawa nie jest w stanie chronić. prostytutki niemieckiego pochodzenia też rzadko będą z niej korzystać, bo większość z nich to osoby moralnie ubezwłasnowolnione, będące ofiarami stręczycielstwa lub narkomanii⁷.

Wśród moralistów katolickich przeważa jednak stanowisko przyjęte przez św. Alfonsa Liguori, podtrzymujące prawny zakaz prostytucji, a zarazem zobowiązujące władzę publiczną do przeciwdziałania degradacji społecznej oraz zjawiskom kryminogennym, które łączą się z nierządem. Legalizacja, miast ograniczać prostytucję, jedynie ją autoryzuje, twierdzą abolicjoniści, dlatego nie może być akceptowana.

Bez wątpienia rozwiązanie natury prawnej nigdy nie będą zadowalające. Przede wszystkim nigdy nie będą one skuteczne, jeśli wśród elit i w opinii publicznej utrwali się przekonanie, że patologie nie mają nic wspólnego z codziennym życiem obywateli oraz że przeciwdziałać im mogą jedynie wyspecjalizowane służby publiczne. Rzecz w tym, że takie służby mogą pełnić jedynie funkcje pomocnicze. Dojrzałe człowieczeństwo jest jednakowo trudne pod każdą szerokością geograficzną, a to właśnie niepowodzenia w tym zakresie są główną przyczyną nierządu. W krajach postkomunistycznych, takich jak Polska, brak wyspecjalizowanych służb publicznych jest wielką bolączką, jednak jeszcze poważniejszy jest brak szerokiej debaty publicznej na temat szans i zagrożeń, jakie niesie dzień dzisiejszy. Bez takiej debaty działania prewencyjne i wychowawcze mogą się powieść tylko w małym stopniu. Osobista odpowiedzialność za los drugiego człowieka to najważniejszy oręż w walce ze społecznymi przywarami.

Na początku kwietnia 2001 r. Caritas Polska zorganizowała w Warszawie trzydniowe seminarium poświęcone problemowi

⁷ P. Jendroszczyk, *Zawód jak każdy inny*, „Rzeczpospolita” 20 X 2001.

prostytyucji oraz handlu kobietami. Wzięli w nim udział przedstawiciele kilku organizacji charytatywnych, księża i siostry zakonne, pracownicy Caritas oraz słuchacze Studium Caritatis, działającego przy UKSW. Prócz możliwości wysłuchania specjalistycznych wykładów z różnych dziedzin uczestnicy mieli także okazję do wymiany własnych doświadczeń. Okazuje się bowiem, że niesienie pomocy prostytutkom jest charyzmatem kilku działających w Polsce zgromadzeń zakonnych, m.in. sióstr pasterek, sióstr Maryi Niepokalanej czy sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. Zgromadzenia te w czasach komunizmu nie mogły realizować swojej misji, dzisiaj do niej powracają. Siostry albertynki od 10 lat prowadzą w Krakowie noclegownię dla kobiet „najbardziej poszkodowanych”. W Katowicach działa Dom Aniołów Stróżów, z którym współpracuje Zgromadzenie Sióstr Maryi Niepokalanej. Inne zakony żeńskie otwierają domy samotnej matki oraz ośrodki wychowawcze dla młodzieży. W każdej z tych placówek ofiary nierządu mogą znaleźć pomoc oraz nadzieję na powrót do normalnego życia. Od 6 lat działa w Polsce Fundacja „La strada”, która realizuje program prewencji handlu kobietami w Europie Środkowej i Wschodniej, polegający przede wszystkim na upowszechnianiu informacji o tym przestępstwie wśród potencjalnych ofiar.

Caritas Polska przygotowuje się do podjęcia podobnej działalności. Zamierza przy tym korzystać z doświadczeń niemieckich organizacji kobiecych, takich jak „In via”, działająca w ramach Caritas berlińskiej. Pracownicy „In via” świadczą pomoc prostytutkom z krajów Europy Środkowo-Wschodniej, zatrzymanym w berlińskim więzieniu deportacyjnym. Pomagają im załatwić formalności wizowe, zapewniają opiekę lekarską i psychologiczną, a także nawiązują kontakt z organizacjami pomocy w kraju macierzystym danej kobiety, aby w ten sposób zapewnić ciągłość terapii.

W chwili obecnej świadczenie skutecznej pomocy ofiarom prostytucji jest często działaniem na granicy prawa. Prawo imigracyjne krajów europejskich nakazuje natychmiastową ekstradycję osób przebywających nielegalnie w danym kraju. Respektowanie tego nakazu wobec prostytutek wyklucza w praktyce możliwość zgromadzenia dowodów sądowych, nie-

zbędnych do skutecznej walki ze stręczycielstwem oraz handlem kobietami i dziećmi. Pracownicy organizacji wspierających ofiary prostytucji starają się odsunąć w czasie ekstradycję osób, które porzuciły prostytucję, aby potem na drodze wielotygodniowej terapii przywrócić im psychologiczną możliwość stania o sobie. Zdarza się, że nawet wtedy kobiety te nie decydują się zeznawać przeciwko oprawcom, bo lęk przed zemstą okazuje się silniejszy.

Większość kobiet staje się ofiarami prostytucji wbrew własnej woli. Dotyczy to zwłaszcza prostytucji uprawianej w obcym kraju. Osoby zwabione fałszywym ogłoszeniem o „intratnej pracy” na Zachodzie, często tuż po przekroczeniu granicy są okradane z paszportu i pieniędzy przez swoich „opiekunów”, a następnie sprzedawane do domów publicznych. Każdy przejaw nieposłuszeństwa jest karany aresztem domowym, biciem, gwałtem, względnie podaniem alkoholu i narkotyków. Praca, do której są nakłaniane, ma charakter niewolniczy. Stres, poniżenie, uzależnienie od używek, a wreszcie destrukcja osobowości z czasem okazują się tak silne, że dana osoba nie jest w stanie własnymi siłami wyrwać się z objęć patologii.

Prostytucja jest autodestrukcją – twierdzi s. Anna Bałchan ze Zgromadzenia Sióstr Marii Niepokalanej, która w Katowicach prowadzi tzw. streetwork, czyli bezpośrednią pracę z prostytutkami i młodocianymi spotykanymi na ulicy⁸. S. Bałchan zachęca je do troski o własne zdrowie i zdobycia wykształcenia. Stara się nawiązać z nimi osobisty kontakt. Z czasem niektóre z nich dochodzą do wniosku, że jedyne, o co naprawdę warto się starać, to życie zupełnie inne od tego, które prowadziły do tej pory.

KRZYSZTOF MAŁDEL SJ, ur. 1966; wykładowca w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie.

⁸ A. Bałchan, dz. cyt.

M. ALMA ALICJA PACHUTA CSFN

* * *

jeśli wiara
daj oczom na przekór
zaufać skale
że po trzech dniach pęknie

gdy nadzieja
z Magdaleną zbudź poranek
jak po burzy tęczę

jeśli miłość
wyjdź w pół drogi
by zwątpienie nie doszło do Emaus
samo
jeśli szczęście
to nic nie mów

widzisz

rozkwitnięta gałąź

Kalisz, Wielkanoc 2001

MAJĄ WYCIĄĆ ORZECHOWCA

jeszcze nic nie wie
dalej przyjaźni się z czerwonym dachem
niedługo straci koronę

korzyści same
za małych orzechów nie będzie się łupać
liści opadających jesienią zamiatać
i przestrzeni więcej

a mnie – szkoda
polubiliśmy się przez tych lat kilka

nad dachem czerwonym
nagły ruch w gałęziach

nieba będzie więcej
– to tylko pociesza

10 II 2000

JEDNO ŻYCIE

wiosną drżało jej serce
latem głos
jesienią ręce

z dziewczęcia kobietą
żoną matką babcią

teraz siostrą
łasce którą trzyma
ławkom w parku
na smyczy psu
i kotu co kończy rozwijać
kłębek
szarej wełny

* * *

jakbyś nie zmartwychwstał
chyba pójde do Emaus
może przyłączysz się w drodze
i w serce posmutniałe
jak w dzban tęskniący

włożysz
gałąź kwitnącej wiśni
a potem zwykłego wróbla śpiewem
objaśnisz mi wszystko
widzisz
nie wiem skąd mi to przyszło
26 IV 2000

TANCERKA

ona naprawdę jest

boli jak kasztan na pół przełamany
odarty ze skóry

ona naprawdę jest

jesienią się wkrada
do serca
mimo drzwi zamkniętych
wchodzi

zgasłam światło
klęczę
samotna jak cisza nad ranem
łzami popijam popiół

liczy się tylko diament

O ANIOŁACH

spadają na nas
dobre anioły
od piór lżejsze
łagodne

spadają
w szeptach cichych
że niesłyszalnych prawie

w myślach biegną naprzeciw
iskrami nagłych olśnień

2 X 2001

M. ALMA ALICJA PACHUTA, ur. 1972; absolwentka pedagogiki wczesno-szkolnej z arteterapią na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Nauczycielka w Szkole Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu. Mieszka w Kaliszu.



Zbigniew Sudolski

Dramatyczna aktualność Norwida

Aż się zamyślą myśli niszczyiele...
(„Na zgon poezji...” w. 29)

*...ze znajomych moich ja jeden nie
tęgåtem narodowi.*
(do J. Kuczyńskiej, 10 I 1866)

Od przeszło stu lat każda niemal generacja odkrywa w pismach Norwida głębokie, nowatorskie treści, przede wszystkim w zakresie myśli społeczno-politycznej i patriotycznej. Zwraca się uwagę na przenikliwość krytycyzmu poety wobec własnego narodu, na niezwykłą żywotność i aktualność jego poglądów, ale pełnej i gruntownej analizy Norwidowej myśli, jego mądrego patriotyzmu, owej przejmującej aktualności wielu jego sądów i ocen wciąż jeszcze brak. A właśnie ta wstrząsająca aktualność wielu jego myśli, przenikliwy krytycyzm analizowanych przez poetę wad narodowych, zasługują na najwyższą uwagę. Przemilczanie tego faktu, zatrzymywanie się jedynie nad powierzchowną warstwą jego myśli, również potwierdza dostrzeżoną przez poetę cechę, iż najbardziej jesteśmy skłonni do samouwielbienia. Upajając się „naszością”, winniśmy pamiętać o jego ostrzeżeniu, by *nie zakrywać oczu*. Norwid wyraźnie podkreślał: *Kto patriotyzm zamieni na WYŁĄCZNOŚĆ, ten musi koniecznie z ojczyzny zrobić SEKTĘ i skończyć fanatyzmem!! – oto co się dziś dzieje* (do W. Zamoyskiego, II 1864)¹.

Norwidowy dogłębny krytycyzm wobec własnego narodu nie miał bynajmniej zamierzeń masochistycznych, zmierzał natomiast do przekształcania świadomości narodowej. Niekwestionowana aktualność jego podstawowych spostrzeżeń jest, niestety, wciąż żywa i wprost dramatyczna. Przez określenie to rozumiem w tym przypadku drugie, niesceniczne, ale odnotowane przez Doroszewskiego znaczenie

¹Wszystkie cytaty z pism C. Norwida według wydania J.W. Gomułicki (red.), *Pisma wszystkie*, t. I-XI, Warszawa 1971–1976.

tego słowa, zawierające w sobie określenia: *tragiczne, wstrząsające*². Jakże bowiem inaczej rozumieć i nazwać wciąż przemilczaną prawdę o istocie Norwidowej krytyki. Mówi się wiele i słusznie o chrześcijańskich korzeniach myśli poety, o nowatorstwie jego dramaturgii i liryki, ale czy jesteśmy w pełni świadomi tego, co Norwida dogłębnie bolało w naszej postawie, w jakim kierunku chciał przekształcać naszą świadomość narodową? A bolesne to były prawdy, gdyż on jeden *nie łgał narodowi*; warto się nad nimi *zamyśleć*, byśmy nie zasłużyli na miano *niszczycieli myśli*.

To, co u Norwida uderza przede wszystkim, to jego apologia myślenia i postawy krytycznej wobec rzeczywistości i własnych wad. Już w 1852 r., zbierając doświadczenia wyniesione z kraju i z emigracji, niezwykle wnikliwie dostrzegał, iż: *...żyjemy w wieku, w którym każdy ZARZUT staje się OBRAZĄ osobistą, dlatego iż ludzie się ADORUJĄ jak Bogi albo nienawidzą jak diabły, ale nikt nie ma odwagi kochać – i przyrodzonej miłości tak jest mało jak nigdy!*

Z czego pochodzi – że nie wolno jest widzieć SŁABEJ strony tych, których cenić umiemy, ani STRONY DOBREJ TYCH, których niecenić musimy. To jest nie wolno być chrześcijaninem względem bliźnich, to jest nie wolno być wolnym.

Skutkiem tego krytyki dziś nie ma – jest tylko szkalowanie, unikanie albo adoracja pogańska, ślepa (do M. Dziekońskiej, 9 VIII 1852).

Potrzeba myśli krytycznej, rozsądnej wymiany zdań zostaje sformułowana jako nakaz wypływający z chrześcijańskiej miłości bliźniego i wyróżnienie ludzi wolnych. W postawie Norwida niezwykle istotne jest oddziaływanie umysłowe na adwersarza: *Na całym europejskim stałym lądzie (kontynencie) jest tylko jeden liczebnie duży naród, starożytny, szczerze przyjętego obyczaju; nie można jemu NIC A NIC ŚCIŚLE PRAWDZIWEGO odkryć i POWIEDZIEĆ.*

CAŁOŚĆ albowiem powietrza moralnego, będąc zakłamaną i załgana, czyni, że najzacniejsze osobniki, które modlą się i wzdychają solennie, kłamią przy tym i są zupełnymi łgarzami beczelnie i mizernie (do M. Bolewskiej, VI 1871).

A w innym miejscu: *...Polacy uważają sobie za patriotyzm słabych stron swoich nie znać, i nie wyrobili sobie nawet języka, aby o nich bezpiecznie z sobą mówić* (do L. Mierosławskiego, VI 1856).

² W. Doroszewski, *Słownik języka polskiego*, t. I, Warszawa 1960.

Potrzeba prymatu myśli nad czynem, poznania swych słabych stron staje się więc podstawowym nakazem tak w polityce zagranicznej, jak i wewnętrznej oraz w życiu osobistym. Brak chęci do prowadzenia racjonalnej dyskusji, dopuszczenia do głosu refleksji, prowadzi do wybuchu tak wyraźnie widocznego w tragedii naszych powstań, jak również do niszczenia ludzi wartościowych (do S. Gałęzowskiego, 18 VI 1859). Dajemy się ponosić emocjom, natomiast brak nam *obywatelskiej, twórczej trzeźwości: ...radikalnym złem jest krzepić ENERGIĘ, a pozostawiać samopas INTELIGENCJĘ, albowiem zawsze PIERWSZA WYSKOCZY NIEHARMONIJNIE, i to się zowie gminnym wyrazem, ale słusznym: głupstwo!* (do K. Ruprechta, jesień? 1864).

Na kilka lat przed śmiercią Norwid powtarzał raz jeszcze: [Polacy] *nienawidzą KRYTYKI – INICJATYWY I OCENY. Jak bez tych trzech być narodem?* (do S. Duchnińskiego, I poł. VI 1880).

Najnowsza historia zdaje się wskazywać, iż w polityce uczymy się stopniowo panować nad temperamentami, ale niestety nadal brak promowania myśli i krytyki, umiejętności oceny argumentacji przeciwnika. Przytaczana przez Norwida egzemplifikacja ukazuje żalotne przykłady piętnowania ludzi wyrastających ponad przeciętność, mających inne zdanie. Źródła tego dramatu odrzucenia i szkalowania nawiązywały do umysłów tkwiących w strasliwej megalomanii, pysze, przekonaniu, iż wszyscy na wszystkim się znają. Nie rozumiemy, iż prawdziwym zadaniem krytyki jest *WSZYSTKO POSTAWIĆ na właściwym miejscu i otworzyć okno – pozostawić resztę świata i czasowi – nie więcej!* („Sztuka okolicznościowa” 1881).

Zatrzaśnięcie okien i drzwi, przekonanie, iż wie się najlepiej, bowiem niczego od innych, a zwłaszcza od obcych, nauczyć się nie możemy, prowadzi do przerażającego postępowania własnej inteligencji, specjalistów różnych dziedzin, powoduje, iż dusimy się we własnym samouwielbieniu: *...własnymi oczyma obejrawszy wszystkie ucywilizowane społeczeństwa na całym globie, nigdzie a nigdzie nie widziałem, aby inteligencja miała tak mało społecznej wagi, jak to jest w jednej tylko Polsce. (...) Dlatego to nigdzie poulniejszej nie ma inteligencji i mniej twórczością pomysłową albo odwagą cywilną nacechowanej* (do A. Cieszkowskiego, I 1864).

Potrzeba więc powietrza i otwarcia się na świat. Klęska powstania styczniowego pobudza Norwida do wielu refleksji, zwłaszcza epistolarnych, ukazujących brak *polotu i hartu inicjatywy*, nędzę naszej inteligencji zepchniętej do roli najemników, poniżanej w swej godności, odsuniętej niemal całkowicie od możliwości kształtowania charakteru i przyszłości narodu. Sekwencje na temat inteligencji,

niszczenia ludzi światłych z racji ich poglądów lub pochodzenia, stają się jednym z najtrwalszych wątków zarówno utworów literackich, wypowiedzi prywatnych, jak i listów: *Od wieku blisko cała inteligencja polska nic w narodzie nie znaczy, jeśli mu nie basuje* – pisał w styczniu 1864 r. – *naród OPIERA SIĘ NA SAMEJ TYLKO ENERGII, aby walczyć ze społeczeństwem azjatyckim...* (do K. Ruprechta, I 1864).

Całkowite spostronowanie inteligencji, myśli twórczej, poczytywanie wszystkich, którzy ujawniają choćby cień prawdy, odmiennego zdania, za głupców, a nawet za zdrajców, poczynając od niesprawiedliwie ocenionego Maurycego Mochnackiego, Zygmunta Krasińskiego, Adama Czartoryskiego, aż po Andrzeja Towiańskiego czy Ksawerego Branickiego, uznanego za wariata, i wielu innych, których kijami obito, obrzucono wyzwiskami czy obłano pomyjami, to dramatyczne zdaniem Norwida przykłady niszczenia wybitnych umysłowości wyrastających ponad stadne myślenie. Ten rejestr skrzywdzonych moglibyśmy dziś znacznie wzbogacić. Dziś tym boleśniejszy jest fakt, iż na usługach narodowej pychy i głupoty znalazły się również środki masowego przekazu. Jak daleko nam do możliwości przeprowadzenia racjonalnej dyskusji, widać to choćby po uniwersyteckich wykładach otwartych, na których nie wysłuchuje się racji adwersarza, lecz fanatyzm awanturnych jednostek tępi wszelkie odmienne od orientacji tłumu myślenie. Dzieje się tak od skrajnej lewicy po skrajną prawicę, w efekcie do głosu dochodzą miernoty lub skompromitowani spryciarze. Ogólne, przerażające panowanie wszechgłupoty ukazuje, jak daleko nam do tryumfu myśli Norwida i reorientacji zbiorowego myślenia.

Brak rozsądnej, obywatelskiej refleksji, dawanie się ponosić energii i emocjom prowadzi do samozagłady. Społeczeństwo polskie w swej masie nie aprobeuje racji mądrych jednostek, jak mówią o tym wiersze „Bezimienni” czy „Wielkość”, ukazujące jakże typowe niedocenywanie talentów w teraźniejszości, bowiem:

*...nie poznają się na wielkim mali
Pierwej, aż zginie
(„Wielkość”, w. 19-20).*

Śmierć staje się dopiero „korektorką” tragicznej ślepoty współczesnych. Dlatego tak umiał Norwid docenić szlachetnie różniących się adwersarzy, gdy wokół tryumfy świeciła prywatnie i pieniać *rozkładające Naród – Ze wszech-społeczeństw najniezgodliwsze ciało*, nie

umiejące się różnić („Do Mieczysława”). Niemożność wyjścia poza opłotki i spory grupowe, przezwyciężenia prywaty w imię wyższych, narodowych i społecznych celów, to przecież dalszy ciąg dramatu, jaki rozgrywa się na naszych oczach. Jakże gorzka, o szerszym wymiarze, była Norwidowa refleksja nad śmiercią Zygmunta Krasińskiego: ...*umiemy się tylko KŁÓCIĆ ALBO KOCHAĆ, ale nie umiemy się RÓŻNIĆ PIĘKNIE I MOCNO – a on tak umiał te rzeczy – i mistrzem był w tym względzie nieporównanym* (do K. Krasińskiego, VII 1860).

Dyskusje indywidualne, konflikty społeczno-polityczne winny podlegać według Norwida pryncypiom moralno-religijnym. Chrześcijańska koncepcja człowieka, przyjęta przez poetę, nakazywała również i zobowiązywała do zachowania podmiotowości adwersarzy, szanowania w nich tego wszystkiego, co jest twórcze. Życie, zdaniem Norwida, należy podporządkować prawdzie, ewangelicznej mądrości. Jego system wartości ukierunkowany był zdecydowanie na sacrum. Dochodzimy w ten sposób do kolejnej bolesnej prawdy w ocenie polskiego społeczeństwa – jego powierzchownej religijności, wiary na pokaz, odmierzanej cyframi, a nie potwierdzanej głębokością przeżycia, rozumienia istoty nakazów etycznych i praktyką codzienną. Religia nie jest u nas „miarą”, jesteśmy poganami, jak głosi wiersz „Vanitas – vanitatis”. Dominującym akcentem „Vade-mecum” stają się problemy przemijania egzystencji ludzkiej widziane w kategoriach cierpienia przez symbol krzyża i prawdy ewangelicznej. Była też w tym widzeniu swoista odpowiedź na problemy współczesnego społeczeństwa i epoki postępującej kapitalizacji. Sarkazm noweli „Ad leones”, ukazującej, iż pragnienie zysku potrafi zdominować najwspanialsze idee, jest wciąż aktualnym ostrzeżeniem. Katolicyzm Norwida jest na wskroś humanistyczny, nigdy nie zabarwiony nacjonalizmem; prawdy ewangeliczne stawały się dlań istotą współzycia ludzkiego i prowadziły do formułowania nakazów moralnych. Głęboka troska o literaturę intelektualną, o poszerzenie horyzontów myślowych, zobowiązywała do otwartości umysłu, przezwyciężenia obskurantyzmu i filisterstwa tak trudnego do pokazania i pokonania w naszej społeczności. Tworząc rejestr karygodnej zapalczywości polskiej i zaślepienia iście pogańskiego, podkreślał, iż: ...*znajdujemy tam osoby ze WSZYSTKICH PARTII I WSZYSTKICH ZASŁUG zarówno hańbione i lekceważone. (...) ZUPEŁNY BRAK sensu-stanu i odwagi-cywilnej, pokrywany chętnością nieuzasadnioną i omywany od czasu do czasu krwią niewinną i nieświadomie laną* (do J. Jabłonowskiej, V? 1867).

Kłopoty z wydaniem poematu „Quidam” doprowadziły do sformułowania druzgoczącej oceny naszego *drewnianego społeczeństwa – umarłych lokajów* (do M. Sokołowskiego, st. poczt. 8 XI 1866).

Fanatyzm i zaślepienie, inspirowane rzekomo katolickim myśleniem, prowadzą niejednokrotnie do niszczenia jednostek i poglądów przedstawiających głębokie wartości. Patriotyzm Norwida istotnie nie był „z tego świata”, nie mógł pogodzić się z *połączeniem NIEUCTWA z patriotyzmem i myślą chrześcijańską*. Wykazywał, iż powszechna głupota i ślepotą, przekonanie iż jesteśmy narodem wybranym, nie prowadzą do rozwiązania najbardziej palących problemów społeczno-politycznych. Z biegiem lat gorycz Norwida w ocenie społeczeństwa polskiego nasilała się, prowadząc aż do użycia najbardziej mocnych słów – rodacy stają się *zbrodniarzami i zatracicielami ducha*, pozbawionymi *Religii i Miłości*, bowiem jak stwierdzał: *Chrześcijaństwo bez jedenastego przykazania jest w istocie niemożliwe i nie ma go* (do K. Gawrońskiego, po 22 IV 1875).

Polakom daleko jest do umiejętności miłowania „społecznie”. Płytkość i niedojrzałość naszego społeczeństwa wynika przede wszystkim z tego, iż nie jest ono zdolne do samooceny i otwarcia się na świat i współczesność, kierowania się wartościami najwyższymi w imię rozumnej jedności i wolności.

Z krytyki polskiej powierzchownej religijności, niezdolności do myślenia, wynika ostatecznie jeszcze bardziej negatywna ocena naszego społeczeństwa. Dla Norwida człowiek zbiorowy polski to *bałwan i baśałyk* (tj. nicpoń) (do M. Kleczkowskiego, 6 V 1858). Trudno więc mówić o jego chrześcijaństwie czy patriotyzmie: *Grubianie bez serca i sumienia – od czasu do czasu gniewający się, że im maltretują tradycję i język, i uczucia narodowe, a depcący od rana do wieczora płuca własne człowieka-zbiorowego pospolitej rzeczy. (...)*

(...) chętni są z lada czego, a skarby żywotne depcą i nic uszanować nigdy nie umieją. Aż im kosmiczny patriotyzm – kapusty-kwaśnej i hajdamackich akcentów przekreślają koleje żelazne, i poznają, że nie tam ratują się zjawiska rzeczy, ale w ŹRÓDŁACH JEGO (do W. Bentkowskiego, koniec V 1857).

Druzgocząca jest Norwidowa krytyka polskiej megalomanii, tępoty, ciasnoty i ślepoty, nie widzącej nic poza własnym samouwielbieniem i buntami na Ukrainie. Aby dorównać postępowi świata, niezbędny jest rozwój naszej elity umysłowej, umiejętne wsłuchiwanie się w jej głos i w to, co mówią wielkie umysłowości twórcze na całym świecie. Karygodne jest i prowadzące do zguby zasklepianie się w *patriotyzmie kwaśnej kapusty*. W metaforze tej zawarł Norwid całą swą niechęć do wąsko pojmowanego, tępego nacjonalizmu i szowinizmu, zachlustywania się swojskością, a odgradzania od świata płytkim

rozumieniem polskości, sprowadzanej np. do umiłowania kulinariów, *rzeczy skąd inąd wybornych*, a pozostawiania ślepych na świat i innych ludzi poza własną parafią. Stykamy się z tym niejednokrotnie po dziś dzień, choćby w rozmowach w wąskim kręgu znajomych, a w większym wymiarze w bezsensownym pytaniu: „po co nam do Europy?” To jeszcze resztki sarmackiego samouwielenia i romantyczno-mesjanicznej idealizacji narodu, zrozumiałej, a nawet potrzebnej wówczas, w określonej rzeczywistości historyczno-politycznej. Parafian-szczyzna i wąsko pojmowana polskość to nie jest obrona narodowej godności, lecz dopuszczanie do głosu decydującego trywialnego *PO-LACTWA (nie: polska RZECZ) – Kiedyż (...) nauczymy się sylabizować interes własnej godności?*, tj. *kochać trzeźwo* (do T. Lenartowicza, 23 I 1856).

Norwidowi nie były również obojętne sprawy społeczności żydowskiej. Poza entuzjastyczną oceną postawy Żydów w okresie powstania styczniowego (wiersz „Żydowie polscy”), zachował się osobny artykuł Norwida pt. „Żydy i mechesy”, sprowokowany pogromem żydowskim w Cesarstwie Rosyjskim. Norwid z ogromną godnością starał się wykazać *starożytność* pojęcia „Żyd”, niesłusznie poniżanego, potrzebującego przywrócenia właściwego, poważnego brzmienia. Potrzeba *u-godnienia* imienia izraelskiego – to wciąż aktualne wezwanie. Dziś zamiast słowa „meches” bardzo popularny stał się wyraz „przechrzta”; przestroga Norwida przed używaniem tego *najniehistoryczniejszego i niegodnie upośledzonego* określenia jest nadal aktualna. Któż bowiem, pytał Norwid, w *Europie przechrzta nie jest?* Nazwa ta, jak wykazywał, jest *zarówno nielogiczna, niehistoryczna i nielingwistyczna*, kryje podtekście odcień *kastowej nikczemności*. Warto pamiętać dziś o tym sądzie Norwida w chwili podsycania przez różnych domorosłych polityków antysemitycznych nastrojów wśród podatnego na to, jak zawsze i wszędzie, tłumu.

Metaforyczne umiłowanie *kwaśnej kapusty* prowadzi też w konsekwencji do przerażającej inwazji chamstwa w życiu codziennym, odpoteczniianie się w nowej rzeczywistości tradycyjnych poetyckich realiów znakomicie ukazuje wiersz „Co słyszać?”, utrzymany w konwencji baśni, w którym awanturę wywołuje właśnie Kapusta, uosobienie pospolitości i prozy, atakująca najbardziej poetyckie kwiaty. Norwidowska współczesność i przewidywana przyszłość to przerażające zwycięstwo prostactwa nad artyzmem i sensacyjnych tematów (dziś

zdominowały one nawet telewizyjne Wiadomości) nad prawdą i głębłą refleksją; bliski już czas zdaniem poety, w którym:

*Dziewice dawać będą Fijołki z PROCENTEM;
Arbuzy pójdą w górę; Kapusta czerwona
Złaje stulistną Różę, że NIE OCENIONA!
I każe jej do Chwastów wdzięczyć się za płotem;
Niezapominkę zmiesza z błotem jak nicpotem;
Z Słonecznikiem (jakkolwiek osobą stateczną)
W ulotną zajdzie sprzeczkę, ale niebezpieczną,
Którą on zniesie, patrząc w niebo jak astronom;
Na Hijacynty z góry wpadnie jak ekonom,
I nie wstrzyma jej kuzyn Pasternak, ni Czosnek,
Z rozsądku sławny (...)*

(„Co słyhać?”, w. 28-38).

Okrutna baśń niczym w Orvellowej opowieści daremnie przestrzegająca nas przed podkreślanym m.in. przez Jerzego Giedroycia *zdziczeniem obyczajów*. I nie pomogą tu żadne nieudolne zabiegi, idealizujące polską rzeczywistość. Zapowiedziana przez Norwida inwazja chamskich zachowań i prostackiego sposobu myślenia jest dziś faktem. „Co począć?” w tej sytuacji, gdy aktualności tej strasznej humoreski nie można już odwrócić, gdy przytłacza nas ona na co dzień, zwielokrotniona choćby inwazją hałasu, śpiewu, który stał się wrzaskiem, muzyki polegającej na „wbijaniu gwoźdźcia w mózg”, filmów i seriali promujących zachowania agresywne i amoralne. Uratować nas może jedynie *UMYSŁU STAŁOŚĆ*, to jest trzeźwość myślenia, którą nazywamy mniej poetycznie: Nie dać się zwariować!, nie poddawać się sugestiom agresywnej i niejednokrotnie wulgarnej reklamy, bronić się przed bezkrytycznym przyjmowaniem tego, co nam się narzuca, bowiem:

*– Będą tam, zamiast rozwoju i rzeczy
Przemijające MODY gorączkowe
Po tej, co TWIERDZI, przyjdzie ta, co PRZECZY
Warte obydwie tyle, ile nowe!
W tym jednym wszystkie niestety zdradliwe,
Ze każdej naprzód przewidziana trwałość,
Przepadające w nic, a nieszczęśliwe!...*

(„Co począć?”, w. 95-101).

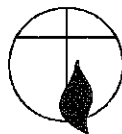
Rozpaczliwe ostrzeżenie Norwida przed inwazją bezmyślnie przyjmowanej *mody* prowadziło dalej ku totalnej krytyce *zewnętrznego*

świata usymbolizowanego w sztucznych kwiatach, dziś dorzucimy do tego papieroplastykę przesłaniającą fragmenty prawdziwej sztuki (wdzierającą się nawet na ołtarze!), graffiti straszące ze ścian domów czy architekturę nowobogackich w stylu „gargamel”. Przed tym wszystkim przestrzegał Norwid, gdy pod koniec życia z przytułku w Iwry słał wiersz mówiący o eliminacji ze świata prawdziwego piękna:

*Dziś nie szuka nikt Piękna... żaden poeta –
Żaden sztukmistrz-amator – żadna kobieta.
– Dziś szuka się tego, co jest POWABNE,
I tego – co jest UDERZAJĄCE!...*
(„Piękno czasu”, w. 3-6).

Swój kolaż poetycki, zawierający tyle dramatycznych pytań, konstatacji i rozpaczliwej troski o przyszłość kraju i świata, kończy kolejnym wierszem napisanym przed laty, a włączonym do „Vade-mecum”, pt. „Dziecię i krzyż”, zawierającym typowo Norwidową odpowiedź na wszystkie choroby i zawirowania czasu, gdy *Krzyż staje się bramą*. Jest w tym stwierdzeniu poety siła terapeutyczna i troska o głębokie chrześcijaństwo, przyjęte z dziecięcą ufnością i rozumną wiarą prowadzącą do odrodzenia świata.

ZBIGNIEW SUDOLSKI, ur. 1930; emerytowany profesor zwyczajny Instytutu Literatury Polskiej UW, specjalista w zakresie edytorstwa naukowego i biografistyki. Edytor m.in. korespondencji Zygmunta Krasińskiego (1965–1994), listów Elizy Krasińskiej „Świadek epoki” (1995–1996), listów Mieczysława Romanowskiego (1972), Kornela Ujejskiego (1992), „Archiwum Filomatów: listy z więzienia” i „Listy z zesłania” (1996–2000); materiałów dotyczących J. Słowackiego, A. Mickiewicza, K. Krąszewskiego oraz towianizmu – S. Goszczyński, „Dziennik Sprawy Bożej” (1984) oraz antologii „Polski list romantyczny” (1997). Wydał też wiele powieści biograficznych. Mieszka w Warszawie.



Bogusław Kierc

Opowiada zbawienie

Od pierwszego wejrzenia kojarzę z tym obrazem 7 werset 52 rozdziału Księgi Izajasza: *O jako piękne są na górach nogi tego, co pocieszne rzeczy zwiastuje, i opowiada pokój: tego, co zwiastuje dobre, i opowiada zbawienie, a mówi do Syonu: Bóg twój króluje!*

„Zwiastowanie” Tadeusza Boruty wywołało we mnie to samo wrażenie, którego doznałem uderzony niezwykłością Izajaszowej wizji.

Nie chcę roztrząsać ani rozstrzygać, jakie i czyje tłumaczenie – prócz cytowanego według Biblii Gdańskiej – wierniej oddaje sens i zmysłowość tego wersetu, zwłaszcza słów mówiących o nogach Zwiastuna, bo ujmują mnie także wersje, w których ta aklamacja wyrażona jest inaczej:

O, jak są godne szacunku na górach stopy zwiastuna dobrej nowiny (ks. Bernard Wodecki);

Jak miłe są na górach nogi tego, który zwiastuje radosną wieść (Nowy Przekład opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego);

czy w przepięknie brzmiącym przekładzie na serbski (Marcina Salowskiego):

Kak luboznej stej na horach noze posoła radošće.

Ograniczam się do tych przykładów, bo mniemam, że wystarczająco ukazują to, co wydało mi się niezwykle w tekście proroka: zachwyt dla nóg Zwiastuna. Zarówno metaforyczna lotność tego zachwytu, jak jego zmysłowa konkretność, którą upodobało sobie *theatrum sztuki barokowej*. O nogach anioła z „Odpoczynku w czasie ucieczki do Egiptu” Caravaggia czy Berniniego „Anioła trzymającego napis” w rzymskim kościele S. Andrea delle Fratte – można powiedzieć: piękne, miłe... określając tym samym ich powab. Ale u Izajasza – a także na obrazie Boruty – nie ten powab jest przedmiotem podziwu czy zachwytu.

Izajaszowego Zwiastuna niosą nogi – nie skrzydła. Skrzydłom przypisane jest powietrze, niebo. Nogom – ziemia. Ale nogi *tego, co pocieszne rzeczy zwiastuje*, są na górach. A więc tam, gdzie ziemia wznosi się ku niebu, dotyka nieba, styka się z niebem. Zwiastun jest

tedy pośrednikiem między niebem a ziemią. Ten, którego znamy jako Archaniola Gabriela, zwiastuje UZIEMNIENIE Boga.

Wcześniej Bóg objawiał się na ziemi – zwłaszcza tam, gdzie widomie styka się ona z niebem, na górach więc. Horeb albo Synaj, Moria – to wzniesienia Starego Przymierza, miejsca axis mundi. Już w Księdze Wyjścia możemy oglądać to, co tak mocno przebija w późniejszej wizji Izajasza. Oto, kiedy Mojżesz z Aaronem, Nadabem, Abihu i siedemdziesięcioma ze starszyny Izraela wstąpili na górę, ujrzeli Boga Izraela: *pod Jego stopami jakby dzieło z płyt szafirowych, czyste jak samo niebo. Stopy Boga. Stworzyciela nieba i ziemi. Śladu Jego trzymała się moja noga* (Hi 23,11). Według Pseudo-Dionizego Areopagity, który twierdzi, że *każda z wielu części ludzkiego ciała może dostarczyć nam wizerunków odpowiadających mocom niebiańskim* – nogi wskazują na ich *ruchliwość i zwinność, i wieczny ruch ich biegu ku rzeczom boskim* (tłum. Maria Dzielska).

„Zwiastowanie” Tadeusza Boruty przedstawia pólśiedzącą – jakby wcześniej klęczała – kobietę w niebieskim chałacie, widoczną od tyłu. Jej głowa dotyka górnej krawędzi obrazu. Półobnażone prawe ramię obejmuje lewą dłoń. Spod szaty wysunęła się prawa noga. Widać spód stopy, mocno wygięte podbicie. Palce stykają się z dolną krawędzią. Przed kobietą, po prawej stronie obrazu – skadrowane nieco powyżej kolan – nogi mężczyzny. Jego stopy zakrywa błękit chałatu sfałdowanego na kolanach i udach kobiety. Prawa noga jest wysunięta przed lewą, ale tak, jakby była z nią złączona...

Mężczyzna jest zapewne nagi (choćby dlatego, że nagość odpowiada niewinności, nieograniczoności i boskiej prostocie aniołów). W katalogu towarzyszącym wystawie Boruty w Thun, w sierpniu 1997 r., „Zwiastowanie” zostało zestawione z „Portretem własnym” artysty siedzącego nago, en face. W głębokim sensie „Zwiastowanie” jest także „portretem własnym”. Nietrudno rozpoznać w kobiecie Aldonę Mickiewicz i domyślić się, że stojący przed nią mężczyzna to jej mąż, Tadeusz Boruta.

Ale to nie jest misterium prywatności. Prywatność ukonkretnia epifanię: to jest naprawdę. Jak naprawdę wypowiadałam słowa „Pozdrowienia Anielskiego” – ja, nie-anioł i ja mówię *oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego*. A jednak w modlitwie JESTEM nie tyle aniołem, ile PRZEZ anioła, i nie tyle Marią, ile PRZEZ Marię. Więc także PRZEZE MNIE przejawiają się Osoby tego misterium.

Powołuję się na modlitwę, mając na myśli jej złożoność i prostotę. Jej wymiar „fizjologiczny” (oddychanie, brzmienie, artykulację, na-

pięcia zmysłowo-mięśniowe), jak i kontemplacyjno-medytacyjny, a także mistyczny. Mniej więc kojarzę tu z modlitwą tę jej praktykę, którą nazwać by można (bez lekceważenia) nawykowo-bezmyślną, pamiętając przy tym, że BEZMYŚLNOŚĆ modlitwy może być jej walo-rem pożądanym.

Modlitwa praktykowana przez malarstwo jest nie tylko aktem, ale – procesem.

Czy „Zwiastowanie” Boruty jest modlitwą? Czy nie wmawiam artyście i jego obrazowi funkcji, które są moim widzimisię?

Przyjmując, za „Małym słownikiem teologicznym” Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera, że modlitwa *jest wyraźną i pozytywną realizacją odniesienia człowieka do osobowego Boga*, i że urzeczywistnia samą istotę religijnego aktu, można dalej powiedzieć to, co się właśnie do religijnego aktu odnosi, że *stanowi odpowiedź, której człowiek udziela Bogu we wszystkich swych wymiarach, również w sposób pośrednio-tematyczny – konkretno-przedmiotowy: jest (tym samym) inkarnacyjny, tzn. odniesiony do konkretyzacji* (tłum. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek).

Zdania te znakomicie określają specyfikę i sens malarstwa Tadeusza Boruty.

Mówiąc, że praktykowana przez malarstwo modlitwa jest nie tylko aktem, ale – procesem, brałem pod uwagę szczególny czynnik czasowy. Wyraża się on w dość oczywistej konstatacji: obraz jest nie tylko namalowany, ale – był malowany, a to jego „był” zawiera także całą rozciągłość BĘDZIE namalowany. Ta czasowość uwidocznia się w samej materii malarskiej, w fakturze, w sposobie kładzenia farby, w porządku akordów chromatycznych, w tym wreszcie, co Strzebiński nazywał *realizmem rytmu fizjologicznego*. Inaczej mówiąc: w przyjemności malowania (nawet jeśli ta przyjemność bywa cierpliwym mozolem), w malarskości malarstwa.

Teleologia malarskiego BĘDZIE, choć pozornie podobna do do-celowości pisania muzyki czy poezji, jest jednak uwarunkowana wymiarami pola, na którym się dokonuje: formatem obrazu. A to nie to samo, co forma symfonii czy sonetu, którą w procesie twórczym można zmienić. To, co się dokonuje na TYM obrazie, uzależnione jest od pierwszej decyzji katagorycznej, od przyjęcia formatu. Nawet jeśli w trakcie pracy uznam, że format mi nie odpowiada, przyjęcie innego – to już „nowe nagranie”. Mówiąc tutaj o ROZCIĄGŁOŚCI „będzie” zawartego w „był”, mam na myśli zdarzenia malarskie rozegrane na tym jednym polu, choć wiem, że do owych zdarzeń należą także

liczne szkice, studia, wersje... To, co się rozgrywa w tym kryterium czasu, jest dramatem napięć między fizjologią a technologią wizji. Między widzeniem a widzialnością, między widokiem a widocznością.

Piszę o tym, bo w nasyconych treścią mistyczną (tak to sobie roboczo nazywam) obrazach Boruty ich problemy malarskie, a więc także ten fundamentalny, zdawać by się mogły mniej ważne czy drugorzędne.

Powinieniem ukazać zależności i proporcje linii i płaszczyzn „Zwiastowania”, linii sił grawitacji i napięć – jak by powiedział Paweł Florenski – uchwytnych w drapowaniu jak złote kreski „asystki” na ikonach. Widzę je, radują mnie i poruszają – właśnie poruszają ku swojemu wymiarowi „pośrednio-tematycznemu”, „konkretno-przedmiotowemu”. Widzę czas utrwalony w METODZIE malarskiej, czas UWIDOCZNIENIA, uczynienia widzialnym przedmiotu (i podmiotu) misterium.

Do tej CZASOWOŚCI należą „rymy” światła na fałdzie tkaniny za prawym ramieniem kobiety i rozświetlenie brzegu prawej tyłki mężczyzny, spływające ukośnie nad kostką ku podbiciu. Albo cień za linią kręgosłupa kobiety, odpowiadający cieniowi lewej nogi mężczyzny. Świetlistość brzegu stopy kobiety złączona z cieniem spodu tej stopy – równolegle do cienia na plecach kobiety, za sfałdowanym rękawem... Takich równoległości i „rymów” jest na tym obrazie więcej. To również dzięki nim rzeczywistość przedstawiona przemienia się w rzeczywistość NIEPRZEDSTAWIALNĄ.

Linie sił i grawitacji, rytmy i rymy napięć – to sytuacja „sprzed” integrującego Bożego pragnienia-nakazu *niech się stanie*.

Boruta maluje niebieski chałat, ale jego fałdy na udach pólśdzącej-półkłęczącej kobiety układają się jak kręgi fal na wodzie odbijającej niebo.

Zwracałem już gdzie indziej uwagę na to, że postacie tych malarzkich misteriów nie odgrywają scen religijnych, nie są substytutami Osób Świętych, nie są „zamiast”. Aldona nie jest Maryją, Tadeusz nie jest Gabrielem. Są w sytuacji Maryi i Gabriela, a raczej – w nich i między nimi STAJE SIĘ (stanowi się – przez nich stanowiona) sytuacja, misterium Zwiastowania. W tym sensie są świadkami Zwiastowania, które jest RELACJĄ między nimi i między nimi a Tajemnicą.

Ta, która słyszy-widzi treść Zwiastowania, odziana jest – jak w widzeniu św. Dominika – w błękit symbolizujący niebo, ale i wodę, nad którą unosił się Duch. W symbolice żydowskiej woda

i duch to sytuacja Początku: stworzenie – a właściwie stan przed stworzeniem – świata, bo w języku hellenistycznego judaizmu stworzenie świata było nazywane rodzeniem. Woda jest potencjalnością owych „sił grawitacji i napięć”, które moc Bożego Tchnienia (Tchnienia, które samo jest niejako rodzeniem jako wy-tchnienie z Boga Jego ŻYCIA), wprawia w byt i bycie.

W momencie Zwiastowania Błogosławiona między niewiastami, Jedyna (jak jedyna jest KAŻDA kobieta – WYBRANA mocą tego błogosławieństwa, mocą miłości) ustanowiona zostaje Królową Nieba. Bo ustanowiony zostaje nowy Początek świata.

Kobieta na obrazie Boruty jest odziana w niebieskość. Jest prawie cała NIEBIESKA. Jedynie głowa, prawe ramię, lewa dłoń i prawa stopa są odsłonięte. Więc nagie. Jak nagie są nogi Zwiastuna. Pośrednika.

Jeśli nagość najlepiej oddaje naturę aniołów, to trzeba pamiętać, że ta – najlepiej oddająca naturę aniołów – nagość jest nagością ludzką. Można by więc odwrócić to zdanie i rzec, że w ludzkiej nagości najlepiej odzwierciedla się to, co anielskie – w tym sensie, w jakim piękno bywa kojarzone z widzialnością, kiedy (powtarzam słowa Jana Pawła II) *nagość odpowiada tej pełni poczucia sensu ciała, jaka płynie z zewnętrznej widzialności wyrażającej pełnię „widzenia” człowieka w Bogu, to znaczy wedle miary „obrazu Boga”*. Obrazu, który nieustannie odbija się w istocie aniołów, które – jak to ujmuje Pseudo-Dionizy Areopagita – *są nasycone, na ile jest to możliwe, kontemplacyjnym oglądem pierwszego i ponadsubstancjalnego jaśniejącego w Trzech Osobach Piękną*.

Mówienie o nagości w kategoriach nadprzyrodzonych (bez odrzucania jej ziemskiego obrazu) napotyka dzisiaj rozpowszechniony kontekst pornograficzny, który przeszkadza widzeniu nagiego ciała w jego przywróconej przez Wcielenie – przywróconej po grzechu pierwotnym – chwale.

Pieśń nad Pieśniami, prócz innej swojej wymowy, jest apoteozą nagości: *Jako lilia między cierniem, tak przyjaciółka moja między pannami*.

Pierwotne znaczenie symboliczne lilii było związane z narodzinami człowieka, wziętego z ziemi do światła. Ciało Chrystusa, jako wolne od wszelkiej skazy, porównywano do lilii. Jednym z piękniejszych obrazów poetyckich wykorzystujących to porównanie jest „Pieśń na dzień Wardawaru” (Przemienienia Pańskiego) św. Grzegorza z Nareku w tłumaczeniu Andrzeja Mandaliana:

*Na liliję dyjamentową
Słodki z góry powiał wiaterek,
Z nocnej góry powiał wiaterek,
Nocną rosą liliję skropił.*

*Piękną rosą cudownych perel
Lilija rozbłysła w dolinie,
Rozbłysły kwiaty w dolinie
Rosą ze złotych obłoków.*

Ciekawe, że to właśnie na ormiańskich miniaturach z przełomu XIII/XIV w. ukazano prześliczne wizerunki nagiego Chrystusa w Jordanie. Czy dlatego, że Raj leżał w Armenii?

Pomijając żartobliwy ton, problem nagości „pokutuje” w sferze profanum, choćbyśmy się powoływali na ormiańskie miniatury, na cudowną legendę Mistrza Eckharta, na nowogródzką ikonę czy rzeźbę Michała Anioła z bazyliki S. Maria sopra Minerva (gdzie i tak nagość Chrystusa „ocenzurowano” po latach złotą draperyjką).

Kończąc tę przerośniętą dygresję i wracam do zdania o nogach Zwiastuna, żeby przywołać raz jeszcze Grzegorza z Nareku, który w Słowie 46 Księgi Śpiewów Żałobliwych powiada o człowieku, że stworzony został:

*Na podobieństwo Anioła
Z nogami obydwoma, złączonymi cudownie.*

(dla ścisłości powinienem dodać, że ta apostrofa skierowana jest do duszy, ale pojętej jako „dusza żyjąca”, czyli jedność z ciałem).

Układ nóg na obrazie Boruty sugeruje ukrzyżowanie. Także gest lewej ręki kobiety zdaje się wyrażać reakcję na tę męczeńską teleologię zwiastowania: może być spowodowany przestachem i zarazem zgodą na przyjęcie CAŁEJ treści i konsekwencji anielskiego przesłania. Zawiera się w nim również zapowiedź zmartwychwstania. I to ujęte jest w znaku plastycznym nóg Zwiastuna, w ich układzie, odwzorowującym wysmukloną literę X (chi), symbolizującą Chrystusa.

Przypominają się dwa obrazy El Greca w Prado: „Ukrzyżowanie” z niemal całkowicie nagim Jezusem – perizonium zsunęło się z Jego lewego biodra, i „Zmartwychwstanie”, na którym łono Chrystusa zasłonił płat białej chorągwi. Ciało Zbawiciela (*prawie przezroczyste* – jak odczuł to Józef Czapski) zachwyca nagością *najpiękniejszego*

z synów ludzkich. Układ nóg na obu tych obrazach jest podobny – jakby zmartwychwstanie objawiało sens ukrzyżowania, a ukrzyżowanie było SPOSOBIENIEM zmartwychwstania. Objawia. Jest.

Akt zwiastowania – według obrazu Tadeusza Boruty – ukazuje perspektywę zbawienia, *opowiada zbawienie*. Płaszczyna (udrapowana, więc nie-płaszczyna) błękitnej tkaniny na udach i kolanach kobiety, zakrywająca stopy Zwiastuna, sprawia, że utajony w liniach jego nóg ruch zstępujący staje się równocześnie ruchem wznoszącym – właśnie tak, jak w „Zmartwychwstaniu” El Greca, gdzie Chrystus wyraźnie unosi się w chwale.

Można by powiedzieć, że „Zwiastowanie” przedstawia transmisję między niebem a ziemią. Znakiem tej transmisji jest krzyż, ale właśnie krzyż św. Andrzeja (X) unaocznia w zetknięciu dwóch wierzchołków zarówno wspólny punkt, jak i „osmożę” góry i dołu. Nieba i Ziemi, których Punkt Wspólny jest ową wewnętrzną *iskrą widomą*, jak w „Słowach Panny” Adama Mickiewicza: *Aż miłość moja zanieśliła się w iskrę widomą i duch mój cały otoczył ją i tylko w nią pa-trzył*.

Odsłoniętą stopę kobiety kojarzę z protoewangelią z 3 rozdziału Księgi Rodzaju, gdzie (niezgodnie z tekstem hebrajskim) w tłumaczeniu Wujka Bóg mówi do węża: *Ona zetrze głowę twoją, a ty czyhać będziesz na piętę jej*.

Ta wersja („ona”, a nie „ono”, czyli jej potomstwo) była w moim pokoleniu bardziej popularna. Pamiętam również wersję: *Ona ZDEPCZE głowę twoją*. Możliwe, że widziałem taki napis pod obrazkiem z Najświętszą Marią Panną, stojącą na globie ziemskim i na sierpie księżycy, depczącą węża.

Ale stopa Depczącej węża może być aluzją do 13 wiersza Psalmu 91, a także 8 wersetu 11 rozdziału Księgi Izajasza, albowiem to Ona, Służebnica Pańska, jest w całej pełni tym człowiekiem, o którym Dawid (polszczyzną Jana Kochanowskiego) śpiewa:

*Aniołom swoim każe cię pilnować,
Gdziekolwiek stąpisz, którzy cię piastować
Na rękę będą, abyś, idąc drogą,
Na ostry krzemień nie ugodził nogą.
Będziesz po zmijach bezpiecznie gniewliwych
I po padalcach deptał niecierpliwych.*

U Izajasza ten motyw wiąże się z istotą poematu mesjańskiego (jak zwykło się nazywać tekst 11,1-9). Oto przekład ks. Bernarda Wodeckiego:

*dziecko włoży swą rączkę
do legowiska węża.*

W Biblii Gdańskiej pierwsza część zdania, którą pominąłem, zachwycą plastyczną jednością: *A dziecię ssące będzie grało nad dziurą zmiągają.*

Zaś początek poematu, w którym tradycyjnie odnajdywano sens mariologiczny, brzmi tak: *Ale wyjdzie różyczka ze pnia Jessego, a latorostka z korzenia jego wyrośnie.*

Zwracam uwagę na te przyjemności eufoniczne, bo wydają mi się odpowiednikami przyjemności malowania i przyjemności widzenia. I choć to kryterium bywa w poważnych egzegezach pomijane bądź lekceważone – stanowi o dobrym lub złym przewodzeniu energii kumulowanej w obrazie czy poemacie.

To właśnie owa *różyczka* i *latorostka* odnawia wrażliwość na to, co przecież dobrze znamy, a co w swojej istocie ma nieustającą nowość: dobrą nowinę.

Malarstwo Tadeusza Boruty chce być (tak mi się wydaje) i jest (w moim przekonaniu) DOBRĄ NOWINĄ. Polega to na takim ujęciu, które „dobrze znanemu” stwarza możliwość istnienia od nowa, czy – jak to powiedziałem w innym miejscu – DO nowa (do Początku).

W zwiastowaniu wzbiera *pełnia czasu*, następuje zetknięcie Starego i Nowego Testamentu. Cień grzechu pierworodnego zostaje rozjaśniony nadzieją zbawienia. Cień i rozjaśnienie. Nie używam tych słów dla poetyckiej ładności.

Obraz Boruty ukazuje wysoką falę *pełni czasu* zarówno w niejawnych cytatach ikonograficznych, jak i w tym, co sam artysta nazywa RETORYKĄ, a co wydaje się sposobem opowiadania przez malarstwo, pozostające przede wszystkim malarstwem. To znaczy, że problem narracji nie przestaje być problemem malarskim. Przez istotę malarstwa *opowiada zbawienie*.

By rzeczywiście dotrzeć do mojego czystego Bóstwa, musisz przejść przez moje cierpiące człowieczeństwo. Takie słowa usłyszał błóg. Henryk Suzo, którego można by uznać za twórcę praktyki, będącej załączkiem Drogi Krzyżowej. W tym objawionym warunku dotarcia do czystego Bóstwa szczególne znaczenie ma owo PRZEJŚCIE przez cierpiące człowieczeństwo Boga. Myślę tu zarazem o kinetyce i entelechii PRZEJŚCIA. A więc o kontemplacji w RUCHU i o przenikaniu wewnętrznym.

Przywołanie doświadczenia Suzona wydaje mi się ze wszech miar właściwe, kiedy chcę mówić o Drodze Krzyżowej Tadeusza Boruty. Każdy obraz stanowiący stację Drogi Krzyżowej sam w sobie jest już swoistym świadectwem DROGI, czyli malowania go. A więc nie tylko fizycznych czynności (kinetyka) niezbędnych do uwidocznienia (uczynienia widzialnym) tego, co w istocie niewidzialne, ale także – namysłów, medytacji, kontemplacji (entelechia), które prowadzą czy doprowadzają artystę do Widzialnego i Widocznego.

Myślę, że nie doceniamy tego „prakseologicznego” wymiaru doświadczenia duchowości w malarstwie. Nawet acheiropoietos malowała jakaś ludzka ręka.

Znamienne, że gdy błog. Henryk Suzo postanowił zamknąć się na dziesięć lat w kaplicy, zamówił u pewnego malarza wizerunki świętych Ojców Pustyni. Malarz rozrysował węglem obrazy i zachorował na oczy. Leczenie miało trwać dwanaście tygodni. Suzo sam wszedł na drabinę, powiódł dłońmi po naszkicowanych wizerunkach, po czym potarł oczy malarza i rozkazał w mocy *Bożej i przez świętość tych Ojców* wrócić nazajutrz całkowicie zdrowym. I tak się stało.

Konkretność, ziemską konkretność tego cudu, przypomina epizod z Ewangelii św. Marka (8,22-26), kiedy Jezus, wzięwszy ślepego za rękę, wyprowadził go poza wieś, plunął w jego oczy i położył na nim ręce. „Czyste Bóstwo” nie pluje. Brzmi to drastycznie, ale mam nadzieję, że nie będę poświadczony o bluźnierstwo.

Cytowane na początku zdanie wyraźnie indywidualizuje adresata: TY. Bez ogólności, jaką mogłoby sugerować, gdyby brzmiało: „Kto chce dotrzeć do mojego czystego Bóstwa, musi...” Ty musisz. By rzeczywiście dotrzeć do mojego czystego Bóstwa.

Tadeusz Boruta wypełnia ten nakaz tak, jak jest to możliwe w praktyce malarskiej. Tym, który przechodzi przez cierpiące człowieczeństwo Jezusa, jest najpierw sam artysta. Tylko na jednym obrazie (Stacja XIII) widać jego twarz. Zakrytą jednak dłonią podtrzymującej go osoby. Kontekst pozwala powiedzieć, że to kobieta.

Przechodzenie przez cierpiące człowieczeństwo Jezusa nie może być odgrywaniem ani udawaniem. Nie może być symulowaniem. Może być ZNACZENIEM. Dlatego bliżej prawdy są ci, którzy dopatrzą się w obrazach poszczególnych stacji – człowieka tożsamego z Tadeuszem Borutą, niż ci, którzy (zgodnie z tradycją) przyjmą, że obrazy te ukazują Jezusa Chrystusa. Nie. One ukazują mękę i śmierć, człowieczą mękę i śmierć Jezusa Chrystusa, a nie – Jego Samego. Jego Obecność uwidacznia się w znaczeniach.

Identyfikacja postaci dokonuje się zatem poza kadrem, poza formatem obrazu. Na obrazie pozostaje tyle widocznego, ile trzeba, by

widzialna była konkretna rzeczywistość (ekshibytywność) misterium. Temu podporządkowana jest metonimiczna retoryka narracji. Dzięki takim ujęciom powszechnie znanych zdarzeń uwydatniona zostaje ich głęboka egzegeza.

Piłat umył ręce. Powiedziałoby się: już po wszystkim. Ale przecież jest przed Wszystkim. I nie dlatego, że to pierwsza stacja Drogi Krzyżowej.

Najbliżej Boruta umieścił miednicę, nad nią – ręcznik. Mówię „ręcznik” z przyzwyczajenia. Ten płat białej tkaniny podtrzymywanej przez postać stojącą po lewej stronie obrazu – naprzeciw tego, którego nazywam Piłatem – ten płat białej tkaniny może być chustą i całunem.

– Teraz przyjmuje światło z góry. Świadczy o intensywnej OBECNOŚCI ŚWIATŁA.

Za tym światłem stoi postać w czerwieni. Domyślamy się – jesteś my pewni – że to Jezus. Ale ta relacja postaci i przedmiotów przywodzi na myśl znany kanon Trójcy Świętej najdoskonalej spełniony w ikonie Andrzeja Rubłowa.

– Miednica zajmuje na obrazie Boruty miejsce kyliksa, naczynia eucharystycznego, które pierwsi chrześcijanie nazywali mysticum. Nawet dłoni nad miednicą jest jakby repliką błogosławiącej dłoni anioła.

Aniołowie Rubłowa nie są Osobami Trójcy Świętej, lecz OZNACZAJĄ je. Usytuowani tak, żeby uczyleć Trójjedyną Obecność w kielichu eucharystycznym.

W 1990 r. Boruta namalował obraz (65 x 75) przedstawiający miednicę z wodą odbijającą chmury obrzeżone blaskiem. Czerwona tkanina pod miednicą zakrywa cały ten kwadrat. Ta sama miednica – z podobnym odbiciem nieba – jest na obrazie z tego samego roku, ukazującym epifanijne znaczenie mycia zwłok. Obok nagiego mężczyzny, leżącego na przykrytym białym prześcieradłem stole (ołtarzu?), leżą czarne spodnie, biała koszula, żółta gąbka. Miednica jest najbliżej głowy. Czerni, biel, żółtość, niebo. Horyzontalna kompozycja objawia „wertikalny” sens.

Tadeusz Boruta nie jest autorem poszczególnych obrazów; jest tym, który maluje przerwistą ciągłość swojego ludzkiego doświadczenia, w którym odbija się człowiecze cierpienie Boga (i które odbija się w człowieczym cierpieniu Boga), ale też – innych ludzi.

Malując osobliwą synopsę opowieści o człowieku (o człowieku-sobie i o człowieku-nie-sobie), wyraźnie ustanowił idiom i grama-

tykę tej malarskiej epifanii. Dzięki temu obrazy bywają kontekstem dla siebie wzajem. Czerwoną szatę środkowej postaci Stacji I znamy z wcześniejszych obrazów: „Ecce homo”, „W szkarłat ubrany”, „Z szat obnażony”... Podobnie – białe koszule z „Adoracyj” czy „Epifanij”.

Z obrazów namalowanych przed tą całością Drogi Krzyżowej można by złożyć serię wszystkich czternastu stacji; niektóre powtarzałyby się w różnych wersjach, niektóre – opowiadałyby przez odległe asocjacje.

Decyzja namalowania Drogi Krzyżowej jako opera multipla czekała niejako „zwinięta” w samym sercu tej sztuki, co (zgodnie z biblijnym sensem) znaczy także – w sercu artysty, co poświadcza Psalm 57, tu w tłumaczeniu Jana Kochanowskiego:

*Ochotną myśl, ochotne serce w sobie czuję
Nowy psalm Panu, nową pieśń gotuję.*

Powracając do skojarzeń Stacji I z dwoma przypomnianymi obrazami, na których miednica jako atrybut UMYWANIA zajmuje tak ważne miejsce, warto przypomnieć inny jeszcze aspekt eschatologiczny, ważny dla gestu Piłata. W Księdze Powtórzonego Prawa (21,1-9) czytamy: *Jeśliby znaleziony był zabity w ziemi, którą Pan, Bóg twój, dawa tobie, abyś ją posiadał, leżący na polu, a niewiedzianoby, kto by go zabił: (...) przyjdą kapłani (...) wszyscy starsi miasta onego, które jest najbliższe zabitego, umyją ręce swoje...*

I oświadczą mówiąc: *Ręce nasze nie wylały tej krwi, ani oczy nasze patrzyły*. Piłat postąpił wobec Jezusa jak wobec ZABITEGO. Tym samym antycypował i to, co jest pośmiertnym wymiarem tego wydarzenia.

Dwa fakty – jeden mający miejsce tylko w Ewangelii Mateusza, drugi tylko w Ewangelii Jana: umycie rąk i obwieszczenie *Oto człowiek* – zostały przez Borutę złączone w jeden moment mistyczny. Zwracałem już uwagę na malarską aluzję do kanonu Trójcy Świętej pod postacią trzech aniołów przybyłych do Abrahama w Mamre, ale nie wyczerpuje ona nakładających się na siebie jak przezroczyste klisze innych skojarzeń. Bo oto sposób trzymania tego ręcznika, chusty czy całunu przez postać z lewej strony obrazu – wyzwała dalsze asocjacje. Na tradycyjnej ikonie chrztu Chrystusa można ujrzyć trzech aniołów trzymających velum.

I tutaj niewątpliwie przypomniany zostaje chrzest Chrystusowy i ten, który po zmartwychwstaniu Zbawiciela stanie się sakramentem

obmywającym z grzechu pierwородnego. Wypowiedziane przez Piłata słowa *Oto człowiek* i zanurzenie rąk w wodzie – to przecież POWTÓRZENIE znaku: *Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata*.

Ten, który przyjął krzyż, jest już (w Stacji II) obleczony w białą koszulę, rozjaśnioną owym światłem z góry, będącą – jak u Pseudo-Dionizego Areopagity – *ośniewającą szatą* nakładaną na nagie ciało tego, który *umierając przez chrzest dla grzechu, umiera (...) mistyczną śmiercią razem z Chrystusem*.

To *razem z Chrystusem* dobitnie unaocznia Stacja V Tadeusza Boruty. Imię „pewnego przechodnia” przypadłoby w niepamięci, gdyby wracający z pola przechodzień ów nie został zmuszony do niesienia krzyża. Rozpoznano w nim Szymona z Cyreny. Jego imię zostało związane z Imieniem Jezusa. Złączone przez krzyż. Można powiedzieć, że ocalało przez Imię Jezusa.

Kto z tych dwóch – na obrazie Boruty – jest „na miejscu” Chrystusa? Ten pierwszy czy drugi? Są to bowiem prawie takie same, prawie te same postacie.

Według tradycyjnych ujęć Szymon idzie ZA Chrystusem. Tu – oprócz rytmu pochylonych ciężarem korpusów – obu łączy elipsoidalna forma pochylonego z nimi koła, wytyczonego przez fałdę koszuli, płynącą od prawej krawędzi obrazu w dół, ku rozjaśnieniu na koszuli drugiej postaci, i wtapiającą się w owalny cień fałdy na linii bioder, na koszuli tej drugiej postaci, i dalej w linii blasku na jej plecach.

Ta obejmująca ich obu jajowata forma zostanie powtórzona w Stacji XIII, gdzie pieta jest zarazem Rodzicielką Życia.

Podjęcie Drogi Krzyżowej to zarazem duchowe naśladowanie Chrystusa, ale i Szymona. Przymuszani przez niechciane okoliczności, znajdujemy się często niewiarygodnie blisko Tego, co w istocie upragnione. *Gdybyś знаła dar Boży i tego, który mówi do ciebie*.

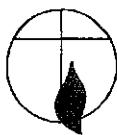
Jego oblicze bywa zakryte. Nawet wtedy, kiedy twarzą w twarz – rozmawia z Samarytanką. Kiedy radykalniej niż twarzą w twarz – chciałoby się powiedzieć: ciałem w głąb ciała – łączy się z nami w Komunii świętej. *W tej Hostyi jest Bóg żywy, choć zakryty, lecz prawdziwy*.

Prawdę tego ZAKRYCIA daje Tadeusz Boruta w Stacji VI. Zakrywa całą płaszczyznę obrazu. A więc to OBRAZ JEST ZAKRYTYM OBLICZEM JEZUSA. Jakkolwiek interpretowalibyśmy tę tkaninę, czy jako chustę, całun, płaszczanicę czy velum – jest ona zasłoną. Jak ta, za którą była Arka Przymierza. Zasłona oddzielała Miejsce Najświętsze od reszty

świątyni. Za tą zasłoną na obrazie (na obrazach) Tadeusza Boruty jest człowiecze oblicze Jezusa.

Tajemnicą Boga i człowieka pozostaje to PRZEJŚCIE upodabniające oblicze ludzkie do Boskiego. Jego metaforą jest malarstwo. Sztuka poplamionych rąk i czystego patrzenia. Za pośrednictwem obrazu – jak napisał św. Jan Damasceński – *rozpatrujemy cielesne kształty Chrystusa, Jego cuda, Jego mękę – kontemplacja ta uświęca nasz wzrok, a przez to naszą duszę. Uważamy się za szczęśliwych i wielbimy ten obraz, wznosząc się, w miarę możliwości, przez kontemplację cielesną do kontemplacji duchowej.*

BOGUSŁAW KIERC, ur. 1943; poeta, aktor, reżyser, pedagog. Autor m.in. zbiorów poezji „Tyber z piaskiem” (1997), „Czary” (1999) oraz książek eseistycznych „Wzniosły upadek anioła” (1992), „Moje kochanki” (2001) oraz sztuk teatralnych dla dzieci. Mieszka we Wrocławiu.



Katarzyna Taras

Dystans świadka

„Intymność” Patrice’a Chereau, „Pianistka” Michaela Haneke i „No man’s land” Danisa Tanovica to trzy filmy, które zapowiadają, jak będzie wyglądała sztuka filmowa początku XXI w. Wiek XX zakończył się w kinie eksplozją Dogmy. Tendencji, będącej prostym przeniesieniem do sztuki filmowej głównej zasady teatru ubogiego: ograniczenia teatru do relacji widz–aktor, dzięki czemu zniwelowany zostaje dystans między publicznością i utworem, a widz przestaje być obserwatorem, świadkiem, staje się uczestnikiem. Podobnie chropowata Dogma, stylistyka realizowania filmów bez dodatkowego oświetlenia, bez szyn, bez postsynchronów i specjalnie budowanych dekoracji, ale za to ze zdjęciami z ręki – kamera sprawia wrażenie, „jak gdyby oddychała”; przy zastanych warunkach oświetleniowych i muzyce granej i rejestrowanej na planie.

Dogma to poetyka proponująca widzowi przekroczenie dystansu utwór–odbiorca, proponująca mu w zamian iluzję bycia uczestnikiem. Oglądając „Festen” Thomasa Vinterberga ze zdjęciami Anthony’ego Dod Mantle, właśnie ze względu na chwiejącą się, rozdęgotaną kamerę oraz utrudniające dokładne przyglądanie się „ziarno” – kojarzone z amatorskimi zapisami takich właśnie rodzinnych imprez – trudno nie ulec wrażeniu, że jest się gościem na uroczystości rodzinnej w rezydencji potentata finansowego, że to przy nas ujawnione zostają tajemnice o pedofilii i kazirodztwie głowy rodu. Chropowatość Dogmy dała temu filmowi wiarygodność. Dzięki osiągniętemu i zamierzonemu „prymitywizmowi” zapisu, historia pewnej duńskiej rodziny zyskała siłę rażenia tragedii antycznej. Oprócz tego, że Dogma niweluje dystans widz–film, potrafi jeszcze odświeżyć reguły gatunku, nawet jeśli jest on tak bardzo wyeksploatowany jak melodramat. I tak się zdarzyło w przypadku „Mifune” Sorena Kragh Jacobsena, znowu ze zdjęciami Anthony’ego Dod Mantle. Gdyby nie prostota Dogmy, „Mifune” byłoby jeszcze jedną nieznośnie cikliwą opowieścią o tym, jak to dwoje życiowych rozbitków – prostytutka, obdarzona sprawiającym kłopoty wychowawcze młodszym bratem, i biznesmen, który musi opiekować się swoim opóźnionym w rozwoju – dla odmiany – starszym bratem, zakochują się w sobie i próbują stworzyć w miarę normalną rodzinę. Chropowata forma ratuje banalną historię

przed utopieniem w sentymentalizmie i taniej czułościowości; nadaje dziejom Livy i Kerstena niewinność i prostotę opowieści o pierwszej miłości, jaka, w tym przypadku, przydarzyła się zmaltretowanym życiowo ludziom. Dogma to również sprawdzian dla tego, czy reżyser i autor zdjęć podeszli do tematu z gorącą szczerością, czy nie zrealizowali go tylko dla taniego efektu i zaskoczenia obsceną. I dlatego poległ w starciu z Dogmą Lars von Trier, którego „Idioci” (zdjęcia: Jasper Jargil) są pustą prowokacją, a „Tańcząc w ciemnościach”¹ (zdjęcia: Robby Muller) realizacją poniżej wrażliwości widza. Nie można robić filmu o spastykujących leniuchach, okraszać go sceną orgii i dorabiać ideologię, że „Idioci” to manifest wolności, utwór przełamujący wszelkie kanony etyczne i estetyczne. Nie można w poetyce Dogmy pokazywać egzekucji głównej bohaterki „Tańcząc w ciemnościach”. Publiczność nie jest w stanie przyjąć obrazu wieszania kobiety, zrealizowanego rozchwianą, wchodzącą w twarz skazanej, kamerą. Widz traci poczucie, że, mimo wszystko, to tylko kino; poddaje się manipulacji, że ma do czynienia ze snuff-movie, pornografią śmierci². A tam, gdzie zaczyna się manipulacja, kończy się sztuka. Nawet filmowa.

Przykład niepowodzeń Larsa von Triera dowodzi, że Dogma nie nadaje się do pokazywania obsceny. Erotyka filmowa tylko wtedy jest strawna, kiedy jest albo ledwie zasugerowana, albo sztucznie wykreowana, przyozdobiona aż do odrealnienia, aby oszczędzić widzom żalosnej fizjologii. Kinową śmierć powinno się pokazywać z dystansem, bo inaczej odebrana jej zostaje waga i znaczenie. A zatem, aby pokazać obsceną śmierci i miłości, aby było to strawne dla widza, filmowcy musieli zaprzestać eksperymentów z niwelującą (oczywiście tylko w pewnym stopniu) granicę widz-utwór Dogmą i zwrócić się ku stylistyce dystansu. Musieli zrezygnować z pokazywania żywego „mięsa”, na rzecz prezentowania historii z perspektywy świadka (już nie uczestnika), który pamięta i opowiada o obscenie śmierci i obscenie miłości. I właśnie „No man’s land”, „Pianistkę” i „Intymność” łączy taka perspektywa, dystans, z jakim opowiada się historie o woj-

¹ W *Tańcząc w ciemnościach* połączono ulizaną, mocno wykreowaną, dopracowaną estetykę musicalu z Dogmą. W konwencji Dogmy opowiada się historię niewidomej Selmy (Björk). Z kolei zaprezentowaniu jej marzeń służy poetyka musicalu.

² Snuff-movie to filmy będące zapisem autentycznych egzekucji i zbrodni. Za pierwszy taki utwór (?) uznaje się amatorską taśmę z zapisem zamachu na prezydenta Kennedy’ego.

nie i namiętnościach. „No man's land” to film wyjaśniający, dlaczego doszło do konfliktu na terenie byłej Jugosławii. Ta nagrodzona Europejską Nagrodą Filmową w kategorii najlepszego scenariusza³ realizacja tłumaczy, że musiało dojść do wojny między narodami, których każdy przedstawiciel, od kołyski, jest przyuczany do władania bronią i nienawidzenia sąsiada zza miedzy. Danis Tanovic – reżyser i Walter Vanden Ende – autor zdjęć zaproponowali widzowi dyskretnie podglądanie tego, co dzieje się na linii rozdzielającej dwa fronty – ziemi niczyjej, gdzie znaleźli się przedstawiciele walczących ze sobą stron. W „No man's land” nie ma patosu ani bohaterszczyzny, jest za to wiele komediowych sytuacji, ale śmiech zamiera w gardle, jeśli uświadomimy sobie, że ci ludzie znaleźli się w sytuacji bez wyjścia, że ceną przeżycia jest zabicie drugiego. Reżyserski dystans wynika właśnie z wprowadzenia ironii do tak tragicznej opowieści. Danis Tanovic nikogo nie ocenia, nawet nie próbuje rościć sobie takiego prawa, tylko pokazuje, do czego doszło w pewnym pięknym kraju. „No man's land” zrealizowany z perspektywy uczestnika wydarzeń, ot, choćby wchodzącą w twarz postaci kamerą z ręki, byłby nie do zniesienia, przypominałby pustą propagandową agitkę w stylu „Szeregowca Ryana” Stevena Spielberga. „No man's land” można umieścić pośród filmów o tym, że ludzie nie potrafią się ze sobą porozumieć, że nie zależy im już nawet na kontakcie. Paradoksalnie, o tym samym traktują realizacje tematycznie i kulturowo bardzo oddalone od filmu Tanovica: „Pianistka” Michaela Haneke i „Intymność” Patrice'a Chereau. O ile „No man's land” dotyczy obsceny śmierci, o tyle „Pianistka” i „Intymność” to obscena miłości.

„Intymność” (Złoty Niedźwiedź dla najlepszego filmu – Berlin 2001, Srebrny Niedźwiedź dla Kerry Fox za najlepszą rolę kobiecą, Nagroda dla najlepszego europejskiego reżysera) Patrice'a Chereau to ciąg dalszy eksperymentów reżysera z możliwościami ciała ludzkiego, z tym, ile ciało może wytrzymać. W swoim poprzednim filmie, „Królowa Margot”, z doskonałymi zdjęciami Philippe Rousselouta, Chereau chciał pokazać, co dzieje się, kiedy ciało przestaje być podmiotem i staje się przedmiotem czynności pogrzebowych. Z kolei „Intymność” to próba zdemaskowania tego, co dzieje się z ciałem, kiedy miłość zostaje zredukowana do sfery cielesności, gdy nie towarzyszy jej czułość, emocjonalne zauroczenie. Twórcy filmu nie pokazują

³Scenariusz nagrodziło także Jury festiwalu w Cannes.

wzajemnej bliskości, magicznej chemii dwóch ciał, które przez chwilę stają się jednością. W „Intymności” nie ma fascynacji erotyką, pięknem ciała, jest tylko zimna, żałosna fizjologia. Autor zdjęć, Eric Gautier, nie miał nas zachwycić, uwieść pięknem i natężeniem związku mężczyzny i kobiety, którzy co srodę kochają się bez słów, nie o sobie nie wiedzą i tracą siebie w tym momencie, kiedy On chciałby być bliżej Niej w codziennych czynnościach, a nie tylko na podłodze zapuszczonego pokoju. Zadaniem operatora było wykonanie klinicznej, zimnej prezentacji dwojga kochających się ciał, które należą do obcych sobie ludzi. „Estetyczne”, tzn. z pięknym światłem i wyliczonymi jazdami kamery, pokazanie związku, który ogranicza się tylko do rozpaczliwego seksu byłoby oszustwem. Reżyser i operator chcieli być uczciwi wobec widzów i dlatego nie pokazali piękna tam, gdzie go nie było. I jeśli spojrzymy na „Intymność” jak na film-przestroagę przed zredukowaniem drugiego człowieka tylko do jego ciała, znikną wtedy wszelkie zarzuty dotyczące drastyczności scen miłosnych. Fotografowanie zbliżeń w „Intymności” musiało być drastyczne, ponieważ sama historia jest niezmiernie rozpaczliwa, bo jak inaczej nazwać opowieść o ludziach, którzy nawet nie chcą (nie muszą, nie potrzebują?) ze sobą rozmawiać. Ericowi Gautier udało się w „Intymności” połączyć przeciwstawne poetyki: z jednej strony mamy do czynienia z natrętną, rozchwianą, niechlujnie – paradokumentalną stylizacją – prowadzoną kamerą, która chce wszystkiego doświadczyć, wdziera się swoim bohaterom w twarze; z drugiej strony jednak nie ma w pracy operatora nic z podglądactwa, mimo całej ostrości scen erotycznych nic nie jest pokazane za nadto. I właśnie z owego „nic za nadto” bierze się dystans, z jakim pokazana została wewnętrzna szamotanina bohaterów. Dystans niezaangażowanego obserwatora, nie sędziego, czyjeś tragedii, którą się zapamięta.

Również Michael Haneke i Christian Berger, autorzy „Pianistki” (Grand Prix Cannes 2001, nagrody dla najlepszej aktorki – Isabelle Huppert⁴ i aktora – Benoit Magimel, Cannes 2001) nie chcą nikogo osądzać. Z jeszcze większym taktem niż wymienieni wcześniej Chereau i Gautier, Haneke i Berger opowiadają o tym, jak nauczycielka gry na fortepianie, Erica Kohut (Isabelle Huppert) nienawidzi swojego ciała, które jest niedoskonałe, ponieważ śmie czegoś pragnąć. Erica Kohut, wychowana w świecie wysokiej kultury, nie toleruje także

⁴Grę Isabelle Huppert wyróżniono także Europejską Nagrodą Filmową za rok 2001.

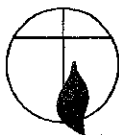
swojej kobiecości, a swoje potrzeby seksualne zaspokaja masochistycznymi fantazjami i podglądaniem par w samochodowych kinach. W „Pianistce” nie ma żadnej obsceny, choć sam temat jest obsceniczny: nauczycielka muzyki, wciągająca w swój chory i bardzo smutny świat zafascynowanego nią studenta Waltera Klemmera (Benoit Magimel), równie drastyczny jest literacki pierwowzór filmu, powieść Elfriede Jelinek. Reżyser i operator skupili się na twarzach postaci. Udało im się zrobić film o dewiacji erotycznej, może nawet o zaburzeniach psychicznych, fotografując twarze swoich bohaterów. W tym pełnym przemocy filmie nie ma scen przemocy, ale są twarze, na których widać podniecenie, fascynację, rzadko kiedy zaspokojenie, a bardzo często ból. Twarze są w tym filmie najważniejsze. Kiedy Erika Kohut wymierza karę swojej kobiecości – cały ból ranionego ciała widać na zbliżeniu twarzy Isabelle Huppert; kiedy osiąga satysfakcję, podglądając kochającą się w kinie parę – kamera skupia się na załzawionych oczach kobiety; kiedy zarażony perwersją chłopak gwałci swoją nauczycielkę – znowu gra tylko jej twarz, wyrażająca dramat osoby, której za szybko i nie tak, jak sobie wyobrażała, ziściły się marzenia o spełnieniu.

Pomimo tak silnego eksponowania twarzy, kamera nie podgląda swoich bohaterów, tylko się im przygląda. Z dystansem świadka, który chce to wszystko zapamiętać, bo będzie próbował kogoś przestrzec. „Pianistkę” sytuuje obok „Intymności” nie tylko podobieństwo tematyczne (obydwa filmy opowiadają o chorych związkach), ale także fakt, że są to realizacje o braku kontaktu międzyludzkiego. Bohaterom „Intymności” wydaje się, że nie muszą ze sobą rozmawiać, że starczy im tylko seks. Bohaterowie „Pianistki” nie potrafią ze sobą rozmawiać, do kontaktowania się ze sobą używają wytworów wysokiej kultury, muzyki Bacha, Beethovena, Schuberta. Ani Erice, ani Walterowi nie udaje się nawiązać ze sobą kontaktu, wolą perwersyjne gierki – Erica, powierzchowny flirt – Walter, byle tylko się nie odskonić. Takie potraktowanie spraw międzyludzkich przez Michaela Haneke nie powinno dziwić, jeśli wspomni się jego poprzednią realizację – „Code Inconnu” (zdjęcia: Jurgen Jürges). „Code Inconnu” to zrealizowana zaledwie w 51 ujęciach opowieść o tym, że ludzkie „mijanie się” i niedostrzeganie, czy to ze strachu, czy z lenistwa, czy też z przestrzegania zasad *savoir-vivre*’u wobec czyichś kłopotów, prowadzi do tragedii. W filmach Michaela Haneke nie ma kontaktu międzyludzkiego, a wszelkie próby jego nawiązania kończą się fiaskiem i ośmieszeniem śmiałka, który odważył się komuś zaufać, ponieważ Michael Haneke nie wierzy w zaufanie, taka jest cena współ-

czesności. To przecież przez zaufanie giną bohaterowie „Funny Games”, którzy nikomu w niczym nie zawinili. Zgrzeszyli tylko zaufaniem.

Wiek XX skończył się w kinie eksplozją stylistyki obnażającej intencje twórców, ratującej niektóre gatunki filmowe przed ich skonwencjonalizowaniem i do tego jeszcze ułatwiającej widzom identyfikowanie się z oglądaną historią. Wiek XXI rozpoczął się serią nagród dla filmów zrealizowanych z perspektywy świadka, który wszystko, co widzi, chce zapamiętać. I dlatego rezygnuje z emocjonalnego zaangażowania na rzecz dystansu, bo nic tak nie zaburza trafnej oceny sytuacji jak emocje. Brak emocji nie oznacza braku wrażliwości, ale chęć dokładnego przyjrzenia się sytuacji, wiernej prezentacji faktów i postaci. Może zatem kino XXI w. uratuje przed pożarciem własnego ogona właśnie stylistyka dystansu budowanego przez wrażliwych reżyserów i dyskretnych operatorów?

KATARZYNA TARAS, ur. 1973; dr nauk humanistycznych, adiunkt w Katedrze Badań nad Teatrem i Filmem na UKSW w Warszawie, wykładowca na Wydziale Filozofii UMK w Toruniu. Publikowała w „Czasie Kultury”, „Kwartalniku Filmowym” i „Film & TV. Kamera”.



sesje - sympozja

**JEDNOŚĆ
W RÓŻNORODNOŚCI**

Unitas in varietate

**Międzynarodowa
konferencja naukowa,
KUL, Lublin 20 II 2002 r.**

Konferencja, połączona z prezentacją polskiego wydania Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich (KKKW), została zorganizowana przez Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL oraz wydawnictwo archidiecezji lubelskiej „Gaudium”, które wydało KKKW.

We wstępie do polskiego wydania KKKW ks. Leszek Adamowicz, reprezentujący Katedrę Prawa Katolickich Kościołów Wschodnich KUL, napisał, iż Kodeks ten promulgowany przez Jana Pawła II 18 X 1990 r. *od z górą dziesięciu lat służy za podstawowy zbiór norm prawa wspólnego wszystkim wschodnim Kościołom pozostającym w komunii z Rzymską Stolicą św. Piotra*. KKKW został już przetłumaczony z oryginału (tzn. z języka łacińskiego) na włoski, angielski, francuski, niemiecki, arabski, ukraiński oraz rumuński. Tłumaczenie polskie jest drugim – po ukraińskim – tłumaczeniem słowiańskim. Zostało przygotowane przez pracowników Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Ad-

ministracji KUL, a zwłaszcza przez ks. dr. Leszka Adamowicza oraz dr Marzenę Dyjakowską. Ponadto do wydania książkowego dołączony jest CD-ROM, zawierający tekst KKKW. W tymże łacińsko-polskim wydaniu KKKW uwzględniono zmiany dokonane przez Jana Pawła II listem „Ad tuendam fidem” z 1998 r. Ponadto tekst polski zaopatrzony jest w dodatkowy aparat źródłowo-naukowy: odsyłacze do źródeł KKKW; do paralelnych kanonów prawa dla Kościoła łacińskiego z lat 1917 i 1983; do kanonów paralelnych częściowej kodyfikacji prawa Kościołów wschodnich, dokonanej przez Piusa XII w latach 1949–1957; odsyłacze do wypowiedzi Papieskiej Rady Interpretacji Tekstów Prawnych; wykaz podstawowych norm pozakodeksowych dotyczących Kościołów wschodnich; indeks alfabetyczny, zawierający zwięzłe odesłanie do poszczególnych kanonów oraz słownik zawierający wyjaśnienie niektórych terminów występujących w KKKW.

Międzynarodową konferencję naukową „Unitas in varietate”, otworzył rektor KUL, ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC, który witając przybyłych gości, pogratulował jednocześnie pracownikom Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL, że na sympozjum to udało im się zebrać tak wielką liczbę hierarchów reprezentujących różne kraje i obrządk, większą i bardziej różnorodną niż ta, która przybywa na uroczystą inaugurację Roku Akademickiego KUL. Następnie gości przywitał gospodarz konferencji, dziekan Wydziału Prawa KUL, ks. prof. dr hab. And-

rzej Dziega. Wśród przybytych gości znaleźli się m.in. nuncjusz apostolski w Polsce, abp Józef Kowalczyk, zwierzchnik Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego kard. Lubomyr Huzar, bp Sofron Mudryj, ordynariusz greckokatolickiej diecezji iwano-frankowskiej (stanisławowskiej), bp Dmyterko, ordynariusz greckokatolickiej diecezji kołomyjsko-czerniowieckiej, bp pomocniczy metropolity lwowskiego obrządku łacińskiego Stanisław Padewski oraz kilku biskupów obrządku łacińskiego z Ukrainy, Białorusi, Słowacji i Polski. Nieobecnego metropolitę lubelskiego, abp. Józefa Zycha, reprezentowali biskupi pomocniczy: Józef Karpiński oraz Mieczysław Cisko. Po powitaniu greckokatolicki bp prof. Sofron Mudryj z Iwano-Frankowska odczytał po polsku referat pt. „Prawo Kościołów wschodnich w systemie prawa Kościoła i w relacjach ekumenicznych”. Zauważył m.in., że KKKW więcej poświęca miejsca sprawom związanym z ekumenizmem niż Kodeks Prawa Kanonicznego (KPK) dla Kościoła łacińskiego. Drugi referat, zatytułowany „Eklezjologia Kodeksu Kanonów Kościołów wschodnich” odczytał ks. dr hab. Marian Stasiak z KUL. Porównał on rozumienie roli biskupa Rzymu w Kościele łacińskim i katolickich Kościołach wschodnich, cieszących się pewną autonomią w Kościele katolickim.

Po referatach nastąpiły komunikaty. Pierwszy, zatytułowany „KKKW w praktyce Kościoła w Polsce” odczytał ks. mitrat dr Eugeniusz Popowicz, protosyncel (wikariusz generalny) metropolity przemysko-warszawskiego. Wskazał on na

wyzwania, przed jakimi stoi obecnie Kościół greckokatolicki w Polsce. Z kolei ks. dr Mychajło Dymyd, dyrektor Instytutu Wschodniego Prawa Kanonicznego Lwowskiej Akademii Teologicznej na Ukrainie, odczytał po ukraińsku swój komunikat pt. „KKKW w praktyce Kościoła na Ukrainie i w ukraińskiej diaspory”. Wskazał na drażliwy problem dotyczący obowiązkowego celibatu dla greckokatolickich kapłanów w Polsce i USA. Tę praktykę uznał za brak respektowania czcigodnej tradycji Kościołów wschodnich, zezwalającej na zawarcie małżeństwa kandydatowi do kapłaństwa przed święceniami diakonatu. W trzecim komunikacie, „KKKW w praktyce Kościoła na Słowacji”, ks. mgr lic. František Čitbaj, wikariusz sądowy egzarchy koszyckiego, przybliżył współczesne problemy prawne Kościoła greckokatolickiego na Słowacji, który tworzy diecezja preszowska oraz egzarchat (odpowiednik administratury apostolskiej w Kościele łacińskim) koszycki. Po tymże komunikacie był czas na dyskusję, po niej bp gen. dyw. dr Sławoj Leszek Głódź (przybliżając historię prac kodyfikacyjnych) oraz ks. dr Leszek Adamowicz i dr Marzena Dyjakowska zaprezentowali polskie wydanie KKKW. Następnie wręczono KKKW dostojnym gościom, niektórzy z nich zabrali głos, w tym kard. Lubomyr Huzar (po polsku).

Po prezentacji KKKW w Auli KUL wystąpił Kameralny Chór Żeński „Namysto” pod dyrekcją Olgi Popowicz oraz Chór Muzyki Sakralnej „Synthagma” pod dyrekcją ks. Moiseja B. Drozda, Romana

I. Drozda i Jarosława Wujcika. Po koncercie, o godz. 17.00, w kościele Św. Andrzeja Boboli w Lublinie została odprawiona pontyfikalna Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma w dziękczynieniu za beatyfikację bł. ks. Emiliana Kowcza, greckokatolickiego duchownego, który zginął śmiercią męczeńską na Majdanku. Uroczystej Eucharystii przewodniczył zwierzchnik Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego kard. Lubomyr Huzar, który wygłosił homilię po polsku. Do kościoła Św. Andrzeja Boboli na Liturgię przybyli licznie duchowni i wierni obrządków greckokatolickiego, łacińskiego, a także ormiańskiego. Wraz z kard. Huzarem koncelebrowało kilkunastu biskupów i wielu kapłanów z Polski, Ukrainy, Białorusi, Czech i Słowacji. Kard. Huzar w swojej homilii podsumowując wszystkie wydarzenia związane z międzynarodową konferencją naukową „Unitas in varietate”, nawiązał do zbudowanego na tę okoliczność ikonostasu, nazwanego braterskim m.in. dlatego, że przedstawiono na nim świętych zarówno chrześcijańskiego Wschodu, jak i Zachodu. Dostojny kaznodzieja wyraził życzenie, aby to braterstwo w kontekście prezentacji KKKW nie zakończyło się tylko na zbudowaniu ikonostasu, ale żeby znalazło swoje odzwierciedlenie w życiu codziennym i we współpracy chrześcijan różnych narodów i obrządków.

Marek Blaza SJ

ZA KULISAMI DEMOKRACJI

Samorząd i demokracja lokalna Osiągnięcia, zagrożenia, dylematy

**Konferencja
zorganizowana przez
Fundację
Rozwoju Demokracji Lokalnej
pod honorowym patronatem
prezydenta RP
Aleksandra Kwaśniewskiego
Biblioteka UW,
Warszawa 19 III 2002 r.**

Samorząd lokalny to temat równie trudny, co niezbędny w refleksji nt. funkcjonowania nowoczesnego państwa. Po 13 latach, które dzielą naszą rzeczywistość od obrad okrągłego stołu, warto zastanowić się nad kondycją dzisiejszego życia samorządowego. Dużo to czy mało – odpowiedź będzie subiektywna, jednak realny bilans szans wykorzystanych i pominiętych zasługuje na rzetelną ocenę przeprowadzoną w świetle obiektywnych danych.

Gospodarz spotkania, prof. Reguński, otworzył konferencję, szkicując ostrymi konturami kształt samorządu w Polsce w kontekście bieżącej sytuacji, naznaczonej eskalacją społecznego niezadowolenia. Tezą wyjściową była konstatacja opóźnienia wciąż rachitycznego społeczeństwa obywatelskiego wobec stosunkowo nieźle funkcjonujących instytucji demokratycznych. Jest to stan przejściowy, w którym słabość ko-

rzeni w końcu da o sobie znać w usychającej koronie drzewa – co zresztą już ma miejsce. W dużej mierze odpowiedzialność za obecny stan rzeczy spada na elity polityczne. Zwrócono uwagę na brak kwestii samorządowej w programach partii politycznych, ponad miarę zaangażowanych w walkę o władzę na szczeblu centralnym i traktujących instrumentalnie struktury lokalne, używając je do łowienia partyjnego narybku. Upartyjnienie i korupcja to dwie główne przyczyny niewydolności polskiego samorządu. Źle się stało, że forum dyskusji obywatelskiej zostało rozparcelowane między struktury parlamentarno-rządowe i media. Jedną z konsekwencji zawężenia platformy wymiany myśli i dominacji problemów o charakterze operacyjnym jest deficyt refleksji ustrojowej, brak konkretnych propozycji wizji polityki państwa w perspektywie najbliższych lat oraz milczenie autorytetów moralnych, powołanych do prezentacji myśli typu całościowego i refleksyjnego. Dyskusja publiczna w tonacji recesyjno-bezrobotnej jawi się w formie rozsypanej mozaiki tysięcy partykularyzmów. Sytuacja nabiera szczególnego znaczenia w perspektywie coraz bliższej akcesji Polski do UE, kiedy to nieuregulowane sprawy funkcjonujące na zasadzie „jakoś się trzyma” staną się problemem przy rozdziale funduszków unijnych. Prof. Reguśki nikogo nie zaskoczył, kończąc swe wystąpienie stwierdzeniem faktu, iż samorząd lokalny nie jest przygotowany do wejścia w struktury Unii Europejskiej.

Mocnym kontrpunktem było wystąpienie min. Janika, szefa

MSWiA, który już na początku stwierdził, że będzie mówił nie jako minister, ale polityk. Potwierdzając niektóre spośród tez swego przedmówcy, nie zgodził się z pesymistycznym opisem niechęci i bierności społeczeństwa wobec działalności samorządowej. Zgodziwszy się, iż sytuacja jest trudna, podkreślił stopniowy wzrost zaufania wobec instytucji lokalnych. Problemem nie jest upartyjnienie, lecz zła jakość polskich partii, nie dość uspołecznionych i otwartych na inną logikę działania, aniżeli własny zysk. Jeżeli krytykujemy funkcjonowanie samorządu, to winniśmy proponować twórcze alternatywy. Wobec niemożliwego do uniknięcia częściowego upartyjnienia samorządu, które wynika z samej definicji partii, obecnych tam, gdzie sprawuje się władzę publiczną, należy podjąć próbę budowy racjonalnego konsensusu we współdziałaniu samorządowców z urzędnikami realizującymi opartą na społecznej legitymacji politykę państwa. Kończąc, minister zachęcił do refleksji o perspektywach na najbliższe 10 lat, mających cechować się rosnącym wykorzystaniem Internetu.

J. Kułakowski, bazując na doświadczeniach negocjacyjnych, przedstawił błędne, jego zdaniem, podejście do tematyki akcesyjnej. Są to: sporządzanie bilansu strat i zysków – w obliczu mnóstwa spraw mających wartość niewymierną, a także ze względu na statyczny charakter tego typu zestawień; przekonanie, iż wejście do UE jest dla Polski katastrofą – no comment; stanowisko eurosceptyków negujących sens akcesji w sytuacji równo-

czesnego występowania korzyści i zagrożeń – trudno byłoby wymagać od Unii samych prezentów, bez jasnego postawienia wymagań wobec nowych członków; wreszcie nieuzasadniona i mesjanistyczna wielkoduszność Polski, polegająca na sprzedaży naszych wartości wypranym z wszelkiej moralności krajom Europy Zachodniej, na zasadzie: oferujemy drugiemu to, czego jak się wydaje, mamy pod dostatkiem – my wam wartości, wy nam pieniądze. Pomysł źle sformułowany u podstaw, bowiem wartości się nie sprzedaje. Właściwa postawa względem Unii winna cechować się odrzuceniem skrajności, zarówno sceptycyzmu, jak i euroentuzjazmu. Należy przyjąć rzeczywistość taką, jaka jest, uwzględniając złożoność i wzajemne przenikanie się interesów Unii i Polski. Dobrym lekarstwem na nasze obawy byłoby dokonanie rozdziału na reformy, które będziemy musieli przeprowadzić, wchodząc do wspólnoty europejskiej, i te, które są niezbędne do funkcjonowania państwa, nawet rezygnując z akcesji do UE. To pomogłoby nam uświadomić sobie nieuchronność większości przeprowadzanych działań. Wejście do Unii, to również wejście do klubu decydentów, a więc zmiana statusu z przedmiotu decyzji na bycie podmiotem. Jest to szczególnie istotne w dyskusji o tożsamości narodowej i państwowej, której kraje unijne po 50 latach bynajmniej nie utraciły. Suwerenność, rozumiana przez wielu przeciwników integracji w sposób anachroniczny, wymaga spojrzenia w nową, realną perspektywę suwerenności realizowanej wspólnie,

postrzeganej jako faktyczny wpływ na procesy decyzyjne na płaszczyźnie międzynarodowej i spraw wewnętrznych państwa. Polska droga do Unii wymaga oczyszczenia ze stereotypów, ukazujących otwierające się przed nami możliwości jako realne zagrożenia, które tworzą podatny grunt dla politycznej demagogii.

Spojrzeniem od kuchni na problematykę samorządu lokalnego był głos Jana Olbrychta, marszałka Województwa Śląskiego. Postawił on, często zadawane, pytanie: Jak mierzyć efektywność działania samorządu? Czy tylko szybkością i liczbą podejmowanych decyzji? Jeśli tak, to wójt czy burmistrz winien być tylko kimś w rodzaju menedżera. Idąc dalej tym tropem, ów menedżer miałby, uzasadnione tak rozumianą efektywnością, prawo eliminacji lub przynajmniej redukcji kompetencji organów kolegialnych typu rady samorządowe – obwiniane za spowalnianie procesu decyzyjnego i w konsekwencji za rosnącą bezwładność i biurokrację w organach samorządowych. Menedżer, uwolniony od „demokratycznego” balastu, mógłby zrobić o wiele więcej i lepiej. Jednak samorząd to nie przedsiębiorstwo prywatne, a wójt nie jest dyrektorem. Struktura samorządu w Polsce jest zbyt złożona i nieklarowna w kwestii podziału kompetencji.

Nie zabrakło prób naświetlenia kondycji samorządu lokalnego z punktu widzenia mediów, organizacji pozarządowych, Kościoła i innych działaczy lokalnych. Bijąc się we własne piersi, nie omieszkało bić w piersi innych, czytaj: rządzą-

cej koalicji. Powszechnie zgadzano się z tezą o zaniku woli decentralizacji i wzroście tendencji centralistycznych. Krytycznie ustosunkowano się do projektu ustawy przyznającej wójtowi zbyt duże uprawnienia o posmaku autokratycznym. Jednak głównym celem organizatorów było zainicjowanie forum dyskusyjnego, na którym tematykę samorządności poruszałoby szerokie spektrum środowisk bezpośrednio zaangażowanych w budowę społeczeństwa obywatelskiego u podstaw. I była to próba udana.

Red.



SŁOŃCE ZACHODZI W ROZMAITOŚCIACH

Teatr Rozmaitości
w Warszawie
i Teatr Polski w Poznaniu
4.48 Psychosis
Sarah Kane

przekład – Klaudyna Rozhin
muzyka – Piotr Domiński,
Paweł Mykietyn,
scenografia –
Małgorzata Szczęśniak
reżyseria – +
premiera w Warszawie
22 II 2002 r.

Brytyjka Sarah Kane urodziła się w 1971 r., zmarła śmiercią samobójczą (powiesiła się), mając lat dwadzieścia osiem. Za życia Kane wystawiono w Anglii cztery jej sztuki: „Zbombardowani”, „Miłość Fedry”, „Oczyszczeni” i „Łaknąć”.

Po polskiej premierze „Oczyszczonych” w reżyserii Warlikowskiego Grzegorz Jarzyna zrealizował tekst, wydobyty z teki pośmiertnej głośnej autorki, „4.48 Psychosis” (spektakl został przygotowany w koprodukcji przez teatry Rozmaitości z Warszawy i Polski z Poznania).

„4.48 Psychosis” to kilka krótkich scen opowiadających o przebywającej w szpitalu dziewczynie,

która cierpi na głęboką depresję i w końcu popełnia samobójstwo przez powieszenie. Rzecz wydaje się wyraźnie autobiograficzna, toteż w osobie mającej recenzować inscenizację tego dramatu budzą się opory etyczne i obyczajowe. Jednakże i angielscy, i polscy egzegeci pisarstwa Kane zapewniają, iż sztuka nie jest opowieścią o samej autorce, że to nie rodzaj listu samobójczego, lecz autonomiczne dzieło sztuki, wobec którego powinno się stosować normalne kryteria. Weźmy to za dobrą monetę.

Wybranie na bohatera utworu osoby mającej zaburzenia psychiczne może znakomicie ułatwić autorowi robotę. Takiemu bohaterowi wolno mówić cokolwiek (jest przecież, jak powiadają psychiatrzy, „zaburzony”), nie musi opisu swoich cierpień ujmować w oryginalną formę (w podobnej sytuacji liczy się istota przeżycia, nie zaś słowa), może rozmawiać z Bogiem, nie mając mu nic do powiedzenia, wolno mu bez żenady szermować tonacją sentymentalną (u człowieka chorego na duszę sentymentalizm jest wyrazem uczuć elementarnych). Wreszcie bohater taki nie tylko sam nie musi być logiczny, ale także świat i zdarzenia wokół niego, jeśli widziane są jego oczami, mogą przybierać alogiczne kształty snu czy majaków.

Postać bezimiennej bohaterki „4.48 Psychosis” i sama sztuka skonstruowane są wedle tego właśnie wzorca. Sekwencje, przedzielane w spektaklu ciemnością, następują po sobie w porządku dowolnym, jak wizje w oszalałej wyobraźni, te same kwestie rozlegają się po wie-

lekcroć, nawet po dziesięć razy, jak natrętne echo brzęczące w chorym mózgu. W opisie życia wewnętrznego bohaterki wykorzystany został cały katalog schematów, ujętych w zwroty kwieciste i dobrze znane figury stylistyczne. Bohaterka nie wie, jak *zatrzymać diabła śmierci*, który ją kusi; nie umie przeciwstawić mu żadnych argumentów, wszak *nie ma nadziei* (powtarza dziesięć razy) i *nie ma takiego leku, który nadałby sens życiu* nie ma *chirurgów duszy*. Jako człowiek myślący ugina się pod odpowiedzialnością za zbrodnie ludzkości – *To ja zagazowałam Żydów, to ja wybiłam Kurdów*. Cierpi także z powodu nieodwzajemnionej miłości – nie może *dotknąć potoku serca* ukochanej – w rezultacie zabija się o godzinie 4.48, a w ostatnich słowach prosi: *opiekuj się mamą*, mamy dotąd nienawidziła i obrzucała ją wyzwiskami, ale w obliczu końca odezwało się w niej dziecięce uczucie.

Zadziwiająco spójne są jedynie teoretyczne wywody bohaterki na temat jej choroby, opisuje ją sformułowaniami jakby zaczerpniętymi z artykułów prasowych zamieszczanych w okresie społecznej walki z depresją, i wedle tych samych wzorów lepi wskazówki terapeutyczne dla siebie samej.

Do cierpienia rzeczywistego i cierpienia w dziele artystycznym przykłada się różne miary – a przynajmniej tak się powinno robić. W sztuce Kane mamy dokładny opis choroby, objawów i skutków. Opis tak wierny, jak wiernie odmalowane są zachody słońca na obrazach wystawianych pod warszawskim Barba-

kanem. Sztuka, podobnie jak te obrazy, jest zwyczajnym kiczem. „4.48 Psychosis” nie wnosi niczego do naszej emocjonalnej wiedzy o depresji, pełno w niej banałów merytorycznych i formalnych, sentymentalizmu za trzy grosze. Krótko mówiąc, sztuka, co charakterystyczne dla kiczu, nie naraża odbiorcy na wysiłki intelektualne i przeżywanie trudniejszych uczuć.

Ponadto bohaterka „Psychosis” to osoba właściwie anonimowa, indywidualność zastępuje u niej choroba. Ma ona tylko jeden znak szczególny: jest lesbijką (to, że używa słów brzydkich, w niczym jej dziś nie wyróżnia). W spektaklu Magdalena Cielecka (bohaterka) i Katarzyna Herman (jej kochanka) długo i szczegółowo pokazują, co robią ze sobą lesbijki.

Spektakl jest równie kiczowaty jak sztuka i nie ma racjonalnych powodów, by go opisywać. Warto tylko wspomnieć o dwóch mocnych akcentach zaserwowanych przez Jarzynę. Oto na scenie ukazuje się goła, bardzo stara kobieta, którą najpierw Jarzyna usadza na sedesie w pozie „Myśliciela” Rodina (kopia znanego w historii sztuki konceptu), a potem pokazuje rechoczącym widzom z bliska, wyraźnie oświetloną. Wyszukana dzięki ogłoszeniom prasowym osoba ta musi być bardzo uboga – tak to kryzys ekonomiczny pomaga realizować wizję natchnionym reżyserom. Kolejnego efektu żaden film akcji by się nie powstydził: Cielecka pod bandażem na porzniętych przegubach skrywa pojemniczki z czerwoną farbą, którą na oczach publiczności wymazuje

swój nagi tors i wyznaczoną do zabrudzenia część scenografii.

Spektakl to zenujący i nudny, kryje jednak pewną tajemnicę, czy raczej zagadkę. Oto od początku przedstawienia jakiś znany z telewizji głos zajmuje się wstecznym odliczaniem; na końcu, przed i po samobójstwie bohaterki powtarza uroczyście: *Dwa, dwa dwa...* – Dlaczego nie mówi: „Jeden”? Dlaczego nie mówi: „Zero”? Żeby się nie kojarzyło?

Joanna Godlewska



**NOWE WCIELENIENIE
NIKODEMA DYZMY**

Kariera Nikosia Dyzy

Polska, 2001
reż.: Jacek Bromski,
wyk.: Cezary Pazura,
Anna Przybylska,
Ewa Kasprzyk,
Andrzej Grabowski,
Krzysztof Globisz,
Olgierd Łukaszewicz,
Włodzimierz Press,
Danuta Rinn i in.

105 min.

Vision Distribution Company

Chociaż film Jacka Bromskiego został pomyślany jako komedia, to refleksje, jakie nasuwają się po jego obejrzeniu, bynajmniej nie skłaniają do śmiechu. Przeciwnie. Reżyser postanowił całą historię, aż nadto dobrze znaną z niezliczonych powtórek serialu, uwspółcześnić. Z tego też względu opuszcza sanacyjną Polskę (och! cóż to były za wspańnięte czasy...) i przenosi się w lata 90. W trakcie tej podróży bezrobotny Dyzy zamienia się w grabarza, specjalizującego się w pseudoreligijnych mowach pogrzebowych; ziemianin Kunicki (vel Kunik) – w byłego cinkciarza, a aktualnie biznesmena-hochsztaplera trzesącego

branżą spożywczą, demoniczna zaś hrabianka Koniecpolska w mściwą erotomanę, która stoi na czele jednej z senackich komisji. Zresztą owa podróż w czasie nikomu nie wychodzi na dobre, a zwłaszcza obyczajom, które zostają zastąpione prawie niczym nieskrywanym chamstwem i cynizmem. Okazuje się, że dawne chamstwo i prostactwo miało swoją klasę.

„Kariera Nikosia Dyzy” Jana Rybkowskiego, za Tadeuszem Dołęgą-Mostowiczem, wyszydzała bezlitośnie ludzi należących do przedwojennych elit politycznych, nie zawsze inteligentnych, na swój sposób zdeprawowanych i dających się uwodzić pozorom. Jednak mimo tej bezkompromisowej krytyki, stanowią oni niewątpliwie świat wyższy, który może pociągać i do którego można aspirować. Dyzy-Wilhelmi wkłada nadzwyczaj wiele wysiłku, aby się do niego dopasować – nabiera ogłady, uczy się dobrych manier, a prostactwo, co i rusz bezwstydnie wychodzące spod obyczajów skrojonych nie na jego miarę, przysparza mu zwolenników, dostrzegających w nim genialnego ekscentryka.

U Bromskiego jest zupełnie inaczej – Dyzy-Pazura do nikogo ani do niczego nie musi się tak naprawdę dostosowywać, albowiem członkowie ukazanych elit politycznych i gospodarczych to też tylko dyzy, lecz dyzy zasiadające w swoich wygodnych fotelach. Legitymacją do tego świata jest „właściwa” przeszłość, ale ta trudność szybko znika za sprawą wysokiego oficera służby bezpieczeństwa, który na zamówienie przygotowuje Dyzy-Pazurze, handlującemu w latach 80. dzinsami

w Berlinie Zachodnim i na Ukrainie, wzorcową teczkę działacza opozycyjnego. Od tej pory Dyźma jest już całkowicie „swój” i nic go nie różni od nowego otoczenia.

Jednak twórcom „Kariery Nikosia Dyźmy” chodzi nie tyle o krytykę chamstwa i braku kultury, ile o całkowity brak odpowiedzialności ludzi władzy za sprawy publiczne. Wystarczy przywołać dwa przykłady. Gdy u Jana Rybkowskiego Dyźma-Wilhelmi rozmawia w sprawie państwowego zamówienia na drewno, które ma do sprzedania Kunicki, minister pyta go tylko o jedno, a mianowicie, czy to jest dobre dla państwa. Twierdząca odpowiedź jest wystarczającą gwarancją, bo Dyźma-Wilhelmi jako człowiek elit jest dla niego osobą honoru. Ta sama rozmowa w filmie Bromskiego wygląda zupełnie inaczej. Minister oświadcza Dyźmie-Pazurze, że otrzymał już telefon w odnośnej sprawie i załatwi ją, chociaż jeszcze nie umie powiedzieć w jaki sposób. I nie trzeba dodawać, że załatwiona zostaje.

Drugi przykład, jeszcze bardziej wymowny, dotyczy problemu skupu i magazynowania: w serialu – zboża, tu – buraków cukrowych. W pierwszym przypadku chodzi o jego rzeczywiste rozwiązanie, które gwarantuje plan Dyźmy-Wilhelmiego (czytaj Kunickiego), w drugim zaś ma się na uwadze jedynie odsunięcie kłopotów o dwa lata, gdy rządy przejmie obecna opozycja. Wielce znaczący pod tym względem jest także sam koniec filmu, którego nie zdradzę, a który proponuję porównać z zakończeniem poprzednich adaptacji powieści Dołęgi-Mostowicza. Dla ułatwienia tylko przypomi-

nam, że na propozycję objęcia stanowiska premiera Dyźma-Dymsza odmawia ze śmiechem mówiąc, żeby dalej bawić się bez niego, Dyźma-Wilhelmi poważnie zaczyna rozważać nową sytuację w parku koborowskim, tymczasem Dyźma-Pazura... W zmienianych, z pozoru dla zabawy, zakończeniach prezentowanej historii tkwi pewna wewnętrzna logika, wskazująca na coraz bardziej krytyczną ocenę władzy, która nie spełnia oczekiwań społecznych. Aby odpowiedzieć, czy jest ona uzasadniona, wystarczy jednak tylko włączyć „Wiadomości” lub przejrzeć dowolną gazetę...

Pod adresem filmu Jacka Bromskiego, który doceniam za wnikliwość spojrzenia i pomysłową adaptację historii Dyźmy do czasów współczesnych, mam zasadniczy jeden poważny zarzut. Jest nim niczym nieskrywana i niehamowana niechęć, prawie nienawiść, do elit władzy. Oczywiście nie trzeba ich lubić i nikogo nie zamierzam do tego namawiać. Jednak to właśnie czyni film zbyt dosłownym, co znacząco obniża jego artystyczną rangę. Wolność słowa, która zabija współczesną satyrę, odbiła się niekorzystnie i tutaj. Jak w takim przypadku nie tęsknić za dawnym urzędem cenzorskim, który zmusiłby reżysera i scenarzystę do kluczenia, aby to samo (tak! dokładnie to samo!) powiedzieć w formie bardziej wycieniowanej, zawoalowanej, utkanej z rozmaitych napomknień i aluzji, których odkrywanie i odszyfrowywanie byłoby dla widza prawdziwą rozkoszą. Tymczasem mamy satyrę czy groteskę, która z jednej strony w swym tonie zbliża

się do agresywnej publicystyki, z drugiej zaś miejscami przypomina mało wybredną twórczość (niektórzy proponują, by mówić w tym przypadku raczej o tfu-rczości), jaką w postaci rozmaitych seriali komediowych znajdujemy na większości kanałów telewizyjnych.

A swoją drogą, ciekawe, jak od strony treści i formy, będzie wyglądała kolejna adaptacja „Kariery Nikodema Dyzy”, o którą ktoś się pokusi za jakieś kolejne dwadzieścia, trzydzieści lat...

Jan Pniewski



MAGIA HOTELU „EMPIRE”

Marek Nowakowski
Empire

**Wydawnictwo Twój Styl,
Warszawa 2001, ss. 140**

W najnowszej powieści Marek Nowakowski wraca do dawnych tematów i wątków idowych swej twórczości – które oczywiście przeżywały się w wielu jego tomach opublikowanych już w nowej Polsce, ale kryły się w tle głównej problematyki, skupiającej się, najogólniej mówiąc, na obnażaniu wszelkich odmian współczesnej degrengolady, niesprawiedliwości społecznej, wypaczeń moralnych, dominacji filo-

fii pieniądza w naszym kraju. Autor tego swoistego oskarżycielskiego panopticum – tytuły kolejnych książek mówią tu za siebie: m.in. „Wilki podchodzą z wszystkich stron”, „Homo polonicus”, „Prawo prerii” – wydawał się do tego stopnia zbulwersowany, przejęty konstatacją, oczywistą przecież nie tylko dla niego, że nasz wspólny, z trudem odzyskany, polski dom popada w nieład obywatelski i ruinę moralną, iż często podporządkowywał artystyczny projekt swych utworów nadrzędnej tendencji argumentów merytorycznych. Zwierciadło fabularne, jakie stawiał przed społeczeństwem, było dotkliwie sztycherce.

„Empire” stanowi nawrót do tej filozofii prozy Nowakowskiego, która znajdowała swój wyraz w słynnych tomach opowiadań z lat 70. – takich jak „Książę Nocy”, „Gdzie jest droga na Walne?” – w których pisarz, odnosząc się wciąż do znanego sobie najlepiej środowiska lumpowskiego, prześwieślał, uwypuklał rolę mitów i fantazmatów w zbiorowości ludzkiej, w funkcjonowaniu społeczeństwa. Ówczesna krytyka nie dostrzegła, albo z powodów polityczno-koniunkturalnych zamykała oczy na symboliczne znaczenie i polityczne implikacje zjawisk świata przedstawianego w tych książkach – odczytując tylko zewnętrzne, obyczajowo-środowiskowe warstwy tego świata. Tymczasem proza Nowakowskiego czujnie śledziła i punktowała degradację wspólnoty społecznej, zubażanie systemów więzi międzyludzkich w PRL-u – i zastępczą w tej dziedzinie rolę mitologii, szczególnie środowiskowej.

„Empire” wraca właśnie do tych wątków, jest książką o znaczeniu i sposobie przejawiania się, uczestnictwa mitów w życiu ludzkim; tym razem jednak pisarz podejmuje drażące go niemal od początku twórczości wyzwanie, mówiąc najogólniej, nie w aspekcie socjologicznym, z intencją doraźnej krytyki społecznej, ale na poziomie bardziej psychologicznej i uniwersalnej refleksji. Jest to powieść o procesie inicjacji młodego człowieka w świecie budowanym w dużej mierze w oderwaniu od realnej, małomiasteczkowej rutyny życia, czy jakby na przekór jej; cała niemal rzeczywistość, w której porusza się chłopiec, jest stymulowana jego wyobraźnią, przenosi się na płaszczyznę mitologii i złudzeń – a dzieje się tak oczywiście do czasu, kiedy nadejdzie nieuchronny jak zawsze w naszej praktyce egzystencjalnej moment zderzenia z trzeźwiącą, bywa że okrutną prawdą faktów. Głównym zaś stymulatorem pobudzanej u chłopca inwencji imaginacyjnej jest jego ojciec, który okazuje się również niezłym – tyle że już dojrzałym i wytrawnym – mitomanem, kojącym niepowodzenia i niedogodności własnego życia klechdą urojonych wspomnień. Wiąże on swój przedwojenny los z magią oddziałującego na wyobraźnię syna hotelu „Empire”. Jako były prowincjonalny, niespełniony prestidigitator, a z przymusu aktualny instruktor domu kultury zatrudniany na godziny, pogardliwie traktowany przez zarabiającą na dom żonę, staje się teraz skutecznym iluzjonistą w życiu, inspiratorem obrazu świata kreowanego przez syna. Mit hotelu

i całego jego entourage’u z nieopowtarzalną ekskluzywną atmosferą, sekretami komnat, egzotycznymi intrygami w elitarnych kręgach bywalców, dramataми miłości i zdrady urasta z czasem w psychice chłopca do wymiaru upragnionego alternatywnego systemu życia, przeciwstawianego bezbarwnej, uciążliwej powszedniości.

„Empire” stał się miarą wszystkiego i symbolizował tamte lata świetności. Cały blichtraju utraczonego. Bogatą jego dostojność. Wyciszoną swobodę. Finezyjną grę miłosną. A po korytarzach tego pałacu hotelowego, jak po arteriach magicznego księstwa, kroczył w lansadach zawsze na czele mistrz iluzjonista, bohater niezwykłych opowieści, pasjonat życia wyższych sfer, ojciec małego Henryka przemianowanego przez siebie z powodu nadto łuzinkowego brzmienia polskiego imienia na Hektora. Chłopiec, który spośród wszystkich bliskich sobie osób znajduje wspólny język tylko z owym kreatorem iluzorycznego świata, traktuje matkę z lekceważeniem i dystansem, patrzy z wyższością na rówieśników, nie przyciągają go też wszelkie podwórkowe czy szkolne uciechy; zabiegający o jego przyjaźń Wojtek wydaje mu się *odrażającym profanem, barbarzyńcą rodem z dzikich hord pustoszących domy Rzymian...* Rzymian akurat z tego powodu, że są oni, jak w ogóle wodzowie, myśliciele i herosi antyku, bohaterami kolejnych korepetycji ojcowskich, tym razem wspomaganym przez grono zaprzyjaźnionych z ojcem entuzjastów pięknej przeszłości i cierpkiej okowity: w chwilach wolnych od podstawowej, „Empi-

re'owej" edukacji Henryk (czyli Hektor) prowadzony jest przez ojca na systematyczne biesiady, łączące niezbędne dla męskiego organizmu płynne wspomaganie z karmą duchową w knajpie „Pod wiaduktem” (przemianowanej przez biesiadników dla podniesienia rangi swoich zajęć przy stoliku na „Pod akweduktem”). Tutaj rej wodzi emerytowany łacinik, prof. Werner, wtajemniczając zebranych w szczegóły wielkich i dumnych dziejów imperium cezarów, fascynując nimi nie tylko chłopca – bo i ojciec *wpatrywał się w pana Wernera z zachwytem. Był dla niego niedoścignionym autorytetem... Krynica niewyczerpanej mądrości, kopalnia najszlachetniejszego kruszcu.*

W takiej to krynicy i kruszczach pograża Henryka jego duchowy przewodnik, jakby próbując zrekompensować sobie z nawiązką, przynajmniej w oczach zapatrzonego weń chłopca, niedole, porażki, krzywdy swego losu byłego podrzędnego kelnera w hotelu „Empire”, potem niezbyt zdolnego sztukmistrza w prowincjonalnej trupie, a w końcu zmarnowanego utrzymanka właścicielki zakładu usługowego. Jednak jak w przypadku Księcia Nocy, bohatera młodości Marka Nowakowskiego, i tym razem „kruszcze” się wykruszają w miarę dojrzewania chłopca – a mitologia ojcowska ulega bezkompromisowej demaskacji i kompromitacji, z chwilą kiedy Henryk (jeszcze Hektor) udaje się na samotną podróż do nieodległego miasta, by osobiście zapoznać się z przerobionym po wojnie na kwaterę wojskową hotelem i przy okazji wysłuchać spotkanego tu przedwo-

jennego pucybuta, kompana ojca, z entuzjazmem perorującego o kelnerskich uzdolnieniach swojego kolegi, który miał szansę zostać nawet oberkelnerem, ale przez swoje wygórowane aspiracje i miłostki skończył marnie w podrzędnych knajpach i objazdowych trupach linoskoczków. Do domu z tej całodzienniej pouczającej wyprawy wróci już Henryk, obchodzący – z wyrzutem w oczach – z daleka swego ojca...

Mieczysław Orski

REKOLEKCYJNE ROZWAŻANIA O KOŚCIELE

Christoph Schönborn
*Miłować Kościół
Wielkopostne
rekolekcje
watykańskie*

**Edycja Świętego Pawła
Częstochowa 2000**

Nauczycielu, gdzie mieszkasz? To pytanie, skierowane do Jezusa przez pierwszych uczniów, staje się punktem wyjścia rekolekcyjnych rozważań arcybiskupa Wiednia, Christopha Schönborna, wygłoszonych w Wielkim Poście 1996 r. na Watykanie, w obecności Jana Pawła II. Eklezjologiczną medytację autora inspiruje soborowa Konstytucja Dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium” oraz Katechizm Kościoła Katolickiego. Wzbogacają ją odwo-

łania do Pisma Świętego, innych dokumentów Vaticanum II, a także fragmentów z pism Ojców Kościoła, z dzieł licznych świętych oraz myślicieli i teologów. Ma to wyrazić „symfonię wiary” i doprowadzić do odkrycia bogactwa tajemnicy Kościoła oraz zachwycenia się jej pięknem. Nade wszystko zaś ma odnowić miłość do Oblubienicy Pana oraz uświadomić z nową mocą, że źródłem istnienia Kościoła jest obecność Chrystusa, który w nim żyje i działa, i którego w Kościele możemy spotkać.

Nauczycielu, gdzie mieszkasz? W tym pytaniu pobrzmiewa głos osobistej tęsknoty i nadziei każdego człowieka, a także całej poszukującej ludzkości. Odpowiedź Jezusa: *Chodźcie, a zobaczycie* rozpoczyna komunikę życia z Nim i antycypuje rzeczywistość Kościoła. Z tym momentem rozpoczęła się droga poznawania Jezusa, na której apostołowie, a także rzesze chrześcijan wszystkich wieków, będą przez Niego wprowadzani w najbardziej intymną przestrzeń Jego obecności, odkrywając naturę prawdziwego życia w jedności i we wspólnocie z Bogiem i drugimi.

Proces narodzin, stawania się i wzrostu Kościoła ukazuje autor w perspektywie pięciu wielkich etapów, które jednak – jak zauważa – nie następują po prostu jeden za drugim, lecz dopiero wszystkie razem tworzą całą rzeczywistość Kościoła (s. 10). Są to: typiczne zapowiedzi Kościoła w Bożym planie stworzenia, ukazujące Kościół jako cel i środek wszystkich stworzeń; przygotowywanie Kościoła w Starym Przymierzu przez dramat

grzechu pierworodnego, obietnicę zwycięstwa, którą przynosi protewangelia, przymierze zawarte z Noem oraz wybranie Izraela; ustanowienie Kościoła przez Chrystusa; objawienie Kościoła przez wylanie Ducha Świętego, gdzie wiara, nadzieja i miłość jako cnoty teologiczne czynią człowieka uczestnikiem Boskiej natury (2 P 1,4); wypełnienie Kościoła w końcu wieków, w czasach ostatecznych.

Skupieniu uwagi na poszczególnych etapach stawania się Kościoła, procesualnie pojętemu dyskursowi, w ramach którego odsłania się droga, na której Bóg daje ludziom udział we własnej szczęśliwości, towarzyszy przez cały czas głęboka refleksja o charakterze ontologicznym, poszukująca tożsamościowych wyznaczników jego natury. Ważne miejsce zajmuje pytanie o to, gdzie znajduje się Kościół dzisiaj, na progu trzeciego tysiąclecia. Czy teraz zbawienie jest bliżej nas niż wtedy, gdyśmy uwierzyli? (Rz 13,11).

W jaki sposób manifestuje się prefiguratio Kościoła w zamyśle stworzenia? Bóg, stwarzając świat, zamierzył Kościół. W Kościele pielgrzymującym plan stworzenia istnieje niejako in statu nascendi, w Kościele triumfującym zaś, gdy wszystko zgromadzi się w domu Ojca, osiągnie swój cel, swoje przeznaczenie.

Etap przygotowania Kościoła w Starym Przymierzu rozpoczyna się dramatem grzechu, bez którego – jak podkreśla Schönborn – nie można zrozumieć sensu Kościoła. Dopiero na tle złamanej przez grzech pierworodny wspólnoty mię-

dzy Bogiem a człowiekiem oraz ludzi między sobą nawzajem – kontynuuje – widać, dlaczego zamysł Boży, by dać stworzeniom uczestnictwo w swoim życiu, przyjmuje konkretną postać wybrania, a zatem i wyodrębnienia (s. 39). Jak to ujmuje Katechizm: *Zgromadzenie Kościoła jest w pewnym sensie reakcją Boga na chaos spowodowany przez grzech* (KKK 761).

Prawdziwa natura i waga grzechu pierwotnego jawi się dopiero w spojrzeniu na Chrystusa, który ofiarowuje zbawienie wszystkim, tak jak skutki nieposłuszeństwa pierwszych rodziców dotknęły całą ludzkość. Rzeczywistość grzechu pierwotnego wyraża też antropologię wolności, która zawędrowała na manowce, i która uwikłana w winę musi zostać na nowo powiązana z dobrem i prawdą.

Kwestią zasadniczą, prowadzi swoją myśl arcybiskup Wiednia, jest rozbudzenie świadomości, że im bardziej wspólnota Kościoła zwraca się ku Chrystusowi, tym bardziej rozkwita w swym pięknie, ponieważ to, czym Kościół jest w swej najgłębszej istocie, otrzymuje od Chrystusa. Do tajemnicy Kościoła zbliżamy się przez kontemplowanie misterium życia Chrystusa, ponieważ *Chrystus i Kościół są jednym* (s. 64). Chodzi zaś nade wszystko nie tyle o wiedzę o Chrystusie, o zespół poglądów na temat Jego Osoby, lecz w najwyższym stopniu o udział w Jego życiu. *Jak się to jednak ma stać? Przez nasz udział w misteriach życia Jezusa* (s. 70). Wyrazem tego udziału jest imitatio Christi, które osiąga najwyższe wypełnienie w świętości. Świętość

buduje Kościół i czyni widowym dla świata to, czym jest on w swej istocie.

Rozważając objawienie Kościoła przez wylanie Ducha Świętego, Schönborn podkreśla, że Duch Święty jest wewnętrzną zasadą życia Kościoła, a wśród wszystkich zbawczych działań, których Duch ten jest przyczyną, na pierwszy plan wysuwają się cnoty teologiczne: wiara, nadzieja i miłość. Manifestacji Kościoła przez moc Ducha Świętego w życiu teologicznym, które stanowi naturalne środowisko życia kościelnej wspólnoty, poświęca rekolekcjonista dalszą część swoich nauk.

Zgłębiając rzeczywistość wiary, autor sięga do pism mistyków oraz św. Tomasza z Akwinu, według którego wiara jest początkiem – aczkolwiek ciemnym jeszcze – błogosławionego oglądania Boga. Pierwszym zaś, który wierzy, jest Kościół, który w ten sposób prowadzi, karmi i podtrzymuje wiarę swoich synów i córek.

Problematyka nadziei i miłości stanowi dalszą część rozważań autora. Istnieje, jak zauważa, oczywista zależność między światem naszej nadziei a jakością naszej modlitwy. *Modlitwa i nadzieja dlatego są tak bliskie sobie, że obie widzą, iż to, o co proszą i w co ufają, nie jest w naszej mocy, lecz może nam być jedynie darowane* (s. 101). Trudności i zagrożenia modlitwy są według niego zarazem kryzysami nadziei. Rozpacz, zuchwałość i lenistwo duchowe, to najczęstsze postawy zagrażające życiu duchowemu, zamykające człowieka w zakłętym kręgu własnego ja. Ocaleniem są wytrwałość i cierpliwość, podej-

mowane z całkowitą ufnością i zdaniem się na Boga. Jako metodę, umożliwiającą osiągnięcie takiej dyspozycji ducha, ukazuje rekolekcjonista *drogę dzieciństwa, małą drogę* św. Teresy od Dzieciątka Jezus.

Wewnętrzny życiem Kościoła, kontynuuje swoje rozważania Schönborn, jest miłość. Z niej czerpią swoje uzasadnienie i siły wszystkie przejawy życia i działalności Kościoła, to ona jest gwarantem wzrostu prawdziwie chrześcijańskiego życia.

Przewodnikiem w *świecie miłości* staje się dla autora św. Tomasz z Akwinu, który naucza w swojej „Summa theologiae”, że *żadna cnota nie odznacza się takim pędem ku dokonywaniu swej czynności jak miłość, i żadna inna nie działa z taką przyjemnością* (s. 109). Dla Akwinaty miłość jest forma omnium virtutum, co stanowi echo słów św. Pawła zawartych w Hymnie o miłości, że wobec braku miłości niczym są wszystkie inne, choćby najbardziej heroiczne cnoty i dokonania (1 Kor 13,1 nn.).

Kościół objawia światu prawdziwe piękno i smak miłości, ukazuje jej bezinteresowny, wielkoduszny wymiar, wskazuje też, w jaki sposób dorastać do tego, aby być zdolnym doświadczyć owej amor amicitiae w stosunku do Boga oraz w relacjach międzyludzkich, jak stać się przyjaciółmi Boga i przyjaciółmi dla siebie.

Ostatnim etapem stawania się i wzrostu Kościoła jest, jak zauważa Schönborn, dopełnienie, które Kościół osiągnie w końcu wieków w chwale nieba. Dopiero w perspektywie celu, do którego tęskni i dąży wspólnota wierzących, od-

ślania się nie tylko prawdziwy sens istnienia Kościoła, lecz również natura i przeznaczenie całego stworzenia. *Nasz fundament leży w górze. Spieszymy się więc tam, gdzie jesteśmy budowani* – cytuje autor św. Augustyna (s. 115). *To tęskne wyglądanie niebieskiej ojczyzny nie jest ucieczką od doczesnej odpowiedzialności. Przeciwnie: nadzieja nieba, pełnej wspólnoty z Chrystusem oraz ze „wszystkimi aniołami i świętymi” jest właśnie motorem, bodźcem chrześcijańskiego zaangażowania na tym świecie* (s. 116).

Ten wątek, łączący w sobie ową podwójną niejako ontologię rzeczywistości Kościoła, wydaje się bardzo ważny. Uświadamia bowiem ów paradoks polegający na tym, że Kościół przynależy z jednej strony do postaci tego świata i wypełnia swoją misję w czasie pielgrzymowania, ze wszystkimi wynikającymi z tego faktu ograniczeniami, z drugiej zaś – nosi w sobie całe bogactwo niebieskiej ojczyzny, choć ciągle jeszcze w *naczyniach glinianych* (2 Kor 4,7). Dlatego, w przekonaniu autora, *kto szuka sukcesu Kościoła w jego instytucjach, szybko się rozczaruje. Spodzielając się owocu po łupinie, myli twardą łupinę z owocem, który łupina zawiera i chroni* (s. 118).

Swoje rekolekcyjne rozważania kończy autor medytacją nad dwoma fragmentami Ewangelii: nad opowieścią o pannach wychodzących na spotkanie Oblubieńca z płonącymi lampami oraz nad historią ubogiej wdowy, wrzucającej do skarbony świątynnej jeden grosz. Myśl o spotkaniu przychodzącego Oblubieńca powinna ożywiać życie

i wszelkie inicjatywy Kościoła. Dla kapłanów oznacza to ciągle wychodzenie *naprzeciw Chrystusowi z płonącymi lampami miłości pasterskiej* (s. 132), a dla wszystkich wiernych, członków Mistycznego Ciała Chrystusa, uświadomienie sobie z nową mocą, że dopełniają w swoim doczesnym życiu *braki udręk Chrystusa* (Kol 1,24) oraz powołani są do świętości.

Mówiąc o czasie ostatnich prób Kościoła, które zachwieją wiarą wielu wierzących, o prześladowaniach, które odsłonią tajemnicę bezbożności i oszustwo Antychrysta, Schönborn pyta: *W jakim momencie znajdujemy się obecnie? Nie znamy dnia ani godziny* (por. Mk 13,32). Wiemy jednak, że „teraz nadeszła dla was godzina powstania ze snu. Teraz bowiem zbawienie jest bliżej nas niż wtedy, gdyśmy uwierzyli” (Rz 13,11). (...) *wiemy tylko, że mamy czuwać* (Mt 24,37). *I wiemy to z niezachwianą pewnością wiary: Już przyszedł zatem do nas kres wieków; już ustanowione zostało nieodwołalnie odnowienie świata i w pewien rzeczywisty sposób już w doczesności jest ono antycypowane* („*Lumen gentium*”, 48; KKK 670).

Z książki arcybiskupa Wiednia przebijają wielkie umiłowanie Kościoła. Autor ukazuje wartość i piękno owego *planu miłości Boga*, który realizuje się w Kościele, miejscu, *na którym jako misterion w słowie i znakach obecna jest cała rzeczywistość tego, co raz na zawsze stało się w Panu Jezusie*, jak wyraził to ks. Tomasz Węclawski. Po jej lekturze cisną się na usta słowa, które napisał Pierre Pierrard: *Święty Koś-*

ciele, nasz Kościele, ogromny i stary okręcie z linią zanurzenia zawsze na poziomie fal, chcę ci powiedzieć, że bez ciebie byłibyśmy jedynie nie-szczęsnymi barkami, zagubionymi we mgle i burzy.

Leszek Teusz

JURODIWY – NIETYPOWY ŚWIĘTY

Cezary Wodziński
Św. Idiota.
Projekt antropologii
apofatycznej

słowo/obraz terytorial
Gdańsk 2000, ss. 277

Cezary Wodziński uchodzi za wnikliwego polskiego filozofa. *Im wyżej rozwinięty umysł, tym więcej widzi między ludźmi odrębności; umysły pospolite nie dostrzegają różnic między ludźmi* – dawno temu zauważył Pascal. I w tym stwierdzeniu jest chyba coś na rzeczy. Odrębności, o których wspomniął Pascal, jedyność i niepowtarzalność osób, doświadczenie głębi i niepoznawalności człowieka, każą Wodzińskiemu szukać innego niż pozytywny sposobu myślenia i mówienia o człowieku. Tak powstał projekt antropologii negatywnej, w której jurodiwy odgrywa pierwszoplanową rolę.

Tym, którzy studiowali historię Rosji albo filozofię religii, może się wydawać, że jurodiwego znają, że wiedzą o nim całkiem sporo: to

rosyjski święty, choć rodem z Bizancjum, gorący święty całkowicie oddany na służbę Bogu. Okazuje się jednak, że nie jest to takie oczywiste. Może on i święty, ale świętość jego jest specyficzna, gwałtowna, nie zrównoważona. *Świętość nie lekająca się ekstremalizmu w transgresywnym ruchu przekraczania granic i znoszenia różnic, śmiało zagładająca „poza dobro i zło” i próbująca ściągnąć owo „poza” na ziemię...* Wodziński wykazuje, że nasza wiedza jest niepełna i bardzo uboga. Autor opowiada o jurodiwym nieprawdopodobne, mrozące krew w żyłach, historie.

Już swoim wyglądem jurodiwy przeraża: wychudzona sylwetka, długa siwa broda, przenikliwe spojrzenie. Zimą, w największy mróz, pojawia się w skromnym odzieniu, półnago, nieraz nawet zupełnie nago, boso, z gołą głową. Zaś latem w dużej starej sukmanie, pod którą brzęczą łańcuchy. W rękę trzyma jakiś obraz lub świętą księgę. Ale występuje również bez tych rekwizytów. Najczęściej pojawia się w mieście, csencji świata. Jego ulubionym miejscem jest karczma. Jurodiwy to samotnik *niby prosty, a pokrzyżowany*. Cudak nie z tej ziemi, choć zachowuje się całkiem po ludzku, istny wariat, choć udziela mądrych rad. Przybywanie i przebywanie jurodiwego *budzi w nas najpierw zdumienie, przerażenie, coś w rodzaju „szoku powypadkowego”, ale już wkrótce wciąga nas do gry, w której czystość igrze ze zbrakaniem, anielskość z diabelskością, metafizyczne z fizjologicznym, cnotliwe z grzesznym, poważne z komicznym*.

Jurodiwy naznaczony jest piętnem inności i obcości. Jego życie jest pełne luk i nieciągłości, pustych miejsc i czasowych separacji. Żywoty skąpią informacji o „narodzinach” i „śmierci” jurodiwych. Nie wiadomo, skąd jurodiwy przychodzi – przychodzi skądinąd, z daleka (choć rości sobie prawo do bycia bardziej prawosławnym niż prawosławni ortodoksi). Nie wiadomo, dokąd podąża – odchodzi nagle, a jego odejściu towarzyszą często niezwykle okoliczności. Niemożliwe jest przypisanie jurodiwemu stałego miejsca zamieszkania. Naznaczony jest piętnem nieustannego przemieszczania, to nieustanny pielgrzym. Sztukmistrz pojawiania się i znikania. Noc spędza na modlitwach, dzień na prowokacji i walce z demonami. W pewnym sensie jurodiwy jest wcieleniem ideału rosyjskiej świętej wolności. Nie liczy się z nikim i z niczym. Bez najmniejszych skrupułów łamie społeczne konwenanse, za nic ma opinię publiczną. Political correctness? – tym brzydziłby się chyba najbardziej. Drwi sobie z autorytetów, uraga tradycyjnej moralności. W jurodiwym jest coś demonicznego. Zachowuje się on tak, jakby poczucie winy i głos sumienia były mu całkowicie obce. *Katastroficzne, czy jak kto woli, transgresywne zachowanie jurodiwego nie tylko odwraca moralne i obyczajowe reguły „światowej gry”, ale (...) potrafi je w ogóle znosić*. Jurodiwy przekracza granice natury ludzkiej. Nie liczy się z prawami tego świata. Na tym polega „demoniczna” rola jurodiwego – stwierdza Wodziński.

W swojej pracy Wodziński wykazuje nie tyle to, że nasza dotychczasowa wiedza o jurodiwym jest niepełna i uboga, ile, że jest po prostu fałszywa. Bo pozytywna wiedza o jurodiwym jest niemożliwa. „Św. Idioty” to praca historyczno-hagiograficzna (autor przekopał się przez ogromną literaturę, dotarł do trudno dostępnych źródeł), ale i filozoficzna (to projekt antropologii negatywnej, która implikuje apofatyczną ontologię). Jurodiwy to... człowiek, a zjawisko jurodstwa to jakaś forma ludzkiego istnienia, pewien sposób bycia. Jednakowoż fenomen ludzki jest dużo szerszy. Czy zatem możliwa jest pozytywna wiedza o człowieku w ogóle? *Jurodiwy jawi się tedy jako ZAGADKA CZŁOWIEKA. W obecności jurodiwego człowiek zostaje zagadnięty, kim jest. Jurodiwy jest „pytaniem człowieka”. Dzięki jego przybyciu człowiek zagaduje sam siebie, jakież jego imię.* Co Wodziński chce powiedzieć o człowieku, odwołując się do figury jurodiwego? Że nie znamy jego istoty, że nie wiemy, skąd przyszedł i dokąd zmierza. Że – tak naprawdę – człowiek jest gdzie indziej i jest kimś innym. Empiryczny, historyczny, światowy, czasoprzestrzenny żywot człowieka jest nieistotny, nieprawdziwy i niewiele mówi o człowieczeństwie. Człowiek jest kimś więcej, niż jest. Istnieje w nim jakiś nadmiar. Poznając ten nadmiar, dowiedzielibyśmy się, kim naprawdę jest człowiek, doświadczylibyśmy czystego człowieczeństwa. Niestety, nadmiar ten jest nam niedostępny. Człowiek w swej głębi wymyka się ludzkiemu pojmowaniu, wycofuje się w niewypowiedalność.

A jednak możemy zbliżyć się ku prawdzie człowieka. Wedle Wodzińskiego wznoszenie się ku człowiekowi, prawdziwe poznanie jego głębi, ma się dokonywać na specyficznej drodze zaprzeczania, przez negację tego, jak się pojawia. Przez zaprzeczanie pozytywnym konstatacjom: nie określa człowieka rozum, nie określa człowieka jakiegokolwiek myślenie, nie określa człowieka wola i działanie, nie określa człowieka historia, nie określa człowieka... Przez nagromadzenie negacji uświadamiamy sobie, zdaniem Wodzińskiego, że człowiek w sensie czegoś nazwanego i ściśle określonego, a więc czegoś obecnego nie istnieje. Dla Wodzińskiego człowiek nie jest kimś ani czymś. Dla niego człowiek to jedyna istota, która potrafi być w transie między coś a nic. Człowiek to samotnik bez gruntu, którego sposobem bycia jest tajemnicze-bycie, bycie-z-dała, bycie-w-drodze.

Andrzej Dąbrowski SJ

**POZA DOKTRYNĄ,
CZYLI ROZWÓD
Z UNIWERSALIZMEM**

John Gray
**Dwie twarze
liberalizmu**

**Fundacja Aletheia,
Warszawa 2001, ss. 221**

Truizmem jest stwierdzenie, iż jesteśmy świadkami wielu istotnych zmian zachodzących we współczesnym świecie. Przewrót w dziedzinie komunikacji, upadek wielkich ideologii, formowanie się społeczeństw postindustrialnych, to tylko wybrane z nich, które wyraziście naznaczyły rzeczywistość, dotykając fundamentów cywilizacji. W tej sytuacji wierność ludzkiemu powołaniu do poznawania i wpływania na bieg wydarzeń zmusza człowieka do gruntownej rewizji poglądów, prowadzonej równoległe z zachodzącymi procesami. Gray podejmuje to specyficznie ludzkie wyzwanie na gruncie polityki, a ściślej filozofii politycznej, którą rozumie nie jako fundament działalności, ale jako *powrót do praktyki przy jednoczesnej redukcji złudzeń*. Oznacza to wyrzeczenie się iluzji teorii uniwersalistycznych, obiecujących złudne wyzwolenie z błędów i porażek polityki. Jest to wyrzeczenie podejmowane w imię realizmu i rzetelnej obserwacji życia, wypełnionego zarówno zwycięstwami, jak i szarym trudem przezwyciężania niezwykłego. Autor nie proponuje kolejnego panaceum na ludzkie słabości, jedynie docieka sposobu

minimalizacji błędów, nie rezygnując z wiary w twórczą moc człowieka, jednak w sposób zdecydowany odzegnując się od mglistych nadziei myślenia życzeniowego, które częściowo utożsamia z racjonalizmem epoki oświecenia.

Schytek państwa narodowego zbiega się z procesami masowych migracji, przekształcania się jednolitych kultur narodowych w bardziej złożone etniczne mozaiki. Unia Europejska jest dobitnym przykładem sposobu przejmowania kompetencji dotychczas zastrzeżonych dla państw narodowych. Tradycyjnie rozumiana suwerenność państwa w miarę rozwoju instytucji ponadnarodowych powoli traci na znaczeniu. W tej sytuacji myśl liberalną, *nieszczególnie zainteresowaną głębszą różnorodnością*, należy poddać natychmiastowej rewizji, uwzględniającej zachodzące transformacje. Należy zerwać z *liberalną ortodoksją*, przyjmującą paradygmat dominacji jednego sposobu życia i organizowania społeczeństwa. Dlatego mowa o dwóch twarzach liberalizmu, odmiennie patrzących na teatr rzeczywistości. Liberalizm w obecnie dominującym wydaniu zajmuje się poszukiwaniem idealnej, uniwersalistycznej formy życia w ramach jednego systemu, będącego rezultatem ucieleśnienia racjonalnej konstrukcji myślowej. John Locke i Immanuel Kant w przeszłości, a współcześnie Friedrich A. Hayek, Robert Nozick czy John Rawls są filozofami prezentującymi ów pierwszy typ liberalizmu. Tutaj gra toczy się o sformułowanie fundamentalnych zasad, które musi przyjąć, a przynajmniej nie może radykalnie

odrzuć, każda racjonalnie myśląca jednostka.

Gray proponuje inną drogę, prowadzącą ku pozbyciu się złudzenia, iż pewnego dnia ludzkość przyjmie jedną prawdę, i co więcej, zacznie nią żyć. Odrzucenie iluzji systemu idealnego jest odwołaniem się do rzeczywistości, wciąż niepokornionej żadną z „uprząży” konstrukcji teoretycznych. Filozofia Hobbesa i Hume’a w dużym stopniu wpłynęły na kształt drugiej twarzy liberalizmu, uważniej wpatrującej się w postać tego świata. Miał poszukiwaniem idealnej formuły życia, należałoby się zająć określeniem warunków pokojowej koegzystencji między odmiennymi sposobami jego organizacji, postrzeganymi w nowej optyce jako wyraz bogactwa człowieka i tworzonych przez niego różnorodnych kultur, dalekich od pożądanej jednolitości projektu racjonalistycznego. Miał konsensusu, którego pomimo wielu politycznych deklaracji i porozumień, wciąż nie widać we współczesnym świecie – koegzystencja we wzajemnym poszanowaniu odmienności, miast krucjat – dialog i pokój.

Poszczególne społeczności nie są teraz – jeśli kiedykolwiek były – odizolowane od siebie. Nie są też bynajmniej w mniejszym stopniu trapione konfliktami. Ludzkie tożsamości słabiej niż w przeszłości są kształtowane przez wartości należące do jednego sposobu życia. Nie od dziś wiadomo, że społeczności definiują się raczej w sposób negatywny, przez konflikty i dzielące je różnice niż przez to, co wspólne i powszechne. Istnieje jednak rozwiązanie pozwalające na uregulowa-

nie procesu rosnącej niejednorodności, który jest wpisany w istotę globalizacji i przynoszonej przez nią homogenizacji kultur. Idea modus vivendi głosi, że istnieje wiele sposobów życia, w których człowiek może się spełniać. Ostatecznym celem modus vivendi nie jest wyeliminowanie konfliktów, ale umożliwienie pokojowego współżycia ludziom wyznającym odmienne wartości. Gray stawia tezę, iż wyznawanie wspólnych wartości nie jest niezbędne do pokojowej egzystencji. Wystarczy zapewnienie skutecznego funkcjonowania wspólnych instytucji, odpowiedzialnych za dialog i łagodzenie napięć między społecznościami praktykującymi odmienne sposoby życia. Nadal pozostaje aktualna koncepcja uniwersalnego dobra i uniwersalnego zła. Konflikty wartości nie są wyrazem wyłącznie ludzkiej słabości w poznawaniu dobra. Paradoksalnie mogą one odzwierciedlać pewność poznawczą i bogactwo ludzkiej natury. Odmienne sposoby życia oddają różnorodność wartości i metod ich realizacji. Inaczej wygląda życie żołnierza, inaczej duchownego, a jeszcze inaczej rolnika. Próba unifikacji stylów ich życia, wiązałaby się z utratą wartości stylu praktykowanego przez każdego z nich. Należy raczej mówić o konfliktach w ramach samego dobra, z którego mogą wynikać sprzeczne roszczenia. W miejsce poszukiwań nadrzędnej wartości, należałoby umieścić namysł nad metodą realizacji pokojowej koegzystencji rywalizujących ze sobą roszczeń. Kiedy pokój i sprawiedliwość są rywalami, co jest gorsze: wojna czy niesprawiedli-

wość? Żadne z tych dóbr nie ma automatycznego czy powszechnego pierwszeństwa. Pokój może być pilniejszy niż sprawiedliwość; roszczenia sprawiedliwości mogą być istotniejsze niż potrzeba natychmiastowego pokoju. W konfliktach tego rodzaju ludzie nie muszą mieć odmiennych opinii na temat istoty dobra czy słuszności. Tym, czym się różnią, jest kwestia, jak należy pogodzić rywalizujące ze sobą roszczenia.

Projekt modus vivendi nie jest ideałem moralnym. Pokojowa koegzystencja, kompromis, nie są ideałami, a człowiek nie jest skazany na dążenie do ich urzeczywistnienia. Modus vivendi jest projektem politycznym, w którym poszukiwanie porozumienia odzwierciedla bogactwo człowieka, to rezygnacja z jednej, uniwersalistycznej wizji, i jeżeli stanowi ona o istocie filozofii liberalnej, to należy obecnie mówić o filozofii postliberalnej, w której tradycja europejskiego liberalizmu jawi się jako część dziedzictwa kultury zachodniej, a nie jako propozycja do przyjęcia przez człowieka jako takiego, żyjącego na dowolnej szerokości geograficznej.

Nic jest to książka, którą można polecić jako bilet wstępu do wirtualnego świata myśli politycznej. Poruszając się z godną podziwu lekkością pomiędzy dwiema odmiennymi wizjami liberalnego porządku, autor spodziewa się, że i czytelnik podaży za nim, zgrabnie biorąc kolejne zakręty dwuznaczności i wychodząc z meandrów subtelnych rozróżnień, tym samym unikając dezorientacji właściwej początkującym. Gray proponuje suto zastawiony stół dla

smakoszy nieco już obeznanych z różnorodnością dań, którzy lubią być zaskakiwani i nie wahają się eksperymentować. Dla gotowych na to, co nowe, czeka kolejne wyzwanie. Jest nim sugestywność i konsekwencja autora w prezentacji jego przemyśleń. Lektura książki jest spotkaniem z pisarzem odważnie przedstawiającym przesłanki i wypływające z nich wnioski, nie stroniącym od obrazowych porównań, które sięgają do poziomu archetypowych obrazów i uczuć. Nie brakuje intelektualnej prowokacji, skłaniającej do powtórnego przemyślenia tez wydawałoby się pewnych, wielokrotnie poddawanych racjonalnej i empirycznej weryfikacji. Na marginesie prowokacji, można zapytać, czy autor istotnie wychodzi poza doktrynę, czy jedynie ukazuje znaną koncepcję w opozycji do obecnie dominujących poglądów, czyniąc wrażenie prezentacji nowej antytezy.

Gray nie kieruje swej książki do wąskiej grupy adresatów, ale zwraca się do każdego czytelnika, nieco już obeznanego z problematyką liberalizmu. Autor nie wpada w nurt elitarnego żargonu, wierząc w skuteczność zdrowego rozsądku, który często radzi sobie tam, gdzie hermetyczność języka kończy się fiaskiem solipsyzmu, odbierającego pracy walor łączności z rzeczywistością. Momentami jednak wydaje się popadać w kaznodziejską emfazę, osnutą na mnogości powtórzeń, która w zestawieniu z silnym przekonaniem o słuszności własnych poglądów może budzić wrażenie wywieranego nacisku, zorientowanego na coś więcej niż tylko obiektywną prezentację. Niemniej świeżość, a nawet

pewnego rodzaju dojrzała „młodzieńczość” stylu Graya, będącego już uznanym autorytetem w dziedzinie filozofii politycznej, nakłania do uczestnictwa przez lekturę w istotnym punkcie dyskusji wokół podstaw politycznej praxis.

Dominik Ciołek SJ

EUROPEJSKA WSPÓLNOTA DUCHA

Michał Góra,
Rafał Budnik (red.)
**Kościół, Polska,
Unia Europejska**

Wyd. „Wokół nas”,
Gliwice 2000, ss. 32

Jeden z twórców zjednoczonej Europy, Robert Schuman, powiedział, że *Europa powinna być raczej wspólnotą kultury niż związkiem wojskowym albo jednością ekonomiczną*. Słowa te są tym bardziej aktualne dziś, gdy wielu widzi jedność Europy jedynie w kategoriach ekonomicznych czy też pozbawionego tożsamości eklektyzmu kulturowego. Potrzeba więc ustawicznej refleksji nad źródłami i istotą integracji Europy. Idea zjednoczonej Europy nie jest czymś nowym, bowiem programy integracyjne pojawiły się już w XVII w. Jednak dopiero po II wojnie światowej wypracowano konkretne zasady, służące wspólnemu rozwiązywaniu problemów gospodarczych i polity-

cznych. Tradycja wspólnych obrad wzięła się z haskiego Kongresu Europejskiego, współorganizowanego przez Polaka, Józefa Rettingera w 1948 r. Powstały wtedy trzy komisje: polityczna, ekonomiczna i kulturalna. Późniejszy kształt Unii będzie oparty na tej tradycji wspólnych debat i zaowocuje powstaniem konfederacji piętnastu państw, składających się na dzisiejszą Unię. Polska – wraz z innymi państwami kandydującymi – pragnąc wejść w strukturę Unii, musi przejść żmudne negocjacje i gruntowny program dostosowawczy do norm europejskich. A ponieważ nasz kraj jest stosunkowo duży, towarzyszy nam trudny proces transformacji.

Niedawno członkowi przedstawicieli Unii wyrażali obawy, że powolne tempo dostosowywania Polski do struktur unijnych może spowodować przyjęcie jej w drugiej turze. Polska zaś liczy na to, że rok 2004 będzie konkretną datą wejścia do Unii. Obok rozmaitych prac legislacyjnych pozostaje cały obszar problemów związanych z przyszłością Unii, rolą państw narodowych, grup etnicznych i Kościołów w Zjednoczonej Europie. Przedstawiciele Kościoła katolickiego coraz częściej dyskutują problem integracji europejskiej i miejsca Kościoła w Unii. Gdy w latach 90. zrodziła się nadzieja poszerzenia Unii, mieliśmy wiele wypowiedzi świadczących o niechęci do niej. Obawiano się, że integracja przyniesie to, co najgorsze. Stopniowo uświadamiano sobie jednak, że wejście Polski do Unii jest nieuniknione i że wiele lęków, spowodowanych rzekomymi zagrożeniami przychodzącymi z Zachodu,

było już to wymaginowanych, już to przesadzonych. Pozytywny stosunek Kościoła w Polsce wyraża się dziś w coraz liczniejszych wypowiedziach biskupów polskich o wartościach integracji europejskiej. Powstaje też coraz więcej publikacji służących informowaniu społeczeństwa o tym, czym w ogóle jest Unia i jakie korzyści, ale i trudności, wypływają z integracji. Rolę taką pełni również praca zbiorowa „Kościół, Polska, Unia Europejska”. Została ona rozesłana do blisko 10 tys. polskich parafii, w celu realizacji rządowego Programu Informowania Społeczeństwa o Unii Europejskiej.

W artykule „Kościół katolicki a integracja Europy w świadomości polskiej roku 2000”, bp Tadeusz Pieronek rozważa stosunek Kościoła katolickiego w Polsce do integracji europejskiej z uwzględnieniem nastrojów społecznych 2000 r. Rok 1989 był czasem jednomyślnego opowiedzenia się za integracją przez niemal wszystkie siły polityczne w Polsce, również Kościół katolicki. Jednak biskupi zasadniczo nie zabierali głosu w tej sprawie, aż do 1995 r., kiedy to prymas Józef Glemp wyraził obawy wobec wejścia do Europy ...wymaginowanej, z legalną aborcją, z pogwałceniem zasad chrześcijaństwa (s. 3). Stopniowo obawy biskupów polskich przed integracją ustępowały miejsca akceptacji idei poszerzenia Unii, co zaowocowało wizytą przedstawicieli Episkopatu w instytucjach unijnych w Brukseli w 1997 r.

Opinia publiczna w Polsce w sprawie integracji nie jest jednolita. Stanowiska antyunijne towarzy-

szą strajkom różnych grup pracowniczych, cierpiących z powodu trudnych reform społeczno-gospodarczych. Bazują na tym częstokroć politycy, chcąc przy okazji zdobyć dla siebie elektorat. Do tych negatywnych opinii dołączyło Radio Maryja oraz „Nasz Dziennik”, które, choć reprezentują poglądy pewnej grupy katolików, to jednak nie wyrażają stanowiska Kościoła w Polsce. Bp Pieronek wyraża też nadzieję, że ze strony Kościoła poparcie dla procesu integracji będzie miało charakter etyczny, nie zaś polityczny. Trudności zaś, jakie napotka Kościół w poszerzonej Unii, będą wyzwaniem, na które trzeba będzie się dobrze przygotować.

Proces integracji spotkał się także z poparciem Jana Pawła II, który zastanawia się, jaki powinien być kształt starego kontynentu. Krzysztof Mądel SJ, który pisze o papieskiej wizji Europy, zauważa, że wizja ta *nie jest reakcją na dysfunkcje współczesności, ale stanowi śmiałą aplikację Ewangelii do potrzeb społecznych* (s. 7). Choć korzenie Europy są chrześcijańskie, to jednak nie można tego faktu ideologizować. Papież zdecydowanie ...*przestrzega przed wykluczeniem Boga z życia publicznego, które w Europie stało się dziwnym standardem demokracji* (s. 8). Europa winna troszczyć się o kultury lokalne, o rodzinę, jednostkę. Bardzo ważna jest troska o najsłabszych, która jest według papieża *środkiem zaradczym na deficyt transcendencji*.

W omawianej pozycji, obok aspektów duchowych, stawiane są pytania o to, w jaki sposób owa integracja ma się dokonać. Próbuje

na to odpowiedzieć Witold Sokołowski SJ. Dzisiejsza Europa jest *konfederacją*, czyli *wspólnotą państw suwerennych*. Jednak coraz częściej mówi się o federacjonizmie, czyli *federacji państw narodowych*, gdzie obowiązuje zasada pomocniczości (subsydiarności). Zainteresowanym zagadnieniami funkcjonowania Unii, jej instytucji, Rady Europejskiej i Parlamentu przychodzi z pomocą tekst Michała Góry.

Piotr Nowina-Konopka pisze w swoim esej o korzystnym położeniu Polski w Europie, które daje jej szansę bycia pomostem pomiędzy Wschodem i Zachodem. Nie tyle kwestia poszerzenia Unii o nowe kraje rodzi wątpliwości, ile bardziej trudy i koszty tego procesu. Wśród państw kandydujących największym krajem jest Polska, która stanowi istotny potencjał gospodarczy i demograficzny, i z tego względu może mieć wpływ w Unii podobny do tego, jaki ma dziś Hiszpania. Także formalnie ostatnie negocjacje z Unią dały Polsce prawo 40 głosów w przyszłym członkostwie – tyle, ile ma Hiszpania. Negocjacje to bardzo żmudny proces, w czasie którego walczy się o interesy kraju i szuka kompromisowego rozwiązania. Jednak przyjęte rozwiązania prawne *chronią także konsumentów przed nieuczciwością producentów. Właśnie dlatego z punktu widzenia konkurencyjności polskich podmiotów gospodarczych, a także interesów polskich konsumentów sprawa członkostwa w Unii jest naszym narodowym „być albo nie być”* (s. 20). W historii integracji zauważa się, że kraje niegdyś ubogie, jak Hiszpania czy Irlandia, w krótkim czasie osiągnęły rozwój gospodarczy dzięki

odpowiedniej polityce regionalnej. Polska siłą rzeczy musi przeprowadzać reformy, czy jednak będzie to czynić w pojedynkę, czy z pomocą Unii, nie jest bez znaczenia.

Wszystkie rozważania wieńczy refleksja bp. Jana Chrapka, który ukazuje związek woli Bożej z naturalnym dążeniem człowieka do jedności. W obliczu wyzwania globalistycznych człowiek winien je *uduchawiać formami łączenia się ludzi we wspólnoty kształtowane przez wartości*. Europa będąca naszym wspólnym dziedzictwem wymaga naszej troski i miłości. *Pięknym jest to, co się kocha – pisze bp Chrapek – i pięknieje to, co się kocha. Pokochajmy więc Europę na nowo, choć jest pomarszczona i poraniona przeszłością, a wypięknieje świeżością jedności, której potrzebuje* (s. 28).

Omawiana praca zbiorowa w zwięzłej formie zapoznaje czytelnika z tym, czym jest Unia wraz z procesem integracyjnym, oraz jakie nadzieje i obawy towarzyszą Polsce w perspektywie zjednoczenia. Artykuły, napisane przez świeckich i duchownych znawców tematu, mogą być cenną lekturą pogłębiającą świadomość toczących się debat wokół problemu integracji europejskiej.

W 2002 r. rozpoczynają się prace konwentu unijnego nad znowelizowaniem Konstytucji Europejskiej. Polska jako kandydat będzie miała kilku przedstawicieli mających prawo udziału w dyskusjach, jednak bez prawa głosu. Dlatego tak ważne jest dla nas, aby proces integracji nabrał tempa i by Polska jak najszybciej miała wpływ na przyszły kształt Unii. Niektórzy dyplomaci z Europy zachęcają nas: *Spieszcie*

się z zakończeniem negocjacji, bo inaczej decyzje o przyszłym kształcie zjednoczonej Europy zostaną podjęte bez was. A wiadomo, że nieobecni nie mają racji.

Jarosław Duraj SJ

EUROPA ZWANA ŚRODKOWA

Jurij Andruchowycz,
Andrzej Stasiuk

Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Środkową

Wyd. Czarne,
Wołowiec 2000, ss. 141

Europa Środkowa Andruchowicza i Stasiuka nie ma granic i już dawno jest zjednoczona. Nie ma granic, bo obaj pisarze zgodnie drwią ze sztucznych podziałów na politycznej mapie Karpat. A zjednoczenie Ukraińców, Polaków, Słowaków, Łemków, Węgrów czy Cyganów nastąpiło dużo wcześniej, niż pojawiły się nośne hasła takich czy innych „euroentuzjasmów”. *Bycie pomiędzy Rosjanami a Niemcami to historyczne przeznaczenie Europy Środkowej* – pisze Andruchowycz. – *Środkowoeuropejski strach historycznie balansuje pomiędzy dwoma lękami: idą Niemcy, idą Rosjanie. Środkowoeuropejska śmierć to śmierć więzienna lub łagrowa, a ponadto – śmierć zbiorowa, Massenmord, zacinżka; środkowoeuropejska podróż – to ucieczka. Ale*

skąd dokąd? Od Rosjan do Niemców? Czy od Niemców do Rosjan? Dobrze, że na taką okoliczność świat ma jeszcze Amerykę (s. 43).

Cały esej Andruchowicza – literackie „Środkowoeuropejskie rewizje” – to w dużej mierze skarga współczesnego ukraińskiego intelektualisty na czas i jego niszczące mechanizmy. W stan oskarżenia postawiona jest wielka polityka XX stulecia, jej ideologie, które przeszły na wskroś ludzkich życiorysów, nie pozostawiając nic poza smrodem spalonej ziemi. Jest takie miejsce w prozie Andruchowicza, miejsce wprost magiczne, które skupia w sobie cały tragizm historii Europy Środkowej: *Andrzej Stasiuk pokazał mi dziwną drogę: kamienista leśna droga – las rozciągał się po prawej i po lewej stronie, las i tylko las, tymczasem była to droga przez łemkowską wieś, noszącą wymowną nazwę Czarne* (s. 15).

Ale także nowa historia brana jest pod pręgierz, *radosna idea Nowej Europy, ot, takiego rekreacyjnego ogrodu różanego, wiecznie zielonego parku bez granic i konfliktów, gdzie wszyscy są łagodni, bogaci i tolerancyjni, a ponadto prawie nieśmiertelni, gdzie każdy znalazł sobie miejsce pod własnym tysiącletnim cisem, a tam już uroczyście nuci muzykę Beethovena do słów znanego wiersza Schillera* (s. 31). Utopia Europy zjednoczonej, o nowym obliczu, zbija się z pamięcią: *...pamiętam owych dziwnych, przeważnie przygarbionych starych mężczyzn i kobiety, którzy przeklinali w dialekcie galicyjskim, jeszcze z czasów gimnazjalnych pamiętali łacińskie przysłówia, a w czasach Chruszczo-*

wa i „The Beatles” ubierali się tak, jakby szli witać króla Francji (s. 10).

Pamięć o tamtych ludziach, ludziach-ruinach dawnego czasu podobnie jak ruiny jako takie w niezwykły sposób ewokuje u Andruchowicza zjawisko Zachodu – efermer dobrobytu, spokoju i stabilizacji zasobnych społeczeństw. Za mniej więcej takim Zachodem tęskniły pokolenia upodlonych przed i po II wojnie światowej Ukraińców. *Zachód – czymże był dla nas wówczas Zachód? Od czasu do czasu wysyłał nam jakieś sygnały dźwiękowe w postaci muzycznej kontrabandy. W innych formach praktycznie nie istniał, stanowił raczej dowcipny wymysł naszych manichejskich ideologów, coś w rodzaju „the dark side of the moon”, antyświatła, światła na opak z wiecznego teleeteru* (s. 11). Młodzi studenci w trakcie wakacyjnych wólczeń szukają ruin warowni, by w nich otrzeć się choćby o cień splendoru mocarstw, które je wzniosły, *chodzilo bodaj o fragment, bodaj aluzję ewokującą jakąś dal, jakby włosko-francusko-niemiecką. (...) Wydawało nam się, że ruiny, i to właśnie ruiny zamków, skrywają w sobie wspomnianą „dal”, wiadomość o pełni* (s. 12). I choć ten Zachód wreszcie nadszedł, opadła każda z możliwych żelaznych kurtyn, właściwie nie ma się z czego cieszyć. W miejsce podległości wobec imperium sowieckiego pojawiła się utopijna wizja Europy bez granic.

Znamienne jest w eseju autora „Moscowiady” przywołanie współczesnych intelektualnych sporów wysokiego rzędu o tym, czy w ogóle ludziom szczęśliwym, narodom

szczęśliwym potrzebna jest historia, której treść nie daje szczęścia, bo jest tylko bolesną pamięcią. Dla Andruchowicza istnieje dwie ludzkie cechy – pamięć i nadzieja – które chronią przed pustką: *W rzeczywistości zrywamy z siebie wszelkie osłonki, przekraczamy granice. Otwarcie – to jedyne, co nam pozostaje, aby znaleźć jakieś porozumienie z innymi, porozumienie ze wszystkim, co wokół i wewnątrz nas. Otwarcie na życie, otwarcie na śmierć, otwarcie na przeszłość i przyszłość* (s. 72). Z tego napięcia pamięci i nadziei bierze się prawdziwe „nowe życie” w starych duchowo-geograficznych scenografiach Europy Środkowej. Oto, jak Andruchowicz zwiastuje to napięcie: *Lubię pchle targi, bo według mnie są namacalnym drzeniem substancji bytu, przesączania się ducha w materię, i na odwrót. To przeszłość, jakoby już raz i na zawsze spełniona i wyczerpana, poszukuje własnego przedłużenia, pragnie trwać nadal. Po co te lampy gazowe, gipsowe bajadery i albumy rodzinne?* (s. 17).

Swój „Dziennik Okrętowy” prowadzi Andrzej Stasiuk z Wołowca, zagubionego gdzieś w Beskidzie Niskim. Na jego kartach przesuwają się krótkie obrazy, kilkustronicowe sekwencje z dzisiejszych i niedzisiejszych wydarzeń i miejsc: *...z tego składa się moja Europa. Ze szczegółów, z drobniaków, z parosekundowych zdarzeń (...) i przez tę zawieję epizodów prześwieca mapa i prześwieca pejzaż. Dzieje się tak, ponieważ moją obsesją zawsze była geografia, a nigdy historia, której wielkim, pótmartwym i nadpsutym cielskiem żywił się w naszych stronach tak długo. Geografia nato-*

miast została nam dana niczym objawienie, i jest to jedna z niewielu rzeczy, jakiej nie udało nam się spięprzyć (s. 120).

Europa i cały tzw. świat przedstawiony Stasiuka składa się od lat, od czasu „Opowieści galicyjskich” (1995) czy „Dukli” (1997), z tych samych miejsc – wydawać się może – mało ważnych, zapomnianych i w najrozmaitszym sensie kresowych. To właśnie tam, wśród beskidzkich pagórków czy mazowieckich nizin, gdzie na dobrą sprawę nigdy nic ważnego się nie stało, rozgrywa się cały środkowoeuropejski dramat. I chyba właśnie owa „małoważność” miejsc decyduje o tym, że mogą być bezpiecznymi przyczółkami dla myśli i obserwacji tzw. wielkiego świata. *Wbijam więc igłę w miejscu, gdzie teraz jestem (...). Drugie ramię ustawiam tam, gdzie się urodziłem i spędziłem większą część życia. To jest w końcu podstawowa wielkość, gdy próbujemy pogodzić własną biografię z przestrzenią* (s. 77). Ramię pierwsze cyrkla geografa-nawigatora tkwi w Wołowcu, drugie w Warszawie, którą przed laty pisarz bez żalu opuścił. *Oczywiście, nie mogę się oprzeć pokusie i wykreślam wokół Wołowca trzystukilometrowy krąg, żeby określić swoją środkową Europę* (s. 77). Wewnątrz znajdują się kawałek Białorusi, całkiem sporo Ukrainy, przyzwoite (...) przestrzenie Rumunii i Węgier, prawie cała Słowacja i skrawek Czech. *No i jakaś jedna trzecia Ojczyzny* (s. 78). No i za jednym zamachem mamy Europę Stasiuka – sąsiednie kraje, będące zarazem obcymi, a jednak nie za bardzo (s. 78). A w jej sercu jest, ma się rozu-

mieć, *Galicja (pardon, Małopolska Wschodnia)* (s. 79).

Tyle o przestrzeni, choć jest ona w eseju najważniejsza i niejeden raz się jeszcze pojawi. Teraz idee, myśli, cały świat uczuć, słowem ludzie i ich wszystkieienne i nocne sprawy. Nad tym wszystkim czuwa, tak charakterystyczna dla prozy Stasiuka „aura metafizyczna”. Zdolna jest ona do nagłego podnoszenia do rangi uniwersalnego symbolu wydarzeń pozornie błahych. Są to te magiczne miejsca, gdzie codzienność styka się nieomal z wiecznością. I w ten, a nie inny sposób pisze Stasiuk o „swojej” Europie. Kiedyś (a kto wie, może także i dziś?) był to *świat niewyobrazalny, a pejzaże zupełnie dziewicze, tknięte co najwyżej okiem tego lub owego. Z lasów wychodziły smoki, z gór wyfruwały gryfy, a w osnowę rzeczywistości wplatały się rzeczy niewidzialne, ale istniejące jak najbardziej realnie* (s. 95). W tamtym świecie, jak w dzieciństwie, mógł się wydarzyć jakiś łagodny, rzeczywisty cud, będący w najlepszej zgodzie z codziennością (s. 100). Ale w tamtym świecie utrwały się już historyczne rysy istniejących po dziś dzień ludzkich (beskidzkich, mazowieckich, środkowoeuropejskich) zachowań. I tak jak u Andrichowicza rósł już i gęśniał środkowoeuropejski strach przed przyszłością: *trwa tutaj jeszcze stary czas, w którym ludzie nie wyruszali w drogę bez przyczyny. Siedzieli w domach i nasłuchiwali odgłosów świata, bo wezwanie do podróży nigdy nie oznaczało niczego dobrego. Wyjeżdżało się na cudzą wojnę, uciekało przed armiami, umykało przed nędzą i głodem. Dlatego Eu-*

ropa Środkowa nigdy nie wydała wielkich podróżników. Zajęta była podróżowaniem w swoim własnym wnętrzu. Wybrać się w drogę z ciekawości? Taka myśl może przyjść do głowy komuś, kto jest pewien nienaruszalności własnego domu (s. 101). ...nie da się ukryć, że większość odruchów wynosimy z domu. Tego rzeczywistego albo tego, w którym wychowała się nasza wyobraźnia (s. 91). To wyobraźnia ta, środkowoeuropejska, tkwi nadal mocno zakotwiczona w tamtym mitycznym i nie mitycznym czasie. Stare kobiety oglądają telewizję, smoki i gryfy wychodzą z ekranów i unoszą się w pokojach wśród świętych oleodruków, pasyjek, pamiątek pierwszej komunii, ślubnych fotografii i plastikowych róż. (...) „Mistrzowie wrestlingu”, „magazynu sportów ekstremalnych” (...) snują się w powietrzu kuchni gdzieś w Kunkowej, gdzieś w Vapeniku, w Pányok czy Antoniówce i poprzez żrenice wchodzą w umysł siedemdziesięcioletniej kobiety. Mieszają się z litaniami, modlitwami, ze wspomnieniem obcych wojsk ciągnących przez wieś, mieszają się z pamięcią czasów, gdy od wiosny do późnej jesieni chodziło się bez butów, ze wspomnieniem nędzy i monotonii zakreślonego raz na zawsze widnokręgu, z biologią, która nie pozwala ufać nikomu, kto nie jest związany więzami krwi, ze strachem i pogardą dla wszystkiego, co obce (s. 95-96). Ta stara kobieta potem klęka przy łóżku i odmawia Zdrowaś Mario, jakby nic się nie stało, jakby ogrom obrazów, ciał i zdarzeń nie miał do niej dostępu. W końcu kładzie się spać i nawiedzają ją tylko stare, sprawdzone sny (s. 97).

Po przeczytaniu esejów Andruchowycza i Stasiuka nasuwa się pytanie, na ile możliwe jest literackie odzwzorowanie przywołanej w nich rzeczywistości Europy Środkowej? Na ile w ogóle można opisać ten stan odwiecznego zawieszenia między geopolitycznymi potęgami przy zachowaniu imienia dla tego, co jest prostotą, pokorą, wiernością ziemi, zasadom, pamięci? *Jeśli miałbym wymyślić dla Europy Środkowej jakiś herb – pisze Stasiuk – to w jednym z jego pól umieściłbym półmrok, a w jakimś innym pustkę. To pierwsze jako znak nieoczywistości, to drugie jako znak wciąż nie oswojonej przestrzeni. Bardzo piękny herb o nieco niewyraźnych konturach, które można wypełnić wyobraźnią. Albo snem (s. 102).*

Na pewno obydwie eseje są próbą literackiego zdefiniowania ducha Europy Środkowej, a ściślej – duszy środkowoeuropejskiej, słowiańskiej i – siłą rzeczy – ukraińskiej, polskiej, słowackiej. To, co Stasiukowi nie daje spać, to właśnie tajemnica ludzkiej, środkowoeuropejskiej duszy. Ta dusza wpisana jest w geografii i historię, w nich się odnajduje i realizuje. I za każdym razem, bez względu, czy jest to Stasiukowy nieopisany smutek mazowieckich równin, gdzie we mgle mokły nieruchome krowy i rosochate wierzby (s. 135) czy – jak u Andruchowycza – gdzie *formuła ludzkości to pamięć plus nadzieja* (s. 72), chodzi o to samo: o tożsamość tej duszy, o jej wyjątkowość, i żeby nie została sztucznie zunifikowana w złudnej jedności iluś tam złotych gwiazdek na niebieskim tle.

ks. Krzysztof Martwicki

Z życia Kościoła

Kościół w Sieci

28 lutego br. Papieska Rada Środków Społecznego Przekazu przedstawiła na konferencji prasowej dwa dokumenty prezentujące stanowisko Kościoła katolickiego wobec Internetu. W pierwszym z nich – „Etyka w Internecie” – postawiono pytanie, czy medium, jakim jest Internet, czyni człowieka lepszym i szczęśliwszym. Rada, niezależnie od udzielonej odpowiedzi, podkreśla, iż środki społecznego przekazu mogą być używane zarówno dla dobra jednostki i społeczności, jak i do eksploatacji, manipulacji, dominacji oraz korupcji. Zadaniem Kościoła i użytkowników Internetu jest optymalne wykorzystanie możliwości Sieci web w celu realizacji wezwania do rozwoju osoby ludzkiej i jej środowiska. Głównym przesłaniem drugiego dokumentu („Kościół i Internet”) jest apel o kreatywne korzystanie z Sieci w duchu współodpowiedzialności za doskonalsze realizowanie misji Kościoła. Przyjąwszy zdecydowanie pozytywną postawę wobec mediów, szczególnie wobec Internetu, Kościół eksponuje ukierunkowane na dobro i zbawienie człowieka prawo i podyktowany troską apostołską obowiązek wykorzystywania Sieci www.

Ewolucja stanowiska

Kościół w swej tradycji ewolucyjnego ustosunkowywania się do spraw bieżących zajmuje od początku wobec Internetu postawę pozytywną, przechodzącą od życzliwego zainteresowania, po apel o twórcze zaangażowanie, realizowane z ambicją współkreowania przyszłego kształtu wielce plastycznego medium, jakim jest sieć stron web. W Orędziu na XXIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu z 24 I 1990 r. „Misja Kościoła w erze komputerów”, papież nawiązuje do nadziei związanej z wykorzystaniem możliwości techniki informatycznej w misji Kościoła. Punktem wyjścia jest fundamentalne przesłanie o wartości pracy ludzkiej dla rozwijania zamysłu Bożego w świecie („Gaudium et spes”, 34). Rewolucja techniczna, a w szczególności ekspansja mass mediów sprawiła, iż przestały być one li tylko środkiem czy narzędziem, stając się pełnowartościową

częścią kultury, wcześniej uzyskawszy własną autonomię. Jakkolwiek konsekwencje rozwoju mediów są trudne do określenia, to możliwości, które otwierają, skłaniają Kościół do namysłu i rozważenia konkretnych sposobów obecności w systemie komunikacji masowej. Internet, który był wówczas znany wąskiemu gronu osób, nie został wymieniony w orędziu *explicite*, jednak takie parametry jak szybkość przekazu czy możliwość gromadzenia dużej liczby danych, są dzisiaj oferowane głównie w Sieci www. Nawet w orędziu „Głosić Chrystusa na progu nowego tysiąclecia”, wygłoszonym z tej samej okazji 10 lat później, próżno by szukać bezpośredniej wzmianki o Internecie. Forpocztą dla problematyki Sieci była kwestia globalizacji, o której papież mówił do 8 tys. dziennikarzy na spotkaniu zorganizowanym przez Papieską Radę ds. Mediów 6 VI 2000 r.: *Globalizacja poszerzyła możliwości środków społecznego przekazu, ale zwiększyła także ich podatność na presje ideologiczne i ekonomiczne. Powinno to skłaniać was, dziennikarzy, do zastanowienia się nad sensem waszego powołania jako chrześcijan pracujących w świecie społecznego przekazu*. W orędziu z 24 I 2001 r. papież wypowiedział się na temat globalnej sieci komunikacji, która *poszerza się i z każdym dniem rozbudowuje, media zaś wywierają coraz bardziej widoczny wpływ na kulturę i jej przekaz*. Niespełna dwa miesiące później Jan Paweł II odniósł się do kwestii Internetu w sposób bezpośredni.

Nowa jakość

Będący w fazie przygotowań dokument „Etyka w Internecie” był przedmiotem papieskiego przemówienia z 16 III 2001 r. wygłoszonego do uczestników zgromadzenia plenarnego Rady Środków Społecznego Przekazu. Faktyczne i potencjalne skutki oddziaływania Sieci www na człowieka leżą u podstaw zainteresowania Kościoła problematyką Internetu: *Kościół nie może przyglądać się biernie społecznym skutkom rozwoju techniki, która wywiera tak decydujący wpływ na życie ludzi*. Papież zwrócił uwagę na konieczność aktywnego zaangażowania Kościoła w medium stanowiące jeden z najsilniej oddziałujących na współczesnego człowieka środków przekazu. Nowym wyzwaniem, stawianym zarówno ludziom pracującym w mediach, jak i zwykłym odbiorcom, będą mogli przeciwstawić się jedynie ci, którzy *zaakceptują prawdę, że budowanie ludzkiej wspólnoty opartej na solidarności, sprawiedliwości i miłości, głoszenie prawdy o ludzkim życiu i jego ostatecznym spełnieniu się w Bogu – wszystko to było,*

jest i pozostanie istotą etyki w środkach przekazu („Etyka w środkach społecznego przekazu”, 33).

W Orędziu na XXXVI Dzień Środków Społecznego Przekazu: „Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii”, Jan Paweł II kreśli wizję Kościoła obecnego w centrum wydarzeń kształtujących teraźniejszość. Ekspansję Internetu stawia na równi z wielkimi odkryciami geograficznymi czy wynalazkiem druku – wydarzeniami przełomowymi w historii ludzkości. Aktywne bycie w nurcie przemian nie byłoby możliwe bez włączenia się w komputerową sieć, obejmującą swym zasięgiem całą planetę. Internet staje się dominującym forum wymiany myśli, spotkania kultur i historii ludzkich, choć jest również terenem rywalizacji i transferu treści destrukcyjnych oraz realizacji partykularnych interesów. Kluczową metaforą jest obraz rzymskiego forum z jego ambiwalencją. Było to miejsce, *gdzie ujawniały się najlepsze i najgorsze cechy ludzkiej natury, przestrzeń, która odbijała w sobie zarówno otaczającą kulturę, jak i tworzyła kulturę własną.*

Człowiek i jego kultura

Osoba ludzka i jej dobro pozostają osią funkcjonowania Internetu, szczególnie widoczną w perspektywie etycznej. Kierunki rozwoju Sieci, będącej środkiem realizacji różnorodnych celów, są zależne w dużej mierze od jej użytkowników. Ich wpływ określają jakości podobne do tych, które opisują funkcjonowanie wolnego rynku. Internet jako instrument urzeczywistniania zamierzeń natury ekonomicznej i politycznej wciąż pozostaje przedmiotem nie dość dobrze wykorzystywanym – podkreśla Papieska Rada ds. Mediów w dokumencie „Etyka w Internecie”. Rzeczywista siła oddziaływania Sieci, która wspomaga i współkieruje procesem globalizacji, może realnie dynamizować rozwój i pomnażać dobrobyt. Jednak dystrybucja wytworzonych dóbr nie jest przeprowadzana w myśl zasady sprawiedliwości. Rażąca asymetria, w której lwia część korzyści płynących z funkcjonowania mediów przepływa do najbogatszej części globu, daje o sobie znać przez eskalację niepokojów w krajach Trzeciego Świata, czego jak dotąd punktem kulminacyjnym był atak terrorystyczny z 11 IX 2001 r. Sprawiedliwy podział dóbr, swobodny przepływ kapitału, regulacja konkurencyjności i równość dostępu do informacji pozostają kwestią lepszego wykorzystania szybkiego i szerokiego pasa transmisyjnego, jakim jest Internet.

Sieć web nie powinna utrwać *cyfrowej przepaści* pomiędzy użytkownikami Sieci a ludźmi nie mającymi dostępu do wirtualnego świata. Różnice w dostępie do informacji to tylko początek dalszych potencjalnych konsekwencji, które generują napięcia na innych polach ludzkiej aktywności. Kościół postrzega Internet jako skuteczny instrument mogący służyć uzdrowieniu w duchu humanizmu, powstających na linii rozwoju technicznego, podziałów między społecznościami. Istotną kwestią jest agresywna promocja wartości kultury zachodniej, która wsparta tak moŜnym Źródkiem jak Internet, nie znajduje godnej konkurencji ze strony innych kultur. Dominacja Zachodu, oparta w duŜym stopniu na dostępie do olbrzymich zasobów informacji, najbardziej dotyka społeczności nie dysponujące równowaŜnymi Źródkami technicznymi i nieprzygotowane do dialogu, bo poddane ciągłej presji obcych mediów. Bogactwo kultur słabych medialnie nie ma moŜliwości wyjścia na Źwiatło dzienne i prezentacji na forum Źwiatowym zmonopolizowanym przez grupy zainteresowane prowadzoną z duŜym nakładem finansowym promocją własnych wartości i pseudo-wartości. Społeczności nieprzygotowane na krytyczny odbiór często nie są w stanie bronić własnego Źwiata wartości i tradycji, ulegając szybkiej fascynacji barwnym i hałaśliwym przekazem przemysłu rozrywkowego. Obrona i rozwój kultur lokalnych pozostają obszarem Internetu domagającym się bardziej rzetelnego zagospodarowania. Kościół wskazuje na potrzebę prowadzonej na wszystkich szczeblach edukacji do krytycznego korzystania z mediów, a szczególności z Internetu. Ludzie przygotowani w ten sposób będą mogli właściwie korzystać z prawa wolności wyrażania własnych poglądów, którą w niespotykanym dotąd stopniu oferuje Sieć www. W warunkach szybkiego dostępu do informacji trudno opierać skuteczność edukacji na systemie nakazów i zakazów. TakŜe regulacje prawne nie wydają się wystarczająco efektywne w wysoce nieprzewidywalnym Źrodowisku stron www. Jako najlepszą „regulację” Kościół zaleca „samoregulację” wyŹływającą z decyzji wolnej woli ugruntowanej w systemie tradycyjnych wartości.

Areopag naszych czasów

Tym mianem Jan Paweł II określił współczesne media, które *osiągnęły takie znaczenie, Źe dla wielu są głównym narzędziem informacyjnym i formacyjnym, przewodnikiem i natchnieniem w zachowaniach indywidualnych, rodzinnych, społecznych* („Redemptoris missio”, 37).

W tej sytuacji Kościół po raz kolejny podkreśla swą pozytywną postawę wobec mediów, tym razem czyniąc przedmiotem szczególnego zainteresowania Internet. Odniesienie Kościoła do mediów ma dwie składowe. Pierwsza – bardziej ogólna – to zachęta do korzystania z Sieci dla powszechnego rozwoju społeczeństw na każdym poziomie, od lokalnego po międzynarodowy, w duchu solidarności i współodpowiedzialności za losy świata. Drugim aspektem jest obecność Internetu i nowy kształt komunikacji we wspólnocie Kościoła.

Słowo „kreatywność” jawi się na kartach dokumentu kilka razy. Ten szczegół ilustruje połączoną z odwagą stanowczość i otwartość Kościoła wobec fenomenu Internetu. Członkowie Rady ds. Mediów, w osobie przewodniczącego abp. Johna Patricka Foley’a oraz sekretarza bp. Pierfranco Pastore, podczas prezentacji obu dokumentów papieskich na temat Internetu, zgodnym głosem powtórzyli opinię, iż Sieć nie jest dla Kościoła zagrożeniem, lecz wyzwaniem otwierającym szerokie horyzonty, gdzie suma korzyści i szans przeważa nad ciężarem zagrożeń.

Świeżość i novum dokumentu „Kościół a Internet” polega na ukazaniu wyraźnie tego, co dotychczas jawiło się tylko niektórym wspólnotom w Kościele i to dość mgliście. Internet jest efektywnym narzędziem integralnie rozumianej ewangelizacji i nie byłoby właściwe ograniczanie jego zastosowania jedynie do pierwszego kontaktu z problematyką wiary. Preewangelizacja to zaledwie jeden z odcinków na drodze życia wewnętrznego, a Kościół za pośrednictwem Internetu powinien towarzyszyć człowiekowi podczas całej wędrówki po ścieżkach Ewangelii. Przywołując starą zasadę tantum quantum, należy pamiętać o podstawowym statusie Sieci będącej niezwykle ważnym, choć przecież tylko jednym z szerokiej gamy środków pozostających w dyspozycji Kościoła do realizacji misji nadrzędnej zbawienia człowieka. Dlatego Internet jest postrzegany we właściwych proporcjach, gdzie rzeczywistość sakramentów oraz osobistego spotkania z osobą duchowną wciąż stanowi podstawową formę kontaktu z wiernymi, a Sieć nie staje się substytutem relacji interpersonalnych w Kościele.

* * *

Internet i pocztę elektroniczną w Watykanie obsługują trzy komputery: „Rafał”, „Michał” i „Gabriel”. Od 1995 r. funkcjonuje internetowa strona Stolicy Apostolskiej. Jan Paweł II w grudniu 2001 r. jako

pierwszy z papieży wysłał za pośrednictwem Internetu tekst adhortacji apostolskiej. Miliony chrześcijan każdego dnia dzielą się doświadczeniem wiary, używając komputera. Kościół oficjalnie wszedł w nową erę Internetu, by wypełnić zadanie tak stare jak on sam – bycia tam, gdzie jest człowiek w swojej codzienności.

Dominik Ciołek SJ



Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2002

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 WAM.

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

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

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

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

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

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

Warunki prenumeraty kwartalnika Wokół Współczesności na rok 2002

PRENUMERATA KRAJOWA

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

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

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

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

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

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

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

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

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, tel. (012) 429-18-88 w. 363.**