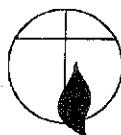


przegląd powszechny

2/978/2003

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo RHETOS

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. naczk.)

Jan Halbersztat

Dariusz Kowalczyk SJ

Wacław Oszejca SJ (red. naczk.)

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:

PBH PBK S.A. O/Warszawa,

nr konta: 11101053-404180121869

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 34 10201068 123070142

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Druk: ARWIL S.C., ul. Czereśniowa 16, 02-456 Warszawa, tel. (022) 722-03-17

Numer zamknięto 20 I 2003 r.

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

Spis treści

Rafał Zarzeczny SJ (tłum. i oprac.)

Przysłowie etiopskie

153

Dariusz Kowalczyk SJ

Kościół a prawda

154

W perspektywie wielości modeli Kościoła oraz sposobów rozumienia prawdy należy spojrzeć krytycznie na tradycyjny apologetyczny argument, że prawda jest tylko jedna, a zatem prawdziwy Kościół może być tylko jeden, w tym sensie, że albo jest w pełni prawdziwy, albo całkowicie nieprawdziwy. Czy to oznacza nieuchronną relatywizację prawdy w Kościele i o Kościele? Myślę, że nie.

Jarosław Gowin

Kościół wobec nowego soboru?

165

Mówiąc o sytuacji współczesnego Kościoła, na ogół nie potrafimy się wyzwolić z naszej lokalnej perspektywy. Widzimy potężną i wpływową instytucję, pełne kościoły, liczne powołania. Tymczasem rzeczywistość katolicyzmu wygląda inaczej – na tyle inaczej, że być może pora już pomyśleć o zwołaniu następnego soboru powszechnego.

Nie zmarnowany czas

Z Krystyną Bednarczykową, współzałożycielką

Oficyny Poetów i Malarzy,

rozmawiają Krzysztof Dorosz SJ i Paweł Tański

172

Krystyna Bednarczykowa udzieliła tego wywiadu podczas sejsji „Życie literackie drugiej emigracji niepodległościowej”, zorganizowanej przez Pracownię Badań Emigracji Instytutu Literatury Polskiej na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, 8-9 XI 2001 r.

ks. Artur Jerzy Katolo

Zagadnienia bioetyczne

w prawodawstwie Parlamentu Rady Europy (I)

181

Rozwój genetyki napawa dumą współczesnego człowieka. Dzięki jej odkryciom wiele chorób może być łatwiej diagnozowanych oraz leczonych. Pozostaje jednak otwarta kwestia odpowiedzialności naukowców za kształt, jaki przyjmą

manipulacje genetyczne. Czy rzeczywiście zostaną wykorzystane do terapii, czy też będą nową formą dominacji nad człowiekiem?

Eugeniusz Kośmicki
Tomasz Wałowski

Dlaczego człowiek niszczy swoje środowisko?

Przyczyny współczesnego kryzysu społeczno-ekologicznego 189

Niszczenie środowiska stanowi prawdopodobnie największe niebezpieczeństwo dla przyszłości człowieka. Dlatego pojawia się tutaj podstawowy problem: skąd się bierze takie działanie człowieka? Dlaczego gatunek ludzki niszczy biologiczne podstawy swojej własnej egzystencji? Do tej pory ukazało się wiele szczegółowych opracowań poświęconych problematyce ekologicznej. Rzadko jednak próbuje się całościowo przedstawić mechanizm ludzkich działań, który prowadzi do globalnego niszczenia biosfery, a tym samym środowiska życia człowieka.

Bogusław Kierc

Wiersze 207

Stanisław Burdziej

Renesans Drogi św. Jakuba – spojrzenie socjologa 209

Co powoduje rosnącą popularność Camino de Santiago? Dlaczego wśród pielgrzymów znajduje się wielu niewierzących? Co sprawia, iż do grobu św. Jakuba przybywają licznie protestanci, nie uznający przecież kultu świętych? Z pewnością pielgrzymowanie to stanowi zagadkę dla socjologów.

Janusz Wróbel

Oblicza dyskryminacji

Sytuacja Niemców w Polsce centralnej po 1945 r. 217

Niemcy mieszkający po 1945 r. w regionie łódzkim byli wszechstronnie dyskryminowani, chociaż, formalnie rzecz biorąc, nadal byli obywatelami polskimi, a ich status prawny długo nie był przesądzony. Zasięg i dolegliwość poszczególnych zarządzeń dyskryminacyjnych zmieniały się, zależały od polityki rządu oraz gorliwości w jej realizacji przez administrację lokalną.

Tomasz Korzeniowski

Ostatni tom Jehudy Amichaja 224

Ostatni tom wierszy Jehudy Amichaja „Otwarte zamknięte otwarte” jest tomem wyjątkowym. Został pomyślany jako summa i zamknięcie całego dzieła i życia poety. Możliwość pełnego odczytania tych wierszy utrudniają zawarte w nich

wielokrotne odwołania do wcześniejszych utworów Amichaja, do których polski czytelnik nie może dotrzeć z braku przekładów.

Jerzy Gaul

O banalności naszych czasów (I)

228

XX wiek, który niedawno pożegnaliśmy, wyjątkowo dotkliwie doświadczył ludzkość. Mając tak smutny bagaż doświadczeń, trudno się dziwić, że początek XXI w. dostarczył ludzkości kolejnych niepokojów. Narzucają się pytania: czy erupcja zła na świecie jest wyrazem międzycywilizacyjnych konfliktów, czy może chorobą, trapiącą od wewnątrz cywilizację? Co się dzieje ze światem wartości i religią?

Sesje – Sympozja

Christopher Garbowski: Oplakiwanie Żydów w miasteczkach Lubelszczyzny 240

(„Zaproszenie do modlitwy w intencjach Żydów, którzy żyli na lubelskiej ziemi”, cykl spotkań zainicjowanych przez abp. Józefa Życińskiego)

Teatr

Joanna Godlewska: Dwie niepotrzebne sztuczki 243

(Studio Teatralne pr. 2 TVP, „Oświadczenie” Sławomira Mrożka i Janusza Andermana, reżyseria – Jerzy Stuhr)

Film

Jan Pniewski: Szaleństwo starości 245

(„Niewinność”, reżyseria – Paul Cox)

Książki

Adriana Szymańska: Mała metafizyka 247

(Wojciech Kass, „Prośzenie i pranie”)

Mieczysław Orski: Świat wirtualnego totalitaryzmu 251

(Tomasz Piątek, „Kilka nocy poza domem”)

Marek Błaza SJ: Kopernikański przewrót? 254

(Ks. Grzegorz Ryś, „Celibat”)

Leszek Szuta SJ: Duszpasterze Pomorza 258

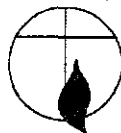
(Józef Borzyszkowski, „Kaszubsko-pomorscy duszpasterze – współtwórcy dziejów regionu”)

Andrzej Dąbrowski: Oświecenie – współczesności wróg czy przyjaciel? 261

(Bronisław Baczko, „Iliob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła”)

Z życia Kościoła: Wojna i pokój (dokończenie)

(Dominik Ciołek SJ) 264



Sommaire

Rafał Zarzeczny SJ (traduction et choix)

Proverbes éthiopiens

153

Dariusz Kowalczyk SJ

Eglise et vérité

154

Dans la perspective de la multiplicité des modèles de l'Eglise et des manières de comprendre la vérité, il faut voir d'un oeil critique l'argument apologétique traditionnel qu'il n'y aurait qu'une seule vérité, e qui voudrait dire que la vraie Eglise ne saurait être qu'une dans ce sens qu'ou bien elle est pleinement vraie ou bien elle est entièrement fausse. Cela signifie-t-il une relativité inéluctable de la vérité dans l'Eglise et de l'Eglise? Je ne le pense pas.

Jarosław Gowin

L'Eglise face à un concile nouveau?

165

En parlant de la situation de l'Eglise d'aujourd'hui, nous ne savons que rarement nous libérer d'une perspective locale. Ce qui s'offre à nos yeux c'est une institution influente et puissante, des églises pleines de fidèles, des vocations nombreuses. Or, la réalité du catholicisme est différente et ce à un degré tel, qu'il est peut-être temps de convoquer un nouveau concile oecuménique.

Un temps qui n'a pas été gaspillé

**Krzysztof Dorosz SJ et Paweł Tański s'entretiennent
avec Krystyna Bednarczykova, cofondatrice
de l'Officine des Poètes et des Peintres**

172

Krystyna Bednarczykova a accordé cette interview pendant la session «La vie littéraire de la seconde émigration indépendantiste» organisée par le Laboratoire d'Etudes sur l'Emigration (polonaise) de l'Institut de Littérature Polonaise de l'Université Nicolas Copernic de Torun, les 8 et 9 novembre 2001.

Abbé Artur Jerzy Katolo

Problèmes bioéthiques dans la législation du Parlement du Conseil de l'Europe (I)

181

Le développement de la génétique rend fier l'homme d'aujourd'hui. Grâce à ses découvertes, nombre de maladies peuvent être plus facilement identifiées et traitées. Reste pourtant ouverte la question de la responsabilité des hommes de science de la manipulation génétique. Sera-t-elle effectivement utilisée à des fins

thérapeutiques ou deviendra-t-elle une nouvelle forme de la domination de l'homme?

Eugeniusz Kośmicki
Tomasz Wałowski

Pourquoi l'homme dégrade-t-il son milieu naturel?

Les causes de la crise sociale et écologique contemporaine

189

La dégradation du milieu naturel constitue vraisemblablement le plus grand péril pour l'avenir de l'homme. Une telle action de l'homme, à quoi tient-elle? Pourquoi le genre humain détruit les fondementsbiomologiques de sa propre existence? Nombre de textes consacrés à ce problème ont paru jusqu'ici; rares sont toutefois les tentatives de présenter dans leur ensemble le mécanisme des actions de l'homme qui mène à une destruction globale de la biosphère, soit du milieu naturel de l'homme.

Bogusław Kierc

Poésies

207

Stanisław Burdziej

La renaissance du chemin de saint Jacques de Compostelle aux yeux d'un sociologue

209

Qu'y a-t-il à l'origine de la popularité croissante du chemin de saint Jacques de Compostelle? Pourquoi est-il emprunté par de nombreux non croyants? Que fait-il que de nombreux protestants s'y engagent, alors qu'ils ne pratiquent pas le culte des saints? Il est certain que ce pèlerinage constitue une énigme pour le sociologue.

Janusz Wróbel

Les faces d'une discrimination

La situation des Allemands en Pologne centrale après 1945

217

Les Allemands ayant habité après 1945 dans la région de Lodz, étaient victimes d'une large discrimination, bien que formellement, ils fussent toujours des citoyens polonais, et leur statut juridique n'était pas en suspens. L'étendue et le pouvoir coercitif des différents actes de discrimination variaient en fonction de la politique du gouvernement et du zèle des administrations à l'appliquer.

Tomasz Korzeniowski

Le dernier volume des poésies de Jehuda Amichaj

224

„Ouvert fermé ouvert” est un volume exceptionnel. Il constitue a somme et la clôture de toute l'oeuvre et de la vie du poète. Tout de même la lecture de ces

poésies est difficile à cause des références nombreuses aux autres oeuvres de Amichaj, qui sont inaccessibles aux lecteurs polonais à cause du manque des traductions.

Jerzy Gaul

Sur la banalité de notre temps (I)

228

Le XX siècle dont nous arons pris congé récemment était une période douloureuse pour l'humanité. Avec ce bagage difficile, on ne peut pas s'étonner que le XXI siècle est un temps de nouveaux malheurs et inquiétudes. Les questions sont posés l'éruption du mal dans le monde est-elle l'expression des conflits entre civilisations ou peut-être une maladie qui affecte la civilisation de l'intérieur? Ou est le monble des valeurs et la religion dans tout celà?

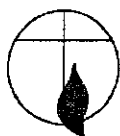
Comptes rendus

240

„SZUM Z NIEBA”

Noworoczny numer „Szumu z Nieba” (1/2003) opowiada o tym, jak Bóg *odnawia w naszej piersi ducha niezwykłego* (por. Ps 51,12). Znajdziemy w nim artykuł o słabości ludzkiej natury, która wcale nie udaremnia Bożego wybrania do rzeczy wielkich, oraz rozważania o wzlotach i upadkach naszej modlitwy osobistej, przewrotnie zatytułowane „Modlitwa jest łatwa”. W cyklu „Na drodze wiary” o. J. Kozłowski SJ pisze o mechanizmie pokuszeń i sposobie dokonywania wyborów. Jak dojść „Przez ludzi do Boga” opowiada Brazylijka Ara, która podczas stypendium w Polsce doświadczyła nawrócenia i zdarzyła się z prawdą, że do Boga nie dochodzi się w pojedynkę. Poza tym w numerze: świadectwo uzyskania uzdrowienia przez przebaczenie innym, konferencja o darach Ducha Świętego, relacja z comiesięcznej mszy w intencji uzdrowienia w Łodzi i wiele innych przejawów Bożej troski o naszego „ducha niezwykłego”.

Dwumiesięcznik „Szum z Nieba” można zamówić w Wydawnictwie Ośrodek Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi, ul. Sienkiewicza 60, 90-058, telefonicznie: (0 prefix 42) 636-46-49 lub e-mail: odnowa@krokus.com.pl. Cena 1 egz. 4,00 zł, rocznej prenumeraty: 24,00 zł.



Rafał Zarzeczny SJ
(tłum. i oprac.)

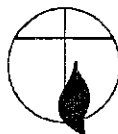
Przysłowie etiopskie

Jeden nad drugim odnosi zwycięstwo,
A tego znów inny przewyższa.
Mocne jest żelazo, lecz zwycięża je ogień.
Mocny jest ogień, lecz pokona go woda.
Mocna jest woda, lecz pochłania ją obłok.
Mocny jest obłok, lecz wiatr go rozproszy.
Mocny jest wiatr, lecz ziemia od niego mocniejsza.
Mocna jest ziemia, lecz władzę ma nad nią dziecię Adama.
Mocny jest syn Adama, lecz smutek może go przybić.
Mocny jest smutek, lecz przepędza go wino.
Mocne jest wino, lecz sen je pokona.
Mocny jest sen, lecz śmierć od niego mocniejsza.
A jednak kobieta jest silniejsza od wszystkich.

* * *

Tekst etiopski pochodzi z rękopisu nr 3 z kolekcji E. Delorme (f. 26 r-v). Tłumaczenie na podstawie wydania S. Grébaut w „Revue de l'Orient Chrétien” nr 19-20/1914-1917, s. 98 n.

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



Owoce dobre czy złe? II Sobór Watykański po 40 latach

29 X 2002 r. odbyła się w Warszawie sesja naukowa, zorganizowana przez Papieski Wydział Teologiczny, sekcja „Bobolanum” oraz redakcję „Więzi” i „Przeglądu Powszechnego”. Poniżej przedstawiamy teksty dwóch referatów wygłoszonych na tej sesji, a zapis dyskusji po referacie ks. Alfonsa Skowronka i Józefa Majewskiego „Kościół domem i szkołą komunii” oraz dyskusji panelowej „Czy potrzebny jest Sobór Watykański III?”, prowadzonej przez Wacława Oszajcę SJ, w której udział wzięli: Jacek Bolewski SJ, Janina Gwóźdź RSCJ, Paweł Milcarek, Zbigniew Nosowski i ks. Alfons Skowronek, znajdzie się w lutowym numerze „Więzi”.

Redakcja

Dariusz Kowalczyk SJ

Kościół a prawda

Cóż to jest prawda? (J 18,38) – zapytał Jezusa Piłat i wyszedł, nie spodziewając się odpowiedzi. Nie przypuszczał, że ma do czynienia z Tym, który jest samą Prawdą. Wszak pośród różnych określeń, definicji, opisów prawdy najbardziej fundamentalne i adekwatne jest wskazanie Chrystusa na samego siebie: *Ja jestem drogą i prawdą, i życiem* (J 14,6). Ale właśnie dlatego, że istotą prawdy jest Osoba i osobowe relacje, nie możemy rościć sobie pretensji do posiadania prawdy, tak jak ma się jakąś rzecz. *Każda odkryta prawda jest zawsze* – podkreśla Jan Paweł II w „Fides et ratio” – *tylko etapem drogi ku owej pełnej prawdzie, która zostanie ukazana w ostatecznym objawieniu Bożym: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno, wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz” (1 Kor 13,12)*

(nr 2). Obcowanie z prawdą nie polega więc na posiadaniu, ale na byciu w drodze. Dlatego ewangelista Jan stwierdza: *Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy* (J 16,13). Chrześcijaństwo wierzy, że do owej całej prawdy Bóg prowadzi nas również, jeśli nie przede wszystkim, w Kościele, czyli we wspólnocie świętych i grzesznych ludzi, którą Bóg Ojciec wybrał na swój lud, Jezus Chrystus uczynił swym Mistycznym Ciałem, a Duch Święty swoją świątynią. Nawiązując do słów Janowych, II Sobór Watykański naucza: *W ciągu wieków Kościół nieustannie zdąża ku pełni Bożej prawdy, aż w nim samym wypełnią się słowa Bożej obietnicy* (KO 8). Płynie z tego pytanie o istotę oraz kształt tego zdążania Kościoła ku prawdzie. W jaki sposób Kościół najlepiej służy prawdzie? Co zrobić, aby uniknąć pokusy podporządkowywania prawdy Kościołowi?

Cztery drogi ku prawdzie

Nasz ludzki sposób patrzenia na rzeczywistość jest częściowy, ograniczony, dlatego też wyróżniamy różne rodzaje prawdy, spoglądamy na siebie, świat i Boga w różnych perspektywach. Można np. – za teologiem Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, Philipem Rosato – wskazać na cztery modele uprawiania teologii, i, konsekwentnie, na cztery drogi dochodzenia do prawdy. Anzelm określił teologię jako *fides querens intellectum* (wiera poszukująca zrozumienia). Ale jakiego zrozumienia? Rosato proponuje rozróżnić: *ontologicum*, *existentialem*, *practico-socialem* i *eschatologicum*¹. Podejmijmy to rozróżnienie i zadajmy sobie pytanie: Na czym polegałaby prawda w perspektywie ontologicznej, egzystencjalnej, praktyczno-społecznej i eschatologicznej?

Perspektywa ONTOLOGICZNA (albo ontologiczno-jurydyczna) zajmuje się przede wszystkim tym, w co się wierzy. W centrum znajduje się tu prawda dogmatu lub słuszność prawa. Tego rodzaju podejście zakłada duży optymizm, co do adekwatności

¹ Zob. Ph. Rosato, *Perché studiare teologia a Roma?*, w: K.H. Neufeld (red.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia 1983, s. 503 n.

terminów używanych przy opisywaniu, nazywaniu rzeczywistości. Chodzi tutaj o precyzyjne opisanie, kim są Bóg i człowiek, mniej natomiast o pokazanie dramatu historii zbawienia i jego znaczenia dla jednostki i społeczeństwa. Prawda w tej perspektywie polegałaby przede wszystkim na właściwym nazywaniu, klasyfikowaniu i rozróżnianiu rzeczy, na dochodzeniu do zgodności pojęć z rzeczywistością. O ile przykładem refleksji ontologicznej jest tomizm, o tyle można powiedzieć, że II Sobór Watykański podtrzymuje i popiera tego rodzaju refleksję. W „Dekrecie o formacji kapłańskiej” czytamy: *By tajemnice zbawienia zostały oświecone w sposób możliwie pełny – alumnii, idąc za św. Tomaszem jako mistrzem, powinni się nauczyć głębiej w nie wnikać i dostrzegać między nimi związek na mocy poznania spekulatywnego* (nr 16).

EGZYSTENCJALNA perspektywa dochodzenia do prawdy chce przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie: Jakie znaczenie ma dana prawda dla konkretnego życia człowieka? Chodzi tu zatem o wskazanie związku między prawdami wiary a egzystencjalnymi doświadczeniami jednostki. II Sobór Watykański zaprasza nas do takiej właśnie refleksji, stwierdzając: *Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odstania przed nim jego najwyższe powołanie* (KDK 22). W tej perspektywie prawda polegałaby przede wszystkim na byciu autentycznym i koherentnym, na integrowaniu wiary wyznawanej i teologicznie pogłębianej z wyborami życiowymi.

Podejście PRAKTYCZNO-SPOŁECZNE stara się poszerzyć i wyrwać z pokusy indywidualizmu egzystencjalne nastawienie. W Księdze Jeremiasza czytamy: *Występował w obronie uciśnionego i ubogiego (...). „Czy nie znaczy to: znać Mnie” – wyrocznia Pana* (22,16). A zatem, poznanie Boga i Jego spraw bardziej zasadza się na działaniu, i to w wymiarze społecznym, niż na budowaniu filozoficzno-teologicznych systemów czy też szukaniu osobistego, indywidualnego przeżycia Bożej obecności. Prawda leży zatem w działaniu na rzecz społeczno-politycznej sprawiedliwości. W „Gaudium et spes” czytamy: *Zawsze i wszędzie niech będzie jego [Kościoła] obowiązkiem głoszenie wiary z prawdziwą wolnością, pouczanie na temat swojej doktryny społecznej, efektywne wykonywanie swojego zadania*

wśród ludzi, a także wydawanie osądu moralnego, również o sprawach, które dotyczą porządku politycznego, zwłaszcza gdy wymagają tego fundamentalne prawa osoby... (nr 76).

Czwarta droga zdążania ku prawdzie wytyczona jest przez perspektywę ESCHIATOLOGICZNĄ. Paweł apostoł stwierdza: *Po części bowiem tylko poznajemy i po części prorokujemy. Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe* (1 Kor 13,9-10). Prawda w swej istocie byłaby zatem tą rzeczywistością, która objawi się na końcu czasów jako spełnienie wszystkich obietnic. Przeciwnieństwem prawdy byłoby w tej perspektywie nie tyle kłamstwo, ile rozczarowanie, zawód. Miarą zaś każdej cząstkowej prawdy byłoby to, na ile wskazuje ona na ową eschatologiczną pełnię prawdy. Konstytucja dogmatyczna o Kościele stwierdza, że Kościół stanowi załączek królestwa Bożego; *...sam tymczasem, dopóki powoli wzrasta, tęskni do królestwa w pełni doskonałego i spodziewa się ze wszystkich sił, i pragnie przyłączenia w chwale ze swoim Królem* (KK 5).

Popatrzmy teraz na różne modele Kościoła, aby odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób realizuje się w nich dochodzenie do prawdy.

Pięć modeli Kościoła

Czym właściwie jest Kościół? By wskazać na różne możliwe odpowiedzi na to pytanie, odwołajmy się do Avery Dullesa i jego słynnej książki „Modele Kościoła”². Dulles mówi o pięciu modelach: Kościół jako instytucja, Kościół jako mistyczna wspólnota, Kościół jako sakrament, Kościół jako herold (zwiastun) i Kościół jako sługa. Warto oczywiście pamiętać, że modele są tylko modelami i rzadko realizują się w czystej postaci, poza tym niewątpliwie upraszczają rzeczywistość, którą opisują. Są jednak przydatne, gdyż pozwalają lepiej dostrzec różne aspekty rzeczywistości.

W modelu Kościoła jako INSTYTUCJI kładzie się nacisk na jego widzialne struktury, w szczególności na struktury władzy

² A. Dulles, *Models of the Church*, New York 1978.

i prawa. Eklezjologiczny instytucjonalizm rozwinął się jako reakcja na Reformację, która atakowała papieństwo i hierarchię kościelną. Znamienny dla „instytucjonalistycznego” sposobu myślenia jest np. pierwszy projekt „Konstytucji dogmatycznej o Kościele” przygotowany na I Soborze Watykańskim, w którym stwierdzono, że Kościół jest sam w sobie doskonałą społecznością, stoi ponad wszystkimi innymi ludzkimi społecznościami i jako taki nie jest częścią ani członkiem innej społeczności. W instytucjonalnej eklezjologii mówiono o trzech funkcjach Kościoła: nauczaniu, uświęcaniu i rządzeniu, utożsamiając pełniących te funkcje z hierarchią kościelną. Prowadziło to do rozróżnienia na Kościół nauczający i nauczany, uświęcający i uświęcany, rządzący i rządzony. W tej perspektywie, głównym zadaniem teologów była obrona tego, co powiedziała i zrobiła hierarchia Kościoła. Instytucjonalizmowi najbardziej odpowiada to, co nazwalismy ontologiczno-jurydycznym rozumieniem prawdy. Nic dziwnego, że dążył on do podporządkowania refleksji teologicznej jednemu systemowi filozoficznemu, a objawienie rozumiał zasadniczo jako pewną liczbę nieomylnych zdań, których należy bronić w konfrontacji ze światem.

Instytucjonalny model Kościoła można by porównać do łodzi, która niesie wierną załogę i pasażerów, pośród wzburzonych fal morskiej otchłani, ku bezpiecznym brzegom nieba. Kto nie jest w łodzi, ten nie zna prawdy, nie żyje w prawdzie i niechybnie utonie. W modelu tym z wielkim trudem mieści się coś takiego jak „niewidzialne członkostwo” w Kościele: albo się jest na pokładzie, albo nie. Wynika z tego konieczność zaangażowania się w nawracanie tych, którzy są poza Kościołem. Sukces Kościoła byłby tu mierzony liczbą chrztów i innych udzielanych sakramentów. Model instytucjonalny ma niewiele do zaproponowania w czasach dialogu, ekumenizmu i zainteresowania innymi religiami. Z drugiej strony, daje on wielu wiernym poczucie ciągłości i stabilności, oraz pewność bycia na słusznej, prawdziwej drodze, co nie jest bez znaczenia w naszym niepewnym świecie. II Sobór Watykański mówi o Kościele przede wszystkim jako o misterium, sakramencie, Ciele Chrystusa, Ludzie Bożym, ale w różnych jego dokumentach można oczywiście znaleźć elementy instytucjonalizmu. Znamienne jest jednak, iż np. w „*Lumen gentium*” rozdział o hierarchicznym

ustroju Kościoła następuje dopiero po rozdziałach o misterium Kościoła i o Ludzie Bożym.

Drugi model wymieniany przez Dullesa to Kościół jako MISTYCZNA WSPÓLNOTA. Nieocenioną rolę w rozwoju i upowszechnieniu tego modelu odegrał Yves Congar, który pojęcie „komunia” uczynił pojęciem centralnym w swojej eklezjologii. O ile w modelu instytucjonalnym tym, co jednoczy Kościół, jest wyznawanie jednej i tej samej doktryny, ważne sprawowanie sakramentów oraz bycie poddanym należycie obranom pasterzom, to w modelu wspólnotowym tym, co jednoczy Kościół, jest przede wszystkim wewnętrzna łaska i dary Ducha Świętego. W modelu instytucjonalnym Kościół jest dobroczynią dla swoich członków, a jego misja wobec tych, którzy są poza instytucjonalnym Kościołem, polega na uczynieniu ich swoimi członkami. W modelu wspólnotowym pojęcie „członek Kościoła” przestaje być jasno, jurydycznie określone. Pojawia się tutaj wyraźnie idea „niewidzialnego członkostwa”. Kościół nadal jest dobroczynią głównie dla swoich członków, ale członkostwo rozumiane jest w sensie duchowym, mistycznym. Misja Kościoła nie musi więc oznaczać działania na rzecz jurydycznego członkostwa w Kościele jak największej liczby ludzi. Nie chodzi bowiem o masowość Kościoła, ale o to, aby był on autentycznie przeżywającą swe powołanie wspólnotą.

Model mistyczno-wspólnotowy odpowiada współczesnemu poszukiwaniu prawdy i sensu rzeczywistości. Jest to sens nie tyle nadawany instytucjonalnie, ile raczej odnajdywany w tym, co nieformalne i międzyosobowe. Prawda byłaby tutaj postrzegana jako autentyzm egzystencjalnego doświadczenia wspólnoty z Bogiem i z innymi ludźmi. Jedną ze słabości modelu wspólnotowego jest brak jasności, co do związku między duchowym a widzialnym wymiarem Kościoła, co z kolei może prowadzić do uznania hierarchicznego aspektu Kościoła za zbyt czyny. Dlatego II Sobór Watykański podjął starania, aby zintegrować te dwa aspekty. W „*Lumen gentium*” czytamy: *Wypożyczona w hierarchiczne organy społeczność i zarazem Mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zgromadzenie jak i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dobra niebieskie – nie mogą być pojmowane jako dwie odrębne rzeczy, lecz tworzą one jedną złożoną rzeczywistość, w której zrasta się pierwiastek ludzki i Boski (nr 8).*

Instytucjonalny model Kościoła nie daje zadowalającej odpowiedzi na pytanie o zbawienie tych, którzy nie należą do Kościoła. Z kolei mistyczno-wspólnotowy model czyni problematyczną kwestię konieczności lub pożyteczności przynależenia do Kościoła. Na tę trudność odpowiada SAKRAMENTALNY MODEL Kościoła. W XX w. wielki wkład w rozwinięcie i rozpropagowanie tego modelu miał Henri de Lubac, a po nim Karl Rahner. II Sobór Watykański przyjął za swoją ideę Kościoła jako sakramentu (KK 9; 48; KL 26). Model sakramentalny można by streścić następująco: Chrystus jest sakramentem Boga, jest znakiem, a jednocześnie nosicielem i dawcą Bożej łaski. W Nim niewidzialna łaska przybiera widzialną formę. Chrystus jako sakrament chce być jednak widzialny dla każdego człowieka w każdym pokoleniu, dlatego też ustanowił Kościół, który jest historycznie dotykalnym znakiem Jego zbawczej łaski. Znak ten jest niejednokrotnie nie dość czytelny, dlatego przed Kościołem stoi ciągle wyzwanie, aby się oczyszczać i reformować w świetle Ewangelii. Jako sakrament Kościół ma dwa aspekty: wewnętrzny (łaska) i zewnętrzny (instytucja). Obydwa są niezbędne, aby sakrament mógł być skutecznym, by w ogóle zaistniał. Znak bez wewnętrznej łaski byłby pusty, a łaska bez zewnętrznego znaku ślepa. Trzeba ponadto zauważyć, że sakrament ma charakter wydarzenia, to znaczy jest czymś dynamicznym, a nie statycznym. Tak samo Kościół staje się wciąż Kościołem i jest nim o tyle, o ile niewidzialna łaska staje się historycznie doświadczana przez jego działanie.

Czy łaska może uzewnętrzniać się poza sakramentem Kościoła? Za Avery Dullesem moglibyśmy na to odpowiedzieć, że z jednej strony Kościół nigdy w sposób całkowicie pełny tej łaski nie wyraża (pełnia jest wciąż przed nim), z drugiej zaś strony, gdziekolwiek rzeczywście działa łaska Boża, tam mamy do czynienia w mniejszym lub większym stopniu z Kościołem. Bóg działa przez inne znaki niż widzialny Kościół, ale one wszystkie są jakoś podporządkowane Jezusowi Chrystusowi, który jest prasakramentem i jest najpełniej obecny w sakramencie Kościoła. Sakramentalny model Kościoła może stanowić doskonały pomost między modelem instytucjonalnym i wspólnotowym, łącząc konieczność istnienia Kościoła widzialnego z dostrzeżeniem działania zbawczej łaski poza granicami Kościoła jako instytucji. Skoro zaś obiektywność znaku wiąże się

z osobistym, życiowym odczytaniem jego znaczenia, to model ten pozwala na łączenie ontologicznej i egzystencjalnej koncepcji prawdy.

Kolejny model, który opisuje Kościół przede wszystkim jako HEROLDA (zwiastuna), przyznaje pierwszeństwo słowu przed sakramentem. Kościół jest konstytuowany przez Słowo Boże, a zarazem jego misją jest głoszenie tegoż Słowa. Tego rodzaju eklezjologia skoncentrowana jest na Jezusie Chrystusie i Biblii jako świadectwie o Nim. Najwybitniejszym propagatorem tego modelu eklezjologicznego był w XX w. Karl Barth. Kościół nie może – przestrzega Barth – ograniczać Słowa. Nie jest on właścicielem słowa, ale czymś, co aktualizuje się, ilekroć Słowo jest proklamowane. Barth rozróżnia teologię chwały i teologię krzyża. Ta pierwsza ma miejsce wtedy, gdy Kościół utożsamia siebie z tym, co Boskie, i wskazuje na siebie jako posiadacza tego, co głosi. Tego rodzaju postawa to – zdaniem Bartha – główny grzech katolicyzmu. Kościół powinien – twierdzi ten wybitny protestancki teolog – wskazywać poza siebie, na Chrystusa i Jego królestwo. Kościół nie jest przedmiotem wiary. Przedmiotem wiary jest natomiast to, że w danej wspólnocie (Kościele) działanie Ducha Świętego staje się wydarzeniem.

Charakterystyczne dla tego modelu jest wskazywanie na zasadniczą różnicę między Kościołem w jego ziemskiej postaci a królestwem Bożym, które nadchodzi. Hans Küng – któremu bliski jest omawiany model – stwierdza np., że Kościół nie tylko nie jest królestwem Bożym, ale też nie buduje tego królestwa. Kościół jedynie głosi królestwo Boże. II Sobór Watykański podjął twórczo różne wątki protestanckiej teologii Słowa. W „*Dei verbum*” czytamy: *Urząd Nauczycielski nie jest ponad Słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tego, co zostało przekazane* (nr 10). Z drugiej strony Sobór potwierdza, że *według wiary katolickiej Urząd Nauczycielski zajmuje szczególne miejsce w wyjaśnianiu i głoszeniu pisanego Słowa Bożego* (DE 11).

W modelu herolda podstawowym budulcem Kościoła jest wiara rozumiana jako odpowiedź na głoszenie Słowa, przy czym Słowo rozumiane jest dynamicznie jako coś, co się wydarza. W swej widzialnej formie Kościół byłby tu postrzegany jako swego rodzaju kongregacja. Każda jej lokalna część byłaby w pełni prawdziwym Kościołem, o ile wydarza się w niej

Słowo Boże. Takiemu rozumieniu Kościoła bliska jest eschatologiczna koncepcja prawdy, bez względu na to, czy eschatologię pojmuje się w odniesieniu do paruzji, czy też w odniesieniu do Słowa, które się uobecnia tu i teraz. Kościół nie ma prawdy, ale na nią wskazuje jako na nadchodzącą przyszłość. Prawda realizuje się jako wydarzenie punktowe tu i teraz (bez koniecznej ciągłości z innymi wydarzeniami). I jest prawdą o tyle, o ile stanowi obietnicę kolejnego objawienia się prawdy aż do nadejścia pełni prawdy.

W zaprezentowanych do tej pory modelach Kościoła widzi się jego pozycję jako uprzywilejowaną w stosunku do świata. Kościół jest tu aktywnym podmiotem, którego przedmiotem działania jest wymagający przemiany świat. Jednak od czasów Oświecenia świat staje się coraz bardziej niezależny od Kościoła. W obliczu coraz większej sekularyzacji wielu podkreśla, że Kościół powinien wyzbyć się przerośniętych ambicji, a przede wszystkim pokusy władzy. Kościół nie powinien sytuować się ponad światem, ale być SŁUGĄ świata. Służba jest właśnie misją Kościoła. Zwolennicy tego modelu mogliby powołać się na Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”, w której czytamy: *Kościół nie kieruje się żadną ziemską ambicją, lecz dąży do jednego celu, aby (...) kontynuować dzieło samego Chrystusa, który przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie, aby zbawiać, nie zaś, aby potępiać; aby służyć, nie zaś, by Jemu służono* (nr 3). Kościół powinien zatem patrzeć na świat i wspomagać to, co dobre, piękne i sprawiedliwe. Dla tego rodzaju sekularyzacyjno-dialogicznej teologii locus theologicus stanowi świat, z którym Kościół winien dialogować na temat związków między współczesnością a tradycją chrześcijańską (Teilhard de Chardin i Dietrich Bonhoeffer).

W modelu sługi tym, co jednoczy Kościół, jest nie tyle wspólna doktryna lub wspólnie sprawowane sakramenty, ile raczej poczucie braterstwa wśród tych, którzy podejmują chrześcijańską służbę światu (ekumenizm działania). Beneficjentami Kościoła nie są przede wszystkim jego członkowie, ale wszyscy ci, którzy słuchają ewangelicznego słowa pociechy i otrzymują od Kościoła jakąkolwiek pomoc. Celem Kościoła nie jest pozyskiwanie nowych członków, ale niesienie wielora-

kiej pomocy każdemu człowiekowi. Kościół nie utożsamia się z królestwem Bożym, ale jest jednym ze sposobów budowania tegoż królestwa. Modelowi Kościoła jako sługi bliska jest koncepcja prawdy ujmowanej w kategoriach społeczno-praktycznych. Prawda polegałaby tutaj przede wszystkim na właściwym i skutecznym działaniu na rzecz dobra wspólnego.

Tylko jedna prawda?

W perspektywie wielości modeli Kościoła oraz sposobów rozumienia prawdy należy spojrzeć krytycznie na tradycyjny, apologetyczny argument, że prawda jest tylko jedna, a zatem prawdziwy Kościół może być tylko jeden, w tym sensie, że albo jest w pełni prawdziwy, albo całkowicie nieprawdziwy. W ogniu wykazywania wzajemnych braków oraz piętnowania nadużyć coraz trudniej kogokolwiek przekonać, a coraz łatwiej nabrać podejrzania, że żaden Kościół nie jest prawdziwy. Stanisław C. Napiórkowski stwierdza: *Prawdziwe jest twierdzenie, że istnieje tylko jedna prawda: rzeczywiście, słońce albo teraz świeci, albo nie świeci. Prawdą jest jednak także, iż Kościół nie jest ani prawdą logiczną, ani prawdziwym czy błędnym zdaniem, w którym orzeczenie przynależy lub nie przynależy do podmiotu. Kościoły są niesłuchanie bogatymi, kompleksowymi i uwarstwionymi rzeczywistościami. Zawierają bogaty zespół przekonań, treści wiary i doktryn, zasad moralnych, duchowości, tradycji... W warstwie przekonań należy podkreślić prawdy wiary, ich interpretacje, przyjęte poglądy i tezy po prostu dyskusyjne*³. Ta słuszna teza będzie coraz bardziej oczywista w XXI wieku chrześcijaństwa, w którym bycie chrześcijaninem będzie coraz mniej kwestią przywiązania do tradycji, a coraz bardziej kwestią wyboru, dokonywanego w wolności sumienia, i w którym będzie się prawdopodobnie pogłębiać przechodzenie od Kościoła masowego do Kościoła mniejszości. Trzeba też zdawać sobie sprawę z takich zjawisk jak odeuropeizowanie

³L. Górka, S.C. Napiórkowski, *Kościoły czy Kościół*, Warszawa 1995, s. 206.

świata, a w związku z tym malejące znaczenie grecko-rzymskiej, czyli europejskiej wersji chrześcijaństwa, a także postulowaną decentralizację Kościoła.

Czy to wszystko oznacza nieuchronną relatywizację prawdy w Kościele i o Kościele? Myślę, że nie. Na pewno wskazuje to na konieczną hierarchizację prawd. II Sobór Watykański w „Dekrecie o ekumenizmie” stwierdził, że należy pamiętać *o istnieniu porządku czy „hierarchii” prawd nauki katolickiej, ponieważ różny jest ich związek z fundamentami wiary chrześcijańskiej. W ten sposób utorowana zostanie droga, która dzięki braterskiemu współzawodnictwu pobudzi wszystkich do głębszego poznania i jaśniejszego ukazania niezgłębionych bogactw Chrystusowych* (nr 11). I nie chodzi tu tylko o obiektywną, zdogmatyzowaną hierarchię prawd, ale również hierarchię prawd w praktycznym życiu Kościoła. Co zaś stoi na szczycie owej hierarchii prawd? Niewątpliwie prawda o Bogu, który jest miłością i ofiaruje nam siebie, czyli miłość. Słowo natchnione stawia sprawę jasno: *Gdybym miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice, i posiadał wszelką wiedzę, i wszelką możliwą wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym* (1 Kor 13,2). Pawłowy Hymn o miłości relatywizuje w pewnym sensie nie tylko wszelkie poznanie (ortodoksję), ale również wszelkie zaangażowanie społeczne (ortopraksję): *Gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją, a ciało wystawił na spalenie, lecz miłości bym nie miał, nic bym nie zyskał* (1 Kor 13,3). Miłość jest najwyższym kryterium oceny ludzkich przekonań i poczynań. Jedynie miłość może być lepiszczem, które pozwala uczynić nasze częściowe prawdy częścią jednej i – jak powiedziałby von Balthasar – symfonicznej prawdy Kościoła. I jeśli wydarzy się kiedyś III Sobór Watykański, to mam nadzieję, że ukaże on nowe, piękne głosy w tej symfonicznej prawdzie, a zarazem pomoże usunąć fałszywe tony.

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

Jarosław Gowin

Kościół wobec nowego soboru?

Zacznijmy od cytatu: Ród ludzki nigdy jeszcze nie obfitował w tak wielkie bogactwa, możliwości i potęgę gospodarczą, a jednak wciąż ogromna część mieszkańców świata cierpi głód i nędzę i niezliczona jest ilość analfabetów. Nigdy ludzie nie mieli tak wyczulonego jak dziś poczucia wolności, a tymczasem powstają nowe rodzaje niewoli społecznej i psychicznej. W chwili gdy świat tak żywo odczuwa swoją jedność oraz wzajemną zależność jednostek w koniecznej solidarności, rozrywany jest on gwałtownie w przeciwne strony przez zwalczające się siły, trwają bowiem jeszcze ostre rozbieżności natury politycznej, społecznej, gospodarczej, „rasowej” i ideologicznej, istnieje niebezpieczeństwo wojny, mogącej zniszczyć wszystko do gruntu. Równocześnie ze wzrostem wzajemnej wymiany poglądów same słowa, którymi wyraża się pojęcia wielkiej wagi, przybierają dość odległe znaczenia w różnych ideologiach. A wreszcie poszukuje się pilnie doskonalszego porządku doczesnego, gdy tymczasem nie idzie z nim w parze postęp duchowy („Gaudium et spes”, nr 4).

Te myśli, wyrażone prawie czterdzieści lat temu przez Ojców II Soboru Watykańskiego, niezwykle trafnie oddają sytuację współczesnego świata. Świata niewyobrażalnych kontrastów, gdzie niespotykane dotąd w dziejach bogactwo milionów sasiaduje z odwieczną nędzą miliardów, świata, w którym wolność ludzi zamożnych przybiera często postać łamiącej ostatnie tabu swobody, popadając jednocześnie w uzależnienie od konsumpcji, a z drugiej strony nieprzeliczone rzesze pozbawione są elementarnych praw, świata globalnej gospodarki i globalnej kultury, równocześnie jednak rozsadanego przez erupcję fanatycznych partykularyzmów, będących często paroksyzmem rozpaczny narodów, których suwerenność złożono w ofierze na ołtarzu globalnego pokoju lub które czują, że współczesny świat pozbawia ich ostatniej rzeczy, jaką posiadają: kulturowej i religijnej tożsamości.

W swych zasadniczych zarysach „*Gaudium et spes*” (jak i całe nauczanie Soboru) przynosi zatem trafny opis świata początku następnego stulecia. Mimo to spróbuję pokazać, że pod wieloma względami opis ten jest anachroniczny i nieprecyzyjny, i to w stopniu dostatecznie dużym, by stanowiło to poważny argument za zwołaniem następnego soboru powszechnego.

Od czasów zwołania *Vaticanum II* mija właśnie czterdzieści lat. Z punktu widzenia historii Kościoła taki okres wydaje się mgleniem. Wielu ludzi Kościoła uważa zatem, że jako depozytariusz niezmiennych prawd nie musi (a nawet nie powinien) on nadążać za niespokojnym rytmem współczesnych czasów. Takie nastawienie uważam za pomyłkę. Kilka dziesięcioleci, jakie minęły od inauguracji Soboru, były bowiem okresem tak niezwykłego przyspieszenia przemian, że prawdopodobnie w ciągu tych kilkudziesięciu lat świat zmienił się bardziej niż w trakcie poprzednich kilku stuleci. Wyliczmy najważniejsze zmiany.

Po pierwsze, tuż po zakończeniu Soboru rozpoczęła się trwająca do dziś rewolucja obyczajowa. Zmieniła ona stosunek człowieka (w każdym razie człowieka Zachodu) do tak ważnej sfery życia, jaką jest erotyka. To z kolei pociągnęło za sobą rozpad tradycyjnego modelu rodziny, kryzys demograficzny tradycyjnie chrześcijańskiej Europy, a także zmianę szczególnie drastyczną i niemożliwą do zaakceptowania przez Kościół: prawne i moralne przyzwolenie na aborcję. Z punktu widzenia Kościoła najbardziej jednak dalekosiężną konsekwencją rewolucji obyczajowej okaże się prawdopodobnie zmiana społeczna położenia kobiet. Wiadomo, jak ważną rolę odgrywają kobiety w życiu Kościoła, zwłaszcza w wychowaniu religijnym dzieci. Tymczasem zmiana tradycyjnego modelu kobiet, a szczególnie masowe podejmowanie przez nie pracy zawodowej (dodajmy dla jasności, że zmiana ta oznacza zniesienie wielowiekowej nierówności położenia kobiet, jest więc w pełni uzasadniona, niezależnie od negatywnych skutków ubocznych tego zjawiska), prowadzi do erozji ich związku z religią (zbyteczne dodawać, że mowa tu o zjawiskach statystycznych). Z przeprowadzonych przez ks. Bogusława Milerskiego badań socjologicznych, dotyczących podatności dzieci na sekularyzację, wynika, że podatność ta nie zależy od środowiska społecznego (np. w dzisiejszej

Polsce dzieci ze wsi podatne są na sekularyzację w równym stopniu jak dzieci z miast) czy od poziomu dobrobytu (dzieci z biednych rodzin odchodzą od religii w równym stopniu jak dzieci z rodzin zamożnych). Istnieje natomiast jeden, wyraźny czynnik sprzyjający sekularyzacji: poziom wykształcenia matki (im wyższy, tym bardziej prawdopodobna stanie się utrata przez dziecko kontaktu z Kościołem). Zjawisko to jest sygnałem szerszego (nie ograniczonego tylko do Polski) problemu, jaki stanął przed Kościołem: braku w wychowaniu katolickim dostatecznie przekonującego modelu bycia kobietą w nowoczesnym świecie. Tradycyjne role żony, matki, ewentualnie osoby poświęcającej całe życie Bogu przestały wystarczać współczesnym kobietom. W miejsce tego odwiecznego modelu wdzierają się ideologie feministyczne, z reguły wrogie religii i ostatecznie pozostawiające swoje zwolenniczki w egzystencjalnej pustce pozornej emancypacji. Na czym polegać ma jednak *chrześcijański feminizm*, o którym wspomina Jan Paweł II? Choć zabrzmi to żartobliwie, już samo poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o życiowe powołanie współczesnej kobiety, jej miejsce w społeczeństwie i w Kościele to być może wystarczający powód do zwołania kolejnego soboru.

Wróćmy jednak do zmian, jakie zaszły od czasów Vaticanum II. Kolejną kolosalną zmianą był upadek komunizmu, systemu, który przez prawie cały wiek XX stanowił największe zagrożenie dla chrześcijaństwa, a wraz z innymi formami totalitaryzmu stworzył niespotykane dotąd formy zorganizowanego łamania praw człowieka. Po trzecie, na skutek rewolucji informatycznej w zasadniczy sposób zmieniła charakter działalność gospodarcza, której zupełnie nowym rysem jest jej globalny charakter. (Naturalnie, na temat genezy globalizacji toczą się poważne spory. Według części badaczy zjawisko to pojawiło się nie współcześnie, lecz wraz z początkami kapitalistycznej rewolucji technicznej, na przełomie XVIII i XIX w. Odniesienie się do sporów dotyczących globalizacji rozbijałoby ramy niniejszego artykułu, jednak zdecydowanie bardziej przekonujące wydają mi się argumenty przemawiające za współczesnym charakterem tego zjawiska.) Po czwarte, równie globalny wymiar zyskała masowa kultura konsumpcyjna, przeobrażając tradycyjne formy życia i budząc powszechne nastawienie konsump-

cyjne. Piątą nowością jest pojawienie się nieoczekiwanej reakcji na rozwój globalnego konsumeryzmu – reakcją tą jest antyzachodnia i antymodernistyczna rewolta, przybierająca często postać religijnego fundamentalizmu. Towarzyszy temu szósty nowy wyznacznik dzisiejszej sytuacji, jakim jest przebudzenie się i ponowne wejście na arenę dziejów prastarych cywilizacji, stanowiących po raz pierwszy od stuleci realną konkurencję dla cywilizacji zachodniej (mam na myśli zwłaszcza cywilizacje: islamską, chińską i hinduską). Ostatnim wreszcie novum posoborowego świata jest rozwój inżynierii genetycznej – to być może największe obecnie wyzwanie dla Kościoła – największe, bo stawiające pod znakiem zapytania chrześcijański sens tak podstawowych pojęć, jak człowieczeństwo, dusza czy natura.

Jak oceniać te przemiany? Czy w ogóle dają się one sprowadzać do wspólnego mianownika, pozwalającego na ich sumaryczną – optymistyczną lub pesymistyczną – ocenę? Jak wiemy, Ojcowie Soboru patrzyli na współczesny świat z optymizmem, a w jego przyszłej ewolucji upatrywali źródeł nadziei (co wyrażał sam tytuł konstytucji „*Gaudium et spes*”). Czy takie nastawienie okazało się naiwnością? Wrócimy jeszcze do tych pytań.

Na razie zauważmy jednak, że skoro mowa o relacjach łączących Kościół ze współczesnym światem, to zmienił się nie tylko drugi człon tych relacji. Zmienił się także Kościół. Po części zmienił się NA SKUTEK Soboru, a po części MIMO Soboru. Optymizm autorów „*Gaudium et spes*” w dużej mierze wynikał nie tyle z oceny współczesnego świata, ile z oceny współczesnego Kościoła. Ojcowie Soboru wierzyli, że dzięki jego reformom Kościół przybliży się do ideałów ewangelicznych, od których odszedł daleko, przede wszystkim za sprawą trwającego tysiąc kilkaset lat sojuszu ołtarza z tronem. Pod tym względem mieli rację. Vaticanum II to jedno z najważniejszych wydarzeń w dziejach Kościoła i być może najbardziej dogłębna jak dotąd próba zrozumienia przez chrześcijan, na czym polega ich powołanie. Ojcowie Soboru mylili się natomiast w innej sprawie. Wierzyli mianowicie, że odnowiony Kościół odzyska moc przyciągania do siebie duszy współczesnego człowieka, że – innymi słowy – zdoła przeciwstawić się zalewowi sekularyzacji.

Nie zdołał. Dzisiejsza sytuacja Kościoła radykalnie różni się od tego, do czego instytucja kościelna i tradycyjna mentalność katolików przywykła od stuleci. Kościół i religia straciły swą centralną pozycję w życiu jednostek i zbiorowości. Dzisiejsze chrześcijaństwo, jeśli nie liczyć niewielkich oaz tradycyjnej religijności, takich jak Polska, jest chrześcijaństwem diaspory, przypomina archipelag wysepek otoczonych morzem laicyzacji. Wymaga to nowego opisu relacji Kościoła do świata, nowego zdefiniowania zadań chrześcijan i ich stosunku wobec alternatywnych wizji życia. Sobór określił stosunek Kościoła do świata sekularyzującego się; dzisiaj trzeba zdefiniować relacje ze światem już zsekularyzowanym.

Co więcej, sytuacja Kościoła zmieniła się od czasów Soboru nie tylko zewnętrznie. Zmianie uległa również sytuacja wewnętrzna, i to na dwa różne sposoby. Po pierwsze, nałożenie się na siebie gruntownych reform z gwałtowną sekularyzacją wywołało głęboki kryzys tożsamości katolików. Większość z nich, w tym liczne rzesze księży, zakonników i zakonnic, najzwyczajniej odeszła z Kościoła. Spora grupa tych, którzy w nim pozostali, uważa reformy soborowe za niewystarczające lub nie dość konsekwentnie realizowane, i w związku z tym ignoruje lub otwarcie kontestuje część nauczania Magisterium. Są jednak i tacy, którzy źródło kryzysu widzą nie w tym, że reformy soborowe przyszły za późno lub mają zbyt nieśmiały charakter, lecz właśnie w tym, że reformy te w ogóle się dokonały; innymi słowy, za przyczynę nieszczęść uważają Sobór.

Wewnętrzny zamęt, jaki w ostatnich dziesięcioleciach ogarnął szereg katolików, to nie jedyny przejaw głębokich zmian, jakie od czasu II Soboru Watykańskiego nastąpiły w Kościele. Przez dwa tysiące lat Kościół zakorzeniony był w cywilizacji zachodniej, promieniując na nią, ale też – z drugiej strony – przystosowując się do kulturowych form Zachodu. Vaticanum II to być może ostatni akord tej symfonii, spajającej katolicyzm z Europą. Choć w obradach Soboru uczestniczyli biskupi z całego świata, a nauczanie soborowe dawało wyraz zainteresowaniu i szacunku dla nieeuropejskich kulturowo wcieleń chrześcijaństwa, to perspektywa Soboru była jeszcze wyraźnie europocentryczna. Współczesna Europa to jednak dla Kościoła teren misyjny, a centra wiary katolickiej (o ile istnieją jeszcze jakieś

centra) rozproszyły się. To kolejne wyzwanie i kolejny powód do zwołania następnego soboru.

Za symboliczny koniec europocentrycznej fazy w dziejach Kościoła uznać można powołanie na Stolicę Piotrową Karola Wojtyły – co prawda Europejczyka (i to, być może, w o wiele głębszym sensie niż w przypadku jakiegokolwiek współczesnego biskupa katolickiego), ale zarazem mieszkańca jej „gorszej”, wschodniej rubieży. Ten pontyfikat to kolejny przejaw, a zarazem przyczyna głębokich przemian zachodzących w Kościele. Trwające już ćwierć wieku pasterzowanie Jana Pawła II to jeden z najważniejszych pontyfikatów w nowożytnej, a może wręcz całej historii Kościoła. Papież podjął heroiczną próbę wyprowadzenia wstrząsanej burzami łodzi Kościoła na spokojne wody. Czy była to próba udana – pokażą najbliższe dziesięciolecia. Nie ulega jednak wątpliwości, że w czasie tych dziesięcioleci Kościół – cała wspólnota katolicka – stanie wobec konieczności ogarnięcia tak bardzo wielowątkowego nauczania Jana Pawła II i zrozumienia, co ten Wielki Papież starał się powiedzieć Kościołowi, światu i każdemu z nas. Już samo zadanie zrozumienia sensu pontyfikatu Karola Wojtyły wydaje mi się dostatecznym powodem do zwołania następnego soboru.

Wróćmy na koniec do pytania o optymizm i pesymizm w ocenie współczesnego świata i współczesnego Kościoła. Czy optymizm cechujący nauczanie soborowe okazał się naiwny? Pod jednym czy drugim względem – tak. Ale zasadniczo pytanie o optymizm czy pesymizm jest z chrześcijańskiej perspektywy pytaniem źle postawionym. Nigdy nie ustaną powody do pesymizmu, gdyż niewyczerpane są pokłady ludzkiego grzechu. I nigdy nie wyschną źródła optymizmu, gdyż niewyczerpana jest Boża łaska. Sedno sprawy leży więc nie w optymizmie czy pesymizmie, a w ODWADZE. Odwadze przeciwstawiania się złu, skądkolwiek ono pochodzi (a nierzadko pochodzi z wnętrza Kościoła), oraz odwadze budowania na dobru, ktokolwiek by je czynił (a czynią je często ludzie spoza Kościoła).

Chodzi zatem o podtrzymywanie generalnego nastawienia Soboru, by szukać każdej iskierki dobra poza Kościołem, iść tam i starać się ją rozdmuchiwać we współpracy z wszystkimi ludźmi dobrej woli, niezależnie od ich przekonań religijnych. Do tego potrzebny jest jednak precyzyjniejszy opis współczes-

nego świata niż ten, jaki wyszedł spod pióra autorów „*Gaudium et spes*”. Potrzebne jest także rozważenie posoborowych doświadczeń Kościoła. Choć należę bowiem do tych, którzy przekonani są, iż dzisiejsza słabość Kościoła bierze się z tego, że reformy soborowe były spóźnione przynajmniej o sto lat, to nie mogę też przeoczyć faktu, że realizacja postanowień soborowych poszła po części ślepą uliczką. Drastycznym na to dowodem jest długoletnie tolerowanie przez biskupów amerykańskich przypadków pedofilii wśród księży. Nie doszłoby do tego, gdyby na fali rewolucji obyczajowej nie zmienił się w Kościele stosunek do homoseksualizmu. Przyzwolenie na obecność wśród księży homoseksualistów to przejaw deformacji ducha soborowego. Kościół miał przecież otwierać się na świat po to, by przyswajać sobie obecne w nim dobro i by – z drugiej strony – lepiej i głębiej ten świat ewangelizować. Tymczasem otwarcie się na świat pomyłono z upodobnieniem się do świata!

Potrzebny jest więc namysł, gdzie i dlaczego reformy okazały się pomyłką, gdzie i dlaczego nie zdołano ich zrealizować, a gdzie życie wykroczyło poza zamysły Ojców Soboru, zbyt nieśmiało nastawionych np. do ekumenizmu czy dialogu międzyreligijnego. Z punktu widzenia stosunku Kościoła do świata za sprawę o podstawowym znaczeniu uważam rozwinięcie soborowej teologii rzeczywistości ziemskich, dogłębne przeanalizowanie, na czym polega ich słuszna autonomia i gdzie osiąga ona swój kres.

Obowiązkiem naszym i następnych pokoleń jest więc zachowanie i rozwinięcie soborowego ducha apostołskiej odwagi, która wyzwala wyznawców Chrystusa z lęku przed światem, ducha miłości do człowieka i radości z każdego dobra, które ktokolwiek i gdziekolwiek na świecie czyni. Z pewnością jednak tego dobra zdołalibyśmy uczynić więcej, gdyby udało się nam wypracować jak najadekwatniejszy chrześcijański opis współczesnego świata i współczesnej kondycji ludzkiej. Takie będzie być może najważniejsze zadanie przyszłego soboru.

JAROSŁAW GOWIN, ur. 1961, absolwent filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, dr politologii, redaktor naczelny miesięcznika „Znak”. Członek komisji Episkopatu ds. Dialogu z Niewierzącymi i Archidiecezjalnej Rady Duszpasterskiej w Krakowie.

Nie zmarnowany czas

Z Krystyną Bednarczykową,
współzałożycielką Oficyny Poetów i Malarzy,
rozmawiają Krzysztof Dorosz SJ i Paweł Tański*

— *Pani Krystyno, od kiedy mieszka Pani na emigracji?*

— Od 1945 r. Po krótkim pobycie w Rzymie, razem z mężem przyjechalśmy do Londynu, tak jak większość żołnierzy Armii gen. Andersa.

— *Jakie były Pani wojenne losy?*

— Całą okupację niemiecką spędziłam w kraju, w Warszawie. Po odzyskaniu tzw. niepodległości, po wejściu armii rosyjskiej zaangażowałam się w pracę konspiracyjną.

— *To była Armia Krajowa?*

— Tak. To była komórka wywiadu gen. Rzepeckiego współpracująca z wywiadem gen. Andersa przez skoczków spadochronowych wysyłanych do Polski, z którymi przypadkowo się poznałam, dając jednemu z nich schronienie w swoim domu. Zostałam przez niego wprowadzona w pracę konspiracyjną. Na początku przepisywałam na maszynie raporty z ich akcji w kraju, które były przesyłane radiowo do Włoch czy do Londynu. Były to lata 1944-45. W niedługim czasie, bo po 2 miesiącach, zaistniała potrzeba wysłania kuriera do Włoch, do Ancony, do sztabu gen. Andersa z ważnymi, tajnymi informa-

* Autoryzowany wywiad przeprowadzony na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu podczas sesji „Życie literackie drugiej emigracji niepodległościowej”, zorganizowanej przez Pracownię Badań Emigracji Instytutu Literatury Polskiej 8-9 XI 2001.

cjami. Wystarczająco poznali mnie i zaufali, że jestem osobą właściwą do podjęcia takiej misji.

— *Praca w konspiracji, przedzieranie się – to zajęcia pasjonujące może dla mężczyzn, ale dla kobiet?*

— To było wyzwanie, które mnie pociągało, a zarazem sprawdzian, czy wyjdę obronną ręką dokonując tego, czego ode mnie żądali. Byłam i jestem otwarta na życie, wszystko mnie interesuje. Także wtedy wszystko mnie interesowało, zwłaszcza konspiracja.

— *W jakim stopniu motywem Pani działania był patriotyzm?*

— W tamtych czasach nie było innej postawy młodzieży niż patriotyczna i to we wszystkim, co się robiło lub czego się nie robiło, z poczuciem odpowiedzialności wobec następnych pokoleń, z tym starannym wzorcem, żeby być Polakiem. Byliśmy naładowani ogromem patriotyzmu, a wzorcem dla nas, wzorcem prawie obłędnym, był Józef Piłsudski. Cena za to, że było się Polakiem – bez zastanowienia się – była płacona często własnym życiem.

— *Czy w konspiracji poznała Pani też swego przyszłego męża, Pana Czesława Bednarczyka?*

— Nie, Czesław był żołnierzem w Armii Andersa. Przeszedł łagry i więzienia sowieckie. Poznałam go we Włoszech. Był bardzo dzielnym żołnierzem, walczył pod Monte Cassino, otrzymał wiele odznaczeń za odwagę, Virtuti Militari i inne medale. Jako oficer niezawodowy zaczynał na wojnie w stopniu podporucznika, a skończył jako podpułkownik, to coś mówi. W czasie wojny był adiutantem gen. Władysława Sikorskiego podczas jego spotkań ze Stalinem w Moskwie, gdzie tłumaczył z rosyjskiego dla generała. Chociaż Sikorski znał doskonale język rosyjski, to jednak chciał mieć osobnego tłumacza z urzędu.

— *W którym roku zostali Państwo małżeństwem?*

— W 1952, w Anglii.

— *Czy mieszkali Państwo od początku w Londynie?*

— Mieszkaliśmy najpierw na prowincji, jak wszyscy w tzw. beczkach śmiechu, w blaszanych barakach. Później w Tonbridge Kent, już w prywatnym domu i w Tunbridge Wells niedaleko Londynu. Następny etap – do 1962 r. – to Dom Pisarza. W 1962 r. przenieśliśmy się do własnego domku, który kupiliśmy w dzielnicy Hendon, w północnym Londynie.

— *Proszę nam opowiedzieć o tych pierwszych latach spędzonych w Anglii.*

— Byliśmy wtedy młodzi i przyzwyczajeni do trudów. Mąż „przeszedł” Rosję i obozy rosyjskie, mieliśmy za sobą wiele złych okresów życiowych, każdy na swój sposób. Ale miało się nadzieję, że albo sami zaczniemy coś robić, albo znajdzie się dla nas ogólne rozwiązanie. Nie znaliśmy języka angielskiego, więc zaczęliśmy od jego nauki. Wiele ludzi wyjeżdżało wtedy do Ameryki i do Argentyny. Był i u nas moment ochoty na wyjazd. Ale dziś nie żałujemy, że tego nie zrobiliśmy. Zyliliśmy w getcie polskim i jedyny pokarm duchowy otrzymywaliśmy od Kościoła.

— *Czym był Kościół dla polskiej emigracji?*

— Emigracja na początku była bardzo związana z Kościołem. Z biegiem lat kontakty jednak się rozluźniały, wielu wyjeżdżało na prowincję za pracę, żenili się z Angielkami i tworzyli domy polsko-angielskie. Tym samym Kościół był dla nich taki, jaki istniał obok nich. My mieliśmy szczęście, że na początku naszego życia i pracy w Londynie natrafialiśmy na świątłych księży z Towarzystwa Jezusowego, takich jak ks. Jerzy Mirewicz i ks. Tadeusz Sporny. Gdy stworzyliśmy drukarnię Oficyny Poetów i Malarzy, od razu powierzyli nam druk swoich periodyków, jak „Sodalis Marianus”, „Przegląd Powszechny” i wszystkich pozycji książkowych ks. Mirewicza. W tym czasie te stałe zamówienia były dla nas ogromną pomocą materialną. Mogliśmy rozwijać się jako drukarnia i drukować nasze polskie książki oraz kwartalnik, bo na bieżące potrzeby mieliśmy stały,

miesięczny dochód z zamówień od księży jezuitów. Ten dług wobec nich jest nie do spłacenia.

— *Jak doszło do tego, że powstała Oficyna Poetów i Malarzy?*

— Początkowo mój mąż dostawał pensję wojskową przez dwa lata, by móc przygotować się do życia cywilnego, przede wszystkim nauczyć się języka angielskiego. W tym czasie zastanawialiśmy się, jak dalej żyć, żeby nie zagubić się jako Polacy w tym kotle obcości. Mój mąż często odwiedzał polski klub „Orla Białego”, gdzie schodziła się inteligencja: na rozmowy i rady – jeden od drugiego. Przychodzili również i pisarze. W rozmowach doszli do wniosku, że powinni założyć Związek Pisarzy i wkrótce tak się stało. Po roku mąż rzucił na spotkaniu pisarzy pomysł, czy nie warto by założyć jakąś spółkę wydawniczą, by wspólnie wydawać książki. Rozesłał druki informacyjne do wszystkich pisarzy. Na ten gest, niestety, nic mądrego nie przyszło w odpowiedzi oprócz dąsów i wybrzydzań co do materiałów kolegów i ich kandydatur. Na przeszkodzie stały raczej osobiste urazy, po prostu niedojrzałość. A więc nic z tego nie wyszło. Jedynie Marian Pankowski, pisarz, z którym nawiązaliśmy kontakty, zaproponował nam coś takiego: jeżeli macie siłę i ochotę, zróbcie to sami, a pozostali do was dołączą. I tak się stało. Kupiliśmy małą „pedałówkę”, z nożnym napędem, dwa zestawy czcionek z drukarni i rozpoczęłam składanie. Czcionek miałam tylko na jedną stroniczkę składu, i to wierszy. Kiedy ją złożyłam, Czesław musiał wydrukować, a ja rozebrać ją w celu ponownego użycia – do następnej stroniczki. Z biciem serca zawsze rozbierałam skład, bo gdyby nastąpił błąd w wydrukowanej stroniczce, trzeba by było składać ją ponownie. Na szczęście nie było takich potknięć.

— *W którym roku powstała Oficyna Poetów i Malarzy?*

— Oficyna Poetów i malarzy powstała w 1948 r., ale pierwsze dwie książki ukazały się dopiero w 1951 r.: Mariana Czuchnowskiego „Pola minowe” i Jana Olechowskiego „Chwila nocna”, wydrukowane w obcej drukarni. Poszły na nie wszystkie

nasze oszczędności, druk był kosztowny, a książek nie potrafiliśmy sprzedać. Doszliśmy do wniosku, że obce drukarnie to nie jest dla nas dobre rozwiązanie. Musi być własny warsztat drukarski. W tym czasie pojawiło się w gazecie ogłoszenie, że drukarnia „Orla Białego” ma do sprzedania małą maszynę drukarską. Oczywiście zaraz tam pojechałam, nie mąż, żeby nie wzbudzać niepokojów, że jak pojedzie mój mąż, to mu nie sprzedadzą, bo go znali. Rzeczywiście, jak drukarze mnie zobaczyli, śmiali się po kątach, że oto baba chce być drukarzem. Chętnie sprzedali mi maszynę, myśląc, jak podejrzewam, że to dla mnie strata pieniędzy, nic więcej. Zapłaciliśmy za nią 15 funtów. W tamtych czasach był to trzytygodniowy zarobek. Wyglądała jak maszyna do szycia Singera. Dzięki niej mogliśmy już sami drukować tomiki, a nie oddawać do drukarni, wydawaliśmy sami od początku do końca. Bardzo szybko zwróciły się koszty zakupu, bo zaczęliśmy przyjmować różne druki do wykonania i książeczki zaczęły się rozchodzić. Mieliśmy duże szczęście do ludzi. Zaczęła się wtedy u wszystkich jakaś chęć dochodzenia do normalności, wszyscy się cieszyli, gdy komus coś się udawało. Emigranci zrozumieli, że uratować nas może tylko zwyczajność, normalność prostego życia i liczenie tylko na siebie.

— *Pani mąż, Czesław Bednarczyk, napisał znakomity tom wspomnień pt. „W podmostowej arkadzie”. Proszę opowiedzieć o tym specyficznym miejscu.*

— Małe wydania zrobiły nam ogromną reklamę i wtedy zrozumieliśmy, że trzeba to wykorzystać i poszerzyć warsztat. „Pedałówka” ograniczała nas i „zamykała” w małych tomikach poetyckich. Nie było mowy, żeby drukować prozę. Przychodziły zamówienia, ludzie chcieli płacić za druk, zaszła realna potrzeba większej maszyny drukarskiej. W tym czasie poznaliśmy Feliksa Topolskiego, który poprosił o współpracę. Miał zamiar wydawać swoje pismo: kronikę rysunkową wydarzeń w świecie. Pomyśleliśmy, że ta współpraca będzie dla nas dobra, on miał nazwisko i pozycję w Londynie, a my już sławę dobrych drukarzy. Przystąpiliśmy do spółki Topolski’s Chro-

nicle, która trwała 10 lat. Nic z niej większego nie wyszło oprócz doświadczeń drukarskich i naszej ciężkiej pracy. Druki były wyjątkowo piękne. Kładliśmy farby na wálki i tak drukowane rysunki nie powtarzały się. Nie było drugiej idealnej odbitki, każda była inna, jedyna. Topolski dostał z magistratu londyńskiego arkadę na swoje studio, a my drugą – pod drukarnię.

— *Czy na działalności Oficyny Malarzy i Poetów odbiły się wydarzenia 1956 roku?*

— Wydarzenia te odbiły się na życiu emigracji w ogóle. Przyszła jakaś nadzieja – złudna, bo złudna... Każdy zdawał sobie sprawę, że jak długo Anglicy czapkują wobec Rosji, to żadna dobra zmiana nas nie spotka. W tym czasie na zewnątrz Rosja była potęgą i świat się z tym liczył. Świat zmęczony ostatnią wojną nie chciał następnej.

— *W latach 1966-1980 wychodził kwartalnik „Oficina Poetów”. Pierwszy numer ukazał się w maju 1966 r., a ostatni nr 57 – w maju 1980 r. W jakim nakładzie ukazywała się „Oficina Poetów”?*

— Zaczęliśmy od tysiąca numerów, a później nakład był coraz mniejszy. Ostatnie numery liczyły 180 egzemplarzy.

— *Czy pismo docierało do Polski?*

— Tak, ale nie każdy numer. Wysyłaliśmy do Polski około 100 egzemplarzy. To, że niektóre numery dochodziły do kraju spowodowało, że mieliśmy na miejscu przykrości również i za to, że drukowaliśmy w naszym piśmie, w „Oficynie Poetów”, wiersze, które przysyłali nam poeci z kraju. Ściągnęliśmy na siebie nienawiść i podejrzliwość. Ale nie martwiliśmy się tym, robiliśmy to, co uważaliśmy za właściwe i przetrwaliśmy zazdrość i pieniactwo, po prostu złych, zazdrosnych ludzi, którzy chcieli podporządkować nas swojej polityce, na którą dostawali pieniądze, bo chcieli się wykazać poszerzeniem (nami) swojej działalności. Chcieliśmy być ludźmi niezależnymi i mogliśmy

sobie na to pozwolić, mając własny warsztat: drukarnię i cztery ręce chętne do pracy. Nie braliśmy od nikogo pieniędzy i to była nasza siła, dzięki temu mogliśmy przetrwać wszystko i wszystkich.

— *Rok 1966, ukazuje się pierwszy numer „Oficyny Poetów”, nadszedł rok 1980 – ukazał się numer ostatni... Nie żał było Państwu zamykać tak wspaniałego pisma?*

— Nie było już na emigracji materiałów do druku. Naturalnym biegiem życia większość naszych pisarzy zmarła, a drukowanie krajowego materiału nie było naszym celem, tym bardziej że powstawały tam firmy wydawnicze. Polska stała się wolna i zaczynała mieć własnych niezależnych wydawców, księgarzy i swoją młodzież. Odczuwaliśmy raczej radość, że przygoda z Oficyną zakończyła się tak wspaniale, że udało się nam uratować wiele prac pisarzy na emigracji. Nie było żalu, mimo że Oficyna była dla mnie życiem, moim słodkim obłędem. Raczej było poczucie spełnionej misji.

— *Czy to Pani zaprojektowała układ graficzny kwartalnika „Oficina Poetów” i jego okładkę?*

— Tak. Projekt okładki był mój i przygotowanie każdego numeru było moje. Mąż drukował. Taki to był podział pracy między nami.

— *Gdy chodzi o wydawnictwo, ile mniej więcej tytułów wydawali Państwo rocznie?*

— Rocznie – nie pamiętam, ale wydaliśmy w sumie przeszło 1000 pozycji książkowych i 57 numerów kwartalnika. Zaczęliśmy pismo od 8 stron, a ostatni, numer 57, miał już 67 stron. Książki poetyckie są dla każdego wydawnictwa nieopłacalne, ale nie ma wydawcy z prawdziwego zdarzenia, który nie wydaje poezji. Taki się nie liczy. Bez poezji nie ma literatury.

— *Którą z wydanych książek uważa Pani za swoje najpiękniejsze dzieło, jeśli można tak powiedzieć?*

— Od strony graficznej i budowy numeru cenię sobie najwięcej dwie pozycje: „Tarcza” Tadeusza Sułkowskiego, piękny poemat z rysunkami Feliksa Topolskiego. (Tadeusza Sułkowskiego, ja i mój mąż, kochaliśmy bardzo i ceniliśmy go jako poetę i jako człowieka. Był wyjątkowym człowiekiem, zagubionym na emigracji, na której nie potrafił żyć. Kochał kraj i tęsknił za swoimi Skierniewicami i za rodziną. Jego sytuacja jako opiekuna Domu Pisarza, w którym już nie było pisarzy, była upokarzająca i żałosna, co godnie znosił. Wiem, że cierpiał, ale nie powróciłby do takiej Polski, jaka była w latach sześćdziesiątych, chociaż starano się o to i dano by mu na pewno lepsze warunki, niż miał).

Oraz: Juana Ramona Jimeneza, „Srebro i ja”, z rysunkami Zygmunta Turkiewicza, w pięknym tłumaczeniu z hiszpańskiego Floriana Śmieji, a także 57 numerów kwartalnika „Oficina Poetów”, gdzie każdy numer był objętościowo materiałem dwóch książek, z wkładami artystycznymi wklejanymi ręcznie.

— *Kiedy zakończyli Państwo wydawanie książek?*

— Całą Oficynę, tj. drukarnię, musieliśmy zamknąć w 1990 r. Wszystko, tj. maszyny, poszło na złom. Przyszedł czas na komputery... Druga smutna rzeczywistość to była choroba męża i moje złamanie nogi, prócz tego brak materiału godnego do druku. Odejście na zawsze naszych pisarzy również było powodem zamknięcia drukarni. Nadeszły czasy, kiedy Polska mogła wydawać bez problemu i bez cenzury pozycje pisarzy krajowych na miejscu. Naszą ambicją wydawniczą przez 16 lat było wydawanie pisarzy żyjących na emigracji i rejestrowanie przede wszystkim materiału poetyckiego. Naturalnym biegiem życia nasi pisarze zaczęli umierać, więc i nasza działalność wypełniła się. W dodatku, słyszeliśmy takie słowa, jak Jana Brzękowskiego, który pisał: „Wystawiliście już sobie pomnik, więc po co drugi, lepiej zamknąć...”

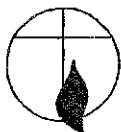
— *Warto zauważyć, że po roku 1990 wydawała Pani nadal książki.*

— Tak i wydaję do tej pory... Kiedy mąż zachorował, zaczęłam zastanawiać się, co teraz, co będę robić, ale nie chciałam

przerzucać się na coś nowego. Pomyślałam o komputerze. Co prawda nie miałam o komputerach żadnego pojęcia, ale mąż zgodził się, żeby kupić mi potrzebny warsztat, bo wiedział, że bez drukarni trudno mi będzie istnieć. Komputer już był, ale nie miałam pojęcia, jak dalej działać. Pomógł mi nasz dawny współpracownik, poeta Jan Darowski, który już wcześniej miał komputer i ja kupiłam sobie taki sam, żeby móc z nim współpracować. Nauka odbywała się przez telefon. Dzięki pomocy nauczyłam się wystarczająco, by od 1994 r. wydać 26 pozycji książkowych, po polsku i po angielsku. Angielskie pozycje to wynik współpracy z Wydawnictwem Agenda Editions, a teraz wydajemy razem jako Agenda Editions and Poets and Painters Press. Są to małe nakłady w bibliofilskim wydaniu. Te książeczki robię na wzór naszych pierwszych wydań, bo drukuję ich tylko 200-250 egzemplarzy. Skład komputerowy i zawartość drukuję na drukarce laserowej, ale bloki i kolory – na prasie ręcznej Adana. Ten świat, który zaginął, tj. ręczny druk, łączę z nowym, komputerowo-laserowym, i to mnie pasjonuje, bo nikt tak już nie drukuje. To największa moja przyjemność i wyzwanie.

— *Jak Pani teraz patrzy na cały ten okres półwiecza spędzonego na emigracji?*

— Był najcudowniejszym okresem w moim życiu. Nie zmarnowany czas... Pozostawiliśmy i pozostawiamy coś dla przyszłych pokoleń, uratowaliśmy dużą część materiału zawsze traktowanego po macoszemu – poezji. Dla pisarzy była to wielka pomoc... Nie kończyli dnia tylko na pracy w fabrykach i przy układaniu ciastek w pudełka lub na pracy na stacjach kolejki podziemnej – przychodzili do domu i byli poetami, malarzami i pisarzami polskimi. Warto pomyśleć i zająć się tym zagadnieniem: skąd emigranci czerpali siły na to, żeby być poetami, pisarzami, malarzami i żeby nie zwariować.



ks. Artur Jerzy Katolo

Zagadnienia bioetyczne w prawodawstwie Parlamentu Rady Europy (I)

Zalecenie 934 na temat inżynierii genetycznej (1982 r.)

Manipulacje genetyczne stają się zjawiskiem coraz bardziej powszechnym. Dzięki odkryciom w dziedzinie genetyki przed ludzkością otwierają się nowe możliwości leczenia chorób, tworzenia nowych organizmów o niespotykanych dotychczas właściwościach (np. bakterie produkujące insulinę na potrzeby ludzi) itd. Istnieje jednak obawa, że te odkrycia mogą się obrócić przeciwko człowiekowi.

Nowe odkrycia, szczególnie w tak delikatnej dziedzinie jaką jest genetyka, niejednokrotnie budzą różnego rodzaju niepokoje w społeczeństwie. Dlatego prawodawcy Parlamentu Europy podkreślają, że są świadomi istnienia owego niepokoju, który jest spowodowany rozwojem nowych technik naukowych (sztuczna rekombinacja materiału genetycznego)¹. Niepokój ten ma podwójną naturę: niepewność co do przyszłych następstw zdrowotnych i bezpieczeństwa środowiska naturalnego oraz nowe problemy natury prawnej, społecznej i moralnej, które mogą powstać z możliwości manipulacji ludzkim materiałem genetycznym². Prawodawcy zdają się więc koncentrować nie tylko na następstwach biologicznych, ale również na na-

¹Por. *Assamblea Parlamentare del Consiglio d'Europa, Raccomandazione 934 sull'ingegneria genetica* (1982), nr 1, w: D. Tettamanzi, *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, Casale Monferrato 1996, s. 575: „Consapevole dell'inquietudine che suscita nella popolazione l'applicazione di nuove tecniche scientifiche di ricombinazione artificiale dei materiali genetici provenienti da organismi vivi, designati con il termine di »ingegneria genetica«. Dalej: *Raccomandazione 934*.

²Por. tamże, nr 2.

stępstwach natury prawno-moralno-społecznej manipulacji genetycznych.

Parlament Europejski dostrzega korzyści dla człowieka wynikające z inżynierii genetycznej, wśród których wymienia: wzrost produkcji rolnej, lepsze poznanie kodu genetycznego, możliwość leczenia wielu chorób. Podkreślana jest jednak odpowiedzialność naukowców za badania, jakich się podejmują. Wolność badań naukowych nie może oznaczać samowoli, dlatego manipulacje genetyczne powinny być ograniczane tam, gdzie efekty nie są do końca przewidywalne lub są zbyt ryzykowne³. S. Leone odnośnie do wolności badań naukowych stwierdza, że nie można zrzucić odpowiedzialności za ich efekty jedynie na technologię (tak jakby nauka miała ograniczać się jedynie do poznania, a wobec powyższego miałaby pozostawać „neutralna” wobec zagadnień etycznych-moralnych). Naukowiec, podejmując się określonych manipulacji lub doświadczeń, powinien wykazywać się swoistą „wyobraźnią moralną”, która pozwoli mu przewidzieć pewne konsekwencje określonych działań⁴. Badania naukowe nie mogą być prowadzone w oderwaniu od wartości moralnych, gdyż stanowią one *ochronę godności ludzkiej. I ponieważ w porządku wartości medycznych życie jest największym i najbardziej podstawowym dobrem człowieka, potrzebna jest zasada podstawowa: najpierw zapobiegać wszystkiemu, co szkodzi, następnie zaś poszukiwać i dążyć do dobra*⁵. Parlament Europejski zdaje się więc zgadzać z postulatem, aby wolność badań naukowych była ograniczona tam, gdzie wchodzi w grę dobro osoby ludzkiej oraz jej godność.

Podstawowym kryterium moralnej dopuszczalności manipulacji genetycznych na człowieku jest, dla Parlamentu Europejskiego, poszanowanie życia ludzkiego oraz godności człowieka. Ustawodawca podkreśla, że niedopuszczalne moralnie są wszel-

³ Por. tamże, nr 3.I-3.VI.

⁴ Por. S. Leone, *Bioetica, fede e cultura*, Roma 1995, s. 63-64.

⁵ Jan Paweł II, *Podstawy deontologii lekarskiej. Przemówienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego (29 X 1983)*, w: K. Szczygiel (red.), *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 207.

kiego rodzaju manipulacje genetyczne o charakterze „poprawczym”, to znaczy takie, których celem nie jest terapia, a jedynie zmiany w strukturze dziedziczenia człowieka, dążące do otrzymania jakiegoś *innego jakościowo indywiduum*⁶. Zdaniem D. Tettamanziego, manipulacje genetyczne „poprawcze” mogą dotyczyć modyfikacji tożsamości gatunku ludzkiego oraz tożsamości konkretnego człowieka. W tym pierwszym przypadku manipulacja dotyczy wspólnego dziedzictwa genetycznego, jakim jest ludzki kod genetyczny. Wobec powyższego stawia się pytanie, czy tego rodzaju interwencja nie doprowadzi do wyhodowania jakiejś nowej rasy, którą trudno będzie nazwać „rasą ludzką”. Czy będą to jacyś „nad-ludzie”, jakie stosunki będą panowały między nowymi tworam, uzyskanymi za pomocą manipulacji genetycznej „poprawczej”, a normalnymi ludźmi? W drugim przypadku, manipulacja „poprawcza” przeprowadzana na pojedynczym człowieku zmusza do postawienia pytania, kto ma prawo do ingerowania w genetyczną tożsamość osoby ludzkiej⁷. W ocenie moralnej inżynierii genetycznej „poprawczej” należy podkreślić, iż nikt nie ma prawa ingerowania w biologiczną indywidualność człowieka na poziomie genetycznym. Natura biologiczna każdego z nas jest czymś nienaruszalnym, gdyż stanowi indywidualność w ciągu całej historii życia człowieka. Osoba ludzka to jedność duszy i ciała; był wolny i inteligentny. Nic nie może usprawiedliwić chęci uprzedmiotowienia człowieka⁸.

Manipulacje genetyczne o charakterze „poprawczym” zdają się czynić z człowieka przedmiot manipulacji; jest to rodzaj pychy i uzurpacji ludzkości: tworzyć człowieka nie na obraz Boży, ale na miarę swoich pragnień, według logiki przyjemności i użycia. *Niektóre usiłowania interwencji w dziedzictwo chromosomowe lub genetyczne nie mają charakteru leczniczego, lecz zmierzają do wytworzenia istot ludzkich dobranych według płci lub innych wcześniej ustalonych właściwości. Manipulacje te są również przeciwne godności osobowej istoty ludzkiej, jej integralności i tożsamości. Nie mogą więc w żaden sposób być*

⁶Por. *Raccomandazione* 934, nr 4.1.

⁷Por. D. Tettamanzi, dz. cyt., s. 229-230.

⁸Por. tamże, s. 231-232.

*usprawiedliwione przez wzgląd na ewentualne dobroczynne skutki dla przyszłych pokoleń. Każda osoba ludzka powinna być szanowana ze względu na nią samą; na tym polega godność i prawo każdej istoty ludzkiej od samego początku*⁹. Omawiany dokument Parlamentu Europejskiego w odniesieniu do manipulacji genetycznych „poprawczych” jest więc zgodny z Magisterium Kościoła katolickiego.

„Zalecenie 934” precyzuje, że celem zakazu manipulacji „poprawczych” nie jest utrudnianie manipulacji genetycznych o charakterze terapeutycznym. Przypomina jednak, że ten rodzaj manipulacji musi być przeprowadzony po uzyskaniu całkowitej i dobrowolnej zgody zainteresowanego (lub rodziców albo prawnych opiekunów w przypadku dziecka lub embrionu) oraz po dokładnym poinformowaniu co do charakteru i przebiegu terapii¹⁰. Ten postulat bywał i bywa niejednokrotnie podnoszony przez bioetyków¹¹. Związane jest to z faktem, że większość terapii genowej pozostaje nadal na poziomie eksperymentu. Dlatego po spełnieniu najbardziej podstawowego wymagania moralnego – poszanowania godności osoby ludzkiej oraz jej życia – Parlament Europejski wprowadza dodatkowe obostrzenia co do dopuszczalności manipulacji genetycznych o charakterze terapeutycznym.

*Granice dopuszczalności aplikacji technik inżynierii genetycznej o charakterze terapeutycznym muszą być jednoznacznie określone i podane do wiadomości naukowcom i eksperymentatorom, ponadto muszą być poddane okresowej weryfikacji*¹². Ustawodawcy chodzi więc o jednoznaczne określenie, jakie

⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania „Donum vitae”*, 1/6, w: K. Szczygieł, dz. cyt., s. 371. Dalej: DV.

¹⁰ Por. *Raccomandazione 934*, nr 4.III i 4.IV.

¹¹ Por. np. E. Sgreccia, *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, Milano 1987, s. 138-139; D. Tettamanzi, dz. cyt., s. 227; L. Melina, *Corso di bioetica*, Casale Monferrato 1996, s. 203.

¹² *Raccomandazione 934*, nr 4.V: „I limiti dell'applicazione terapeutica legittima delle tecniche di ingegneria genetica debbono essere chiaramente definiti, e portati a conoscenza dei ricercatori e sperimentatori, nonché essere oggetto di revisioni periodiche” (tłum. na polski w tekście – własne).

działanie można zaliczyć do terapii genetycznej, a jakie nie. Istnieje bowiem pokusa, by eksperymenty na ludzkim kodzie genetycznym, bez określonego celu terapeutycznego, przeprowadzać pod maską terapii.

Szczególnym przypadkiem jest problem prenatalnego diagnozowania chorób genetycznych, która to diagnoza, zdaniem A. Serry SJ, stała się w ostatnich latach *obowiązkiem społecznym*¹³. Ten sposób diagnozowania znajduje się dzisiaj pod wielkim naciskiem kulturowym w imię tzw. jakości życia. Diagnoza genetyczna niejednokrotnie nie tyle jest przeprowadzana w celu wykrycia choroby i leczenia jej, ile w celu eliminacji dziecka dotkniętego chorobą genetyczną (dziecko musi reprezentować „odpowiednią jakość”: być zdrowe, inteligentne, mieć odpowiednią płć i cechy fizyczne). Zdaniem Serry są to praktyki eugeniczne, które maskowane są pojęciem *terapii genetycznej*¹⁴.

Metodą eugeniki jest tzw. test preimplantacyjny, który polega na badaniu embrionów otrzymanych metodą sztucznego zapłodnienia *in vitro*. Jest to test selekcyjny, który ma na celu wyodrębnienie „najlepszych” embrionów, w celu implantowania ich w narządy rodne kobiety¹⁵. *W zwyczajnej praktyce zapłodnienia w probówce nie wszystkie embriony zostają przeniesione do łona matki; niektóre zostają zniszczone. (...) Należy podnieść oskarżenie szczególnej wagi przeciw dobrowolnemu zniszczeniu embrionów ludzkich, uzyskiwanych w próbkach, dla wyłącznego celu badawczego, czy to przez sztuczne zapłodnienie, czy przez „podział bliźniaczy”. Działając w ten sposób, naukowiec zajmuje miejsce boga, nawet jeśli nie jest tego świadomy, czyni się panem przeznaczenia innej istoty ludzkiej, jeśli arbitralnie wybiera, kto ma żyć, a kogo skazać na śmierć, zabijając bezbronne istoty ludzkie*¹⁶. Niestety, tak wyraźnie sfor-

¹³ Por. A. Serra, *Problemi etici della ricerca genetica*, „Dolentium Hominum”, nr 1/1995, s. 134.

¹⁴ Por. tamże, s. 134-135.

¹⁵ Por. tamże, s. 134.

¹⁶ DV 1/5.

mułowanego zakazu jak w cytowanej Instrukcji „Donum vitae” Kongregacji Nauki Wiary, nie można znaleźć w „Zarządzeniu 934”. Niemniej należy domniemywać, że praktyki eugeniczne, skryte pod mianem terapii genowej, będą zakazane po przedstawieniu dopuszczalnych technik inżynierii genetycznej. Do tego wniosku skłania nas następny punkt „Zarządzenia 934”, który stwierdza: *Sprawą bardzo ważną jest ustalenie regulaminu, będącego w stanie chronić istoty ludzkie przed aplikacją technik nieterapeutycznych*¹⁷. Pozostaje jednak otwarty problem, czy diagnozowanie genetyczne zostanie zaliczone do działań o charakterze terapeutycznym, czy też nie. Gdyby diagnoza genetyczna miała być przeprowadzona w celu dalszej terapii, wówczas byłoby to działanie moralnie poprawne. Gdyby jednak diagnoza genetyczna miała na celu wykazanie, które z istnień ludzkich ma zostać uśmiercone (gdyż swoją chorobą nie reprezentuje „odpowiedniej jakości życia”), wówczas takie działanie stałoby się moralnie naganne.

„Zalecenie 934” formułuje listę postulatów wobec rządów państw członkowskich oraz Komitetu Ministrów Parlamentu Europejskiego. Wśród nich można znaleźć m.in. nakaz dostosowania prawa wewnętrznego poszczególnych państw do porozumienia europejskiego na temat legalnego stosowania technik inżynierii genetycznej wobec istot ludzkich. Prawne ustalenia między państwami członkowskimi a Parlamentem Europejskim powinny mieć zasięg ogólnoeuropejski¹⁸. Oznacza to, że do negocjacji nad prawnym stosowaniem manipulacji genetycznych powinny być zaproszone również te państwa, które nie zasiadają w Parlamencie Europejskim.

Kolejny postulat to zapewnienie *prawa do dziedzictwa genetycznego, które nie byłoby poddawane sztucznym ingerencjom, z wyjątkiem tych, które pozostają w zgodzie z zasadami, jakie zostały uznane za w pełni respektujące prawa człowieka (jak*

¹⁷ *Raccomandazione 934*, nr 4.VI: „Sarà opportuno tracciare le grandi linee di una regolamentazione volta a proteggere gli individui contro le applicazioni di tali tecniche a fini non terapeutici”.

¹⁸ Por. tamże, nr 7/a: „a) di redigere un accordo europeo su ciò che rappresenta un”.

np. w dziedzinie zastosowań leczniczych)¹⁹. Pozostaje jednak sprawą otwartą, czy ten punkt odnosi się również do embrionu ludzkiego. Autorzy „Zalecenia 934” niestety nie precyzują, czy embrionowi ludzkiemu przysługują prawa osoby ludzkiej. Na pewno jest faktem pozytywnym tak jasne sformułowanie zakazu manipulacji nieterapeutycznych. Z drugiej jednak strony, brak jasnego sformułowania co do statusu embrionu ludzkiego oraz jego praw może napawać pewnym niepokojem, że nienarodzony, nie będąc uznany za istnienie osobowe, stanie się przedmiotem eksperymentów. W tym miejscu należy przypomnieć słowa papieża Jana Pawła II: *W żadnej fazie swojego rozwoju embriion nie może być zatem przedmiotem zabiegów, które nie służą jego dobru, ani eksperymentów prowadzących w sposób nieunikniony do jego zniszczenia (...) gdyż znieważa to i rani samą naturę człowieka. Dziedzictwo genetyczne jest skarbem należącym lub mogącym należeć do określonej istoty, która ma prawo do życia i do pełnego ludzkiego rozwoju. Dowolne manipulacje dokonywane na gametach lub embriionach w celu modyfikacji określonych sekwencji genomu, które są nośnikami cech gatunkowych lub jednostkowych, stawiają ludzkość przed ogromnym ryzykiem mutacji genetycznych, prowadzących do naruszenia integralności fizycznej i duchowej nie tylko istot, u których dokonano takich modyfikacji, ale także u ludzi przyszłych pokoleń*²⁰.

Rozwój genetyki napawa dumą współczesnego człowieka. Dzięki jej odkryciom wiele chorób może być łatwiej diagnozowanych oraz leczonych. Pozostaje jednak otwarta kwestia odpowiedzialności naukowców za kształt, jaki przyjmą manipulacje genetyczne: czy rzeczywiście zostaną wykorzystane do terapii, czy też będą nową formą dominacji nad człowiekiem. „Zarządzenie 934” Parlamentu Europejskiego dostrzega problem moralnej i prawnej odpowiedzialności za kształt badań nad strukturą dziedziczenia człowieka. Chociaż wiele problemów nie

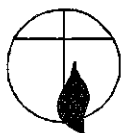
¹⁹Tamże, nr 7/b; cyt. za: A. Muszala, *Wybrane zagadnienia etyczne z genetyki medycznej*, Kraków 1998, s. 130.

²⁰Jan Paweł II, *Etyczne problemy genetyki. Przemówienie do uczestników Sympozjum nt. „Aspekty prawne i etyczne badań nad genomem ludzkim” zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk (20 XI 1993)*, w: K. Szczygieł, dz. cyt., s. 251-252.

zostało w tym dokumencie rozwiązyanych (np. status embrionu ludzkiego), to jednak należy pozytywnie spojrzeć na próbę rozwiązania problemów natury prawno-moralnej, jakie dzisiaj rodzą się wraz z rozwojem genetyki. Należy być jednak świadomym, iż „Zarządzenie 934” powstało w 1982 r., czyli dosyć dawno jak na swoistą rewolucję, jaka się dokonuje w dziedzinie badań genetycznych oraz biotechnologicznych. Dlatego warto będzie prześledzić kolejne dokumenty Parlamentu Europejskiego związane z zagadnieniami bioetyki.

cdn.

KS. ARTUR JERZY KATOŁO, ur. 1967, dr teologii, specjalista bioetyk. Absolwent KUL-u, Scuola di Medicina e Scienze Umane HSR Istituto Scientifico w Mediolanie (bioetyka) oraz Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale w Mediolanie (teologia moralna). Wykładowca bioetyki i teologii moralnej w seminarium w San Miniato (Włochy), pracownik Instytutu Jana Pawła II KUL i wykładowca bioetyki w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salwatorianów w Bagnie oraz w Istituto Superiore delle Scienze Religiose „Stenone” w Pizie. Autor m.in. książek: „ABC bioetyki” (1997), „Embrion ludzki – osoba czy rzecz?” (2000), oraz redaktor: „Bezdroża antykoncepcji” (2001).



Eugeniusz Kośmicki
Tomasz Wałowski

Dlaczego człowiek niszczy swoje środowisko?

Przyczyny współczesnego kryzysu społeczno-ekologicznego

Niszczenie środowiska stanowi prawdopodobnie największe niebezpieczeństwo dla przyszłości człowieka. Dlatego pojawia się tutaj podstawowy problem: skąd się bierze takie działanie człowieka? Dlaczego gatunek ludzki niszczy biologiczne podstawy swojej egzystencji? Do tej pory ukazało się wiele szczegółowych opracowań poświęconych problematyce ekologicznej. Rzadko jednak próbuje się całościowo przedstawić mechanizm ludzkich działań, który prowadzi do globalnego niszczenia biosfery, a tym samym środowiska życia człowieka¹.

Jak dotąd, w wielu rozważaniach o przemianach społeczeństw ludzkich pomija się w dużym stopniu znaczenie środowiska przyrodniczego, podejmując jedynie dynamikę postępu technologicznego, organizacji produkcji i relacji społecznych, czy też szeroko pojętej kultury duchowej. Wiadomo jednak, że w każdym społeczeństwie ludzkim można znaleźć minimalną liczbę jego elementów biologicznych i kulturowych, które warunkują

¹Najważniejsze prace to: S. Boyden, *Western civilization in biological perspective*, Oxford 1987; K.H. Hillmann, *Überlebensgesellschaft*, Würzburg 1998; M. Fischer-Kowalski, H. Haberl, *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie*, Amsterdam 1997; R.P. Sieferle, *Rückblick auf die Natur: ine Geschichte des Menschen und seine Umwelt*, München 1997; B. Verbeek, *Die Anthropologie der Umweltzerstörung. Die Evolution und der Schatten der Zukunft*, Darmstadt 1998. Na uwagę w tym kontekście zasługuje również koncepcja „społecznych stosunków przyrodniczych”, zob. T. Jahn P. Wehling, *Gesellschaftliche Naturverhältnisse – Konturen eines theoretischen Konzepts*, w: K.-W. Brandt (wyd.), *Soziologie und Natur. Theoretischen Perspektiven*, Opladen 1998, s. 75 i n.

jego dalsze istnienie. Możemy wyróżnić przynajmniej pięć takich elementów: populację ludzką, przyrodnicze środowisko człowieka, a także podstawowe elementy kultury człowieka, takie jak struktura społeczna, struktura gospodarcza i ideologiczny podsystem sterujący.

Rozważania o przyczynach niszczenia środowiska łączą w sobie elementy wiedzy nauk społecznych, przyrodniczych i filozofii przyrody. Wskazuje się przy tym na historyczny charakter działań człowieka w środowisku. Biorąc pod uwagę głównie źródła pozyskiwania pożywienia, materiały do wytwarzania narzędzi, źródła energii, charakterystyczny sposób oddziaływania na środowisko i jego sposób degradacji, można przyjąć następującą typologię społeczeństw ludzkich: społeczeństwa łowiecko-zbierackie, zwane też społeczeństwami archaicznymi; społeczeństwa kopieniackie i rolnicze; społeczeństwa przemysłowe; społeczeństwa postindustrialne, które jednak nabierają coraz bardziej postać globalnego społeczeństwa ryzyka. Głównym celem niniejszego opracowania jest próba wyjaśnienia podstawowych problemów związanych z postępującym niszczeniem środowiska.

Można się tutaj zgodzić z przekonaniem M. Godeliera, że *człowiek ma historię, ponieważ zmienia przyrodę. A ta zdolność należy do natury człowieka. Można przyjąć ideę, że spośród wszystkich sił, które poruszają człowieka i pozwalają mu znajdować nowe formy społeczne, najbardziej istotną siłą jest jego zdolność, aby zmieniać swój stosunek do przyrody, gdzie on sam przekształca przyrodę*².

Historyczna zmienność oddziaływania człowieka na przyrodę³

Stosunek społeczeństw do otaczającego środowiska ulegał istotnym zmianom w dziejach ludzkości. Było to głównie rezul-

² M. Godelier, *Natur, Arbeit, Geschichte. Zu einer universalgeschichtlichen Theorie der Wirtschaftsformen*, Hamburg 1990, s. 13.

³ Zob. E. Kośmicki, *Koncepcja trwałego i zrównoważonego rozwoju. Próba oceny podstawowych problemów*, „Humanistyka i przyrodoznawstwo”, nr 5/2000, s. 153-154.

tatem rozwoju kultury materialnej, a zwłaszcza nowych technologii i nowych metod wykorzystania zasobów naturalnych. Ze względu na zakres oddziaływania człowieka wyróżnić można kilka charakterystycznych etapów. Można, z grubsza biorąc, wyróżnić następujące etapy:

1. Okres równowagi ekologicznej między populacją ludzką a ekosystemem;
2. Okres narastania stopniowych przekształceń przyrody;
3. Okres szybkich zmian przyrody na skutek działalności człowieka;
4. Okres globalnego oddziaływania człowieka na przyrodę;
5. Hipotetyczna epoka noosfery.

W stadium łowiecko-zbierackim, stanowiącym 99% historii człowieka, nasz gatunek był ściśle związany z przyrodą, stanowiąc poniekąd jej naturalny składnik. Już wówczas wykorzystywał on przyrodę bez żadnych zahamowań, jednakże, z uwagi na stosunkowo niewielką liczebność i niedoskonałe narzędzia, działalność człowieka nie naruszała w zasadniczy sposób równowagi ekologicznej ekosystemów. Ówczesny sposób życia, przy stosunkowo niskim poziomie rozwoju kultury materialnej, nie skłaniał do głębokich przekształceń przyrody. Na przykładzie łowiecko-zbierackiego etapu rozwoju nie można mówić o istotnym oddziaływaniu na szatę roślinną i populacje zwierzęce. Grupy ludzkie podlegały – w tym okresie – w dużym stopniu prawom doboru naturalnego, charakterystycznym dla innych organizmów żywych⁴. W przypadku znalezienia się w skrajnie niekorzystnych warunkach przyrodniczych, stawały się one zazwyczaj ofiarą naturalnej selekcji. Grupy ludzkie liczyły najczęściej 50-60 osób, a zamieszkiwały 500-1500 km², co zapewniało odpowiedni dostęp do zasobów.

Dopiero około 10 tys. lat temu dokonana się rewolucja neolityczna. Jej podstawą było powstanie rolnictwa i hodowli. Przystosowanie sobie uprawy roli i hodowli zwierząt wywierało bardzo głęboki wpływ na życie ludzkie i przyrodę. Umożliwiało

⁴Por. tenże, *Kryzys i katastrofa ekologiczna jako czynniki ewolucji biokulturowej człowieka*, w: J. Piontek (red.), *Szkice z antropologii ogólnej*, Poznań 1988.

ciągłe zaopatrzenie w żywność; spowodowało przekształcenie się człowieka z gatunku nielicznego, żyjącego w rozproszeniu, w gatunek dominujący w przyrodzie. Najwcześniejsze wspólnoty rolnicze były prawdopodobnie 10 do 20 razy większe niż społeczności łowiecko-zbierackie. Polepszenie zaopatrzenia w żywność prowadziło więc do znacznego podwyższenia gęstości zaludnienia oraz dało początek urbanizacji. Przyjmuje się powszechnie, że narodziny wszelkiej cywilizacji i wyższej kultury związane były z uprawą roli i hodowlą. Obok osiągnięć kultury wystąpiły już wówczas silne i różnorodne procesy dewastacji środowiska (choć lokalne). W okresie rozwoju społeczeństw rolniczych rozwinęły się wyższe religie, które zapewniały tym społeczeństwom stabilność społeczną i ekologiczną. Z uwagi na ograniczoną liczbę dóbr i eksploatowanych zasobów, konieczna była daleko idąca reglamentacja całego życia społecznego.

Począwszy od XVIII w., dominującym sposobem wykorzystania zasobów przyrody staje się działalność przemysłowa. Jej podstawą są paliwa kopalne i metale. W tym okresie wzrasta znacznie produkcja rolnictwa, a także następuje szybki rozwój higieny i medycyny. Czynniki te wpłynęły na gwałtowny rozwój nowych stosunków społecznych (kapitalizm) oraz na ogromny przyrost ludności i poprawę sytuacji społeczno-ekonomicznej szerokich rzesz ludności; stało się to możliwe przede wszystkim dzięki ogromnemu zwiększeniu eksploatacji zasobów przyrodniczych. Nowe potrzeby, aspiracje, oczekiwania, postawy i cele życia, a także możliwości i środki ich zaspokojenia wskazywały ścisły związek z uprzemysłowieniem i rozwojem gospodarczym – opartymi na tej eksploatacji. Pojęcie postępu stało się wtedy kluczowym pojęciem w teoriach socjologicznych i ekonomicznych. Koncepcja postępu pozostaje nadal podstawowym założeniem ideologicznym współczesnej cywilizacji przemysłowej.

Począwszy od lat czterdziestych naszego stulecia działalność człowieka w środowisku przybiera charakter globalny, a jego bezpośrednie, a przede wszystkim pośrednie oddziaływania, sięgają niemal całej kuli ziemskiej. Współczesne społeczeństwa krajów rozwiniętych gospodarczo, a także rozwijających się

określane są często jako *globalne społeczeństwa ryzyka*⁵. Obecnie produkcja bogactwa społecznego wiąże się ze społecznym wytwarzaniem ryzyka. W „społeczeństwach ryzyka” sytuacje katastrofy technicznej stają się zjawiskami niejako normalnymi, a Ch. Perrow mówi nawet o „normalnych katastrofach” jako o sytuacji technicznej wynikającej ze stosowania tzw. wysoce zaawansowanych technologii⁶. W obecnych warunkach, oprócz wielu niebezpieczeństw o charakterze regionalnym lub lokalnym, pojawiają się liczne przejawy globalnego kryzysu ekologicznego. Ogólnie do globalnych zagrożeń środowiska zaliczamy – według U. Simonisa – zmianę klimatu, uszkodzenie warstwy ozonowej, zagrożenie lasów i różnorodności genetycznej, zagrożenie gleb i wód, niebezpieczne odpady. Człowiek zamiast pełnić rolę gatunku mającego możliwość podtrzymywania dynamicznej równowagi biosfery jako całości, staje się obecnie w coraz większym stopniu niszczycielem życia na całej Ziemi.

Współczesna przyroda jest coraz bardziej *społecznie konstytuowana przez człowieka*, chociaż nie mogą być naruszone – pod rygiem katastrofy – główne parametry, określające stan jej dynamicznej równowagi. Elementem dynamizującym taki układ jest człowiek, a elementem stabilizującym – przyroda. Pojawia się problem hipotetycznej epoki rozwoju biosfery określanej jako noosfera, która charakteryzowałaby się świadomą regulacją relacji społeczeństwo-środowisko, a człowiek stałby się *centralnym gatunkiem z funkcją homeostatyczną (równoważącą) regulacji dalszej bioewolucji*⁷. Niestety, obecna sytuacja ekologiczna nie daje obecnie żadnych podstaw do optymizmu, a bardziej prawdopodobna wydaje się globalna katastrofa ekologiczna niż *realizacja homeostatycznej funkcji naszego gatunku*, która umożliwiłaby utrzymanie biosfery i cywilizacji ludzkiej nawet w ciągu kilku milionów lat. Powyższa analiza prowadzi do wniosku, że do tej pory w historii były dwa zasadnicze przełomy w zakresie wykorzystania zasobów naturalnych: rewolucja

⁵ U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986.

⁶ Ch. Perrow, *Normale Katastrophen. Die unvermeidbaren Risiken der Grosstechnik*, Frankfurt am Main 1988.

⁷ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1995, s. 36.

neolityczna i rewolucja przemysłowa. Obecnie oczekuje nas jeszcze jedna rewolucja, która staje się konieczna, aby umożliwić dalszy rozwój biosfery i ludzkiej cywilizacji w kierunku noosfery.

Po II wojnie światowej nastąpiły ogromne przemiany technologiczne, struktur społecznych i produkcyjnych, a także systemu wartości i dominujących ideologii. Główne cechy współczesnych przemian wyznacza trzecia rewolucja przemysłowa i nasilające się procesy globalizacji w wyniku rozwoju transnarodowej gospodarki światowej. Oparta jest ona na szerokim zastosowaniu technik informatycznych, nowoczesnych środków telekomunikacji, wykorzystaniu mikroelektroniki, rozwoju biotechnologii i wytwarzaniu nowych materiałów. Współcześnie zachodzą procesy przystosowawcze organizacji produkcji do nowych technik informatycznych, zwłaszcza szerokiego zastosowania komputerów. Podstawą współczesnej gospodarki stają się coraz bardziej transnarodowe koncerny produkcyjne i międzynarodowe banki. Dokonujący się przełom naukowo-techniczny odbywa się dzisiaj w środowisku modernizacji zorientowanej na rynek światowy.

Wydaje się, że odpowiedź na pytanie, dlaczego człowiek niszczy swoje środowisko, wymaga uwzględnienia następujących czynników: antropologicznych, materialnych (metabolizmu społecznego i kolonizacji przyrody), a także znaczenia współczesnych instytucji gospodarczych, zwłaszcza transnarodowych i koncernów.

W poszukiwaniu antropologicznych przyczyn niszczenia przyrody

Próbie wyjaśnienia mechanizmów ludzkiego zachowania, które wywołuje globalny kryzys ekologiczny, podjął Verbeek. W jego ujęciu głębsze przyczyny niszczenia środowiska wiążą się z samą istotą gatunku ludzkiego jako organizmu powstałego w procesie ewolucji biologicznej¹. Jedynie przy uwzględnieniu tych uwarunkowań możemy zachowywać się odpowiedzialnie w środowisku, a także działać bez fałszywych, ale upiększają-

¹B. Verbeek, dz. cyt., cz. II, *Właściwości człowieka*, s. 69-216.

cych rzeczywiście iluzji. Antropologia niszczenia środowiska łączy w sobie problematykę filozoficzną i przyrodniczą. W zakresie zachowań prowadzących do niszczenia środowiska najważniejsze znaczenie ma skłonność do iluzji, dążenie do dominacji nad innymi ludźmi, a także skłonność do podporządkowania innych, powiązana z zanikiem odpowiedzialności.

Szczególną cechą człowieka jest pielęgnowanie przyjemnych dla siebie iluzji. Skłonność do takich iluzji prowadzi do uproszczonego spojrzenia na rzeczywistość społeczną, przeceniania własnej grupy, własnych przyjaciół, własnych poglądów, co doprowadzało już niejednokrotnie do okrutnych czynów w imię wartości politycznych i religijnych. Z punktu widzenia niszczenia środowiska bardzo niebezpieczna jest iluzja czy zabobon w racjonalnym przebraniu. Posiadanie władzy nad „nierozumną przyrodą” uchodziło do niedawna za podstawowe działanie społeczne, przynajmniej w europejskim kręgu kulturowym.

W życiu człowieka dużą rolę odgrywają wartości społeczne, które są niekiedy bardzo stabilne. Obecnie działania człowieka ulegają jednak tak dużym zmianom, że wiele dotychczasowych wartości społecznych zamiast służyć ludzkości prowadzi do zagrożeń ekologicznych. W kontekście zagrożeń ekologicznych można rozpatrywać krytycznie takie „uświęcone” wartości społeczne, jak: wzrost gospodarczy, porządek i czystość, higienę, utopię jako motywację do działania, pilność i konsekwencję w osiągnięciu celu, dobrobyt, troskę o przyszłość. Dążenie do zachowania zdrowia, czystości czy ochrony życia w warunkach współczesnej cywilizacji prowadzi często do przeciwności: chorób, brudu, zanieczyszczeń i śmierci. Ogromnie ceniony jest obecnie wzrost gospodarczy jako podstawowa wartość społeczna. Często widzi się w nim panaceum na wszystkie współczesne problemy społeczne. W przyrodzie jednak oprócz praw wzrostu występuje również samoregulacja systemów i prawa stabilizacji wynikające z ograniczonych zasobów.

Współczesna sytuacja ekologiczna jest dlatego tak trudna, że brakuje przesłanek, jak ma wyglądać nowy system wartości społecznych, a dotychczasowy system wartości jest broniiony jako rzekomo ustalony raz na zawsze. Wiadomo bowiem, że konserwatywne zachowanie przynosi duże korzyści w świecie, który zmienia się bardzo powoli. Przyjmowanie wartości odby-

wa się we wczesnym etapie socjalizacji, a raz przyjęte i zinternalizowane pozostają do końca życia.

Cechą charakterystyczną człowieka jest skłonność do posłuszeństwa autorytetom. W kulturze ludzkiej brak jest zahamowań w działaniach, jeśli przepiszą je uznane i poważane autorytety. Ślepe posłuszeństwo wobec autorytetów stanowi współcześnie śmiertelne niebezpieczeństwo dla ludzkości (wykazały to liczne eksperymenty psychologiczne). Współcześnie „autoryzowani” eksperci działają we wszystkich dziedzinach społeczeństwa, broniąc istniejącego status quo. Często dochodzi do nieprawdopodobnych wprost zachowań, jeśli przepiszą je uznane powszechnie autorytety.

Badania biologiczne i społeczne wykazały powszechną skłonność do zwiększania swojego znaczenia i prestiżu w grupie. Współcześnie wykształcił się *homo consumens*, a więc człowiek, którego celem staje się coraz większa konsumpcja. Kupuje on wiele rzeczy, których w zasadzie nie potrzebuje, a ma je jedynie po to, aby imponować innym ludziom. E. Fromm wskazywał, że człowiek skłonny jest coraz bardziej do umiłowania rzeczy martwych – nekrofilii. Wynika ona z charakterystycznych skłonności człowieka do iluzji, podległości autorytetom, czy w końcu z różnych form dążenia do władzy i większego znaczenia społecznego. Ciągły wzrost produkcji dóbr i wysoka konsumpcja wiążą się często ze zdolnością do iluzji i tendencjami do podporządkowania sobie społeczeństwa (zwiększanie konsumpcji traktuje się niekiedy jako łagodną formę despotyzmu).

Materialno-energetyczny wymiar zmian przyrody

W analizie oddziaływania człowieka na przyrodę trzeba zwrócić uwagę zarówno na aspekty materialno-energetyczne, jak też symboliczno-kulturowe. Wydaje się, że szczególnie użyteczne mogą być tutaj takie pojęcia, jak „metabolizm społeczny” i „kolonizacja”, rozwinięte zwłaszcza w wiedeńskim ośrodku ekologii społecznej⁹.

⁹ Por. E. Kośmicki, *Koncepcje metabolizmu społecznego i kolonizacji przyrody a podstawowe problemy ekologizacji*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 6/1999, s. 61-73..

Przemiana materii albo metabolizm należy do podstawowych pojęć biologii. Odnosi się ona do ogółu energetycznych i materialnych procesów przemian w żywych systemach. Problemy ochrony środowiska rozumie się częściej jako problemy metabolizmu społecznego pomiędzy społeczeństwem a przyrodą. Oparte jest to na prostym założeniu, iż społeczeństwo, a także gospodarkę, traktować można jako „organizm”, które przyjmują od przyrody określoną materię i energię, przetwarzając następnie dla własnych korzyści, a w końcu już zmienione i niepotrzebne oddają z powrotem do przyrody.

Koncepcja metabolizmu i kolonizacji dobrze opisują podstawowe interakcje między społeczeństwem a przyrodą. Natomiast pojęcie kolonizacji definiuje się jako kombinację działań społecznych człowieka, które zmieniają pewne parametry naturalnych systemów i utrzymują je następnie w takim zmienionym stanie. Przedstawiony tutaj sposób podejścia różni się zasadniczo od konwencjonalnego podejścia do problemów ekologicznych w naukach społecznych, gdzie dominuje koncepcja społeczeństwa jako systemu komunikacji, a także podkreślanie ludzkiej wyjątkowości. Istotą proponowanego tutaj podejścia jest przede wszystkim traktowanie społeczeństw jako materialnych podsystemów biosfery. Kulturowa ewolucja odbywa się w interakcjach z naturalnymi systemami, które same są dynamiczne i podlegają zmianom w wyniku oddziaływania społecznego metabolizmu i różnych form kolonizacji przyrody.

Do opisu stosunków społeczeństwa i przyrody nie wystarczają jednak analizy typowych procesów input-output w zakresie przepływów materialnych i energetycznych, ale zajęcie się wskazanymi już procesami kolonizacji naturalnych systemów. Do tej pory człowiek, rozszerzając kolonizację i metabolizm, starał się zapewnić rozwiązanie swoich problemów ekologicznych i społecznych.

Metabolizm społeczeństw ludzkich posiada przede wszystkim swoje wymiary materialne i energetyczne. Roczna konsumpcja energii na jednego mieszkańca współczesnego społeczeństwa przemysłowego jest 10-20 razy większa od łowców i zbieraczy i 3-4 większa niż w społeczeństwach rolniczych. Kopalne źródła energii stanowią podstawę funkcjonowania społeczeństw przemysłowych. Społeczny metabolizm społeczeństw przemysłowych stał się szczególnie „żarłoczny”. Natomiast ogół mate-

riałów przypadających na jednego mieszkańca społeczeństwa przemysłowego wynosi dwudziestokrotność wartości u łowców i zbieraczy i jest pięciokrotnie wyższy od społeczeństw rolniczych. Społeczeństwa przemysłowe używają też – w relacji na jednego mieszkańca – 10 razy więcej powietrza i 20-40 razy więcej wody niż łowcy i zbieracze. Metabolizm materiałowy przypadający na jednego mieszkańca wynosi statystycznie 17 ton w Japonii i 22 tony w Niemczech i w Austrii. Jeśli uwzględni się import i strumienie materiałowe pomijane w oficjalnej statystyce, to przeciętne wykorzystanie materii dochodzi w Austrii do 29 ton na głowę mieszkańca w ciągu roku.

Podstawowe znaczenie mają przekształcenia naturalnych systemów w „społeczne kolonie”, gdzie duża liczba parametrów nie podlega już naturalnym siłom samosterowania przyrodniczego, ale ludzkiemu planowaniu i celowym strategiom interwencyjnym. Koncepcja „kolonizacji” opisuje interakcje w zakresie społeczeństwo–przyroda, których celem jest zazwyczaj zwiększenie społecznego metabolizmu. Kolonizacja odnosi się do ekosystemów, organizmów, komórek i grup komórek, czy wreszcie biologicznych makromolekuł, a ostatnio nawet genów. Najważniejszymi przykładami są tutaj rozwój rolnictwa, nowe wykorzystanie powierzchni ziemskiej, regulacja rzek i strumieni. Na poziomie organizmów najważniejsze znaczenie odgrywa hodowla zwierząt. Inżynieria genetyczna jest w stanie przezwyciężyć podstawowe ograniczenie przyrodnicze – gatunkowe granice reprodukcyjnej izolacji. W wyniku tego możliwy staje się przepływ genów między jednostkami całkowicie odmiennych gatunków, co nie było dotąd znane w przyrodzie. Przy założeniu podstawowych koncepcji metabolizmu społecznego i kolonizacji inaczej wygląda też problem ekologizacji działalności gospodarczej. Ekologizacja wiąże się bowiem z określonymi cechami energetycznych i materiałowych przepływów pomiędzy społeczeństwem a przyrodą.

Dominacja aktorów korporacyjnych w niszczeniu środowiska

W ciągu ostatnich stu lat odbyła się w społeczeństwie zmiana strukturalna, która doprowadziła do ogromnego przyrostu zna-

czenia tzw. aktorów korporacyjnych i silnego spadku znaczenia osób fizycznych¹⁰. Pojawia się obecnie podstawowa asymetria pomiędzy osobami fizycznymi i prawnymi. Te ostatnie – wyposażone są w ogromne zasoby – mogą działać „jakby” podmioty indywidualne. Poszczególne osoby fizyczne wykonujące swoje zadania w ramach aktorów korporacyjnych są łatwo zastępowalne między sobą, a obecnie także przez maszyny i urządzenia techniczne. Współcześnie aktorzy korporacyjni kontrolują dominującą część ważnych dla interakcji informacji, posługując się reklamą i propagandą, badaniem rynku i opinii publicznej¹¹. Organizmy żywe i powstałe kulturowo organizacje pragną przeżyć, wzrastać, wyszukiwać optymalne warunki środowiska i zabezpieczyć ich wyłączne wykorzystanie. W wysoko rozwiniętej cywilizacji pojawia się typ potencjalnie nieśmiertelnych organizacji, których witalności, egoizmu, oportunistu i zdolności nie można dotąd opanować przez odpowiednie działania regulacyjne.

Z prawdziwymi organizmami mają one kilka cech wspólnych¹²: zbierają informacje; mogą się przekształcać w sposób ewolucyjny; w razie potrzeby mogą także kooperować i rekombinować informacje; wykorzystują energię i materię ze swojego środowiska i przemieniają je do własnego przetrwania; wykorzystują wszystkie potencjalne zasoby dla własnych korzyści; wykazują tendencje do wzrostu; mogą się także rozmnażać, tworząc m.in. filie; gromadzą władzę; znajdują się w zależnościach konkurencyjnych z podobnymi „istotami”; a w końcu – co jest najbardziej wątpliwe – rozwijają strategie totalnego przekształcenia środowiska przyrodniczego w celu przeżycia i ekspansji. Dlatego też nasza biosfera jest tak zagrożona, gdyż działanie współczesnych korporacji podobne jest do wirusa HIV w przypadku jednostki.

¹⁰ Por. tenże, *Ochrona środowiska w świecie wielkich korporacji*, „Aura”, nr 3/1998, s. 8-9.

¹¹ J.S. Colemann, *Die asymmetrische Gesellschaft*, Weinheim – Basel 1986, s. 24 i n.

¹² Zob. analiza B. Verbeeka, dz. cyt., cz. III, *Ewolucja na metapłaszczyźnie*, s. 233 nn.

Sytuacja ta dotyczy zwłaszcza spółek kapitałowych, które w postaci transnarodowych koncernów w warunkach współczesnej globalnej gospodarki rynkowej muszą uprawiać politykę ciągłego wzrostu. Obecnie pojawia się już – wśród renomowanych prawników i ekonomistów – przekonanie o konieczności ograniczeń w ciągłym rozwoju korporacji lub ich zasadniczym przekształceniu. Stawia się zasadnicze pytanie: Czy system spółek kapitałowych jest – pod względem ekologicznym i społecznym – w ogóle prawidłowym systemem? Co więcej, dzisiejsze prawo własności jest pochodzenia rzymskiego i jest prawem bezwzględного panowania nad rzeczami – „dominium”. Kto zdobywa, kupuje albo zawłaszcza w inny sposób własność, a należą tutaj także pokłady surowców i źródła energii, panuje nad swoją własnością i może z nią postąpić, według dzisiejszego rozumienia prawa, tak jak chce, np. zużyć albo zniszczyć. Takie rozumienie prawa własności przyjmują współczesne przedsiębiorstwa, a także reprezentujące je rządy. Spółki kapitałowe skazane są tym samym na ciągły wzrost, a to oznacza – przy dzisiejszym sposobie gospodarowania – nic innego, jak ciągle zwiększanie zakresu niszczenia środowiska. Według H.Ch. Binswagera: *spółki kapitałowe, przede wszystkim jednak spółki akcyjne, powinny być przekształcone w formę przedsiębiorstw zbliżoną w swym charakterze do fundacji. (...) Fundacja byłaby związana z celami, które już ustaliła przed tym z góry. Nie mogłaby ona na bieżąco podejmować realizacji nowych celów*¹³. Spółka kapitałowa przyjmuje jako najważniejszy cel swojego działania osiąganie możliwie najwyższych zysków i ciągle powiększanie przedsiębiorstw. Natomiast fundacja nie jest już z góry zorientowana na ciągły wzrost. Jej celem jest bowiem wypełnianie założonych z góry celów statutowych.

W swoim opracowaniu K.H. Hillmann wskazuje na różnorodne czynniki odpowiedzialne za współczesny kryzys ekologiczno-społeczny, wymieniając czynniki bezpośrednie (produkcję, konsumpcję, mobilność), przyczyny pośrednie (wzrost ludnościowy, uprzemysłowienie, funkcjonowanie systemu gospodar-

¹³ Por. E. Kośmicki, *Ochrona środowiska...*, s. 8.

czego i politycznego), a także przyczyny głębokie (światopoglądy i wartości)¹⁴. W świetle powyższej analizy przyczyny bezpośrednie wiążą się z problematyką metabolizmu społecznego, a czynniki pośrednie głównie z funkcjonowaniem współczesnych aktorów korporacyjnych, zwłaszcza spółek kapitałowych. Natomiast czynniki głębokie obejmują nie tylko problemy etyczne i światopoglądowe¹⁵, ale przede wszystkim antropologiczne uwarunkowania życia człowieka.

Typy społeczeństw ludzkich a podstawowe problemy ochrony środowiska

Do tej pory wykształciły się – w ujęciu historycznym – następujące mechanizmy eksploatacji zasobów: konkurencja biologiczna, wywoływanie i przewyciężanie lokalnych kryzysów ekologicznych, konkurencja ekonomiczna. Obecnie coraz bardziej rozwija się nowa strategia eksploatacji zasobów, którą określa się często jako koncepcję trwałego rozwoju. Koncepcja zrównoważonego rozwoju lub trwałego rozwoju (sustainable development) pojawiła się po raz pierwszy w ogólnym sformułowaniu w tzw. Raporcie Brundtland Światowej Komisji Środowiska i Rozwoju ONZ w 1987 r. Definiuje się go ogólnie w sposób następujący: *Trwały rozwój służy zaspokojeniu potrzeb bieżących bez ponoszenia ryzyka, że przyszłe pokolenia nie będą mogły zaspokajać swoich potrzeb*. Wymaga to nowego spojrzenia na proces produkcji i konsumpcji; zwiększenie ogólnej efektywności wykorzystania zasobów przez postęp techniczny i organizacyjny czy wreszcie substytucji nieodnawialnych zasobów przez zasoby odnawialne w takim zakresie, że zostaje utrzymana trwałość odnawialnych zasobów i zdolności absorpcyjne ekosystemów. Koniecznymi przesłankami trwałego rozwoju są też utrzymanie zdrowych warunków funkcjonowania

¹⁴ K.H. Hillmann, *Überlebensgesellschaft*, s. 73 nn.

¹⁵ Zob. np. E. Kośmicki, *Etyka ekologiczna a koncepcja „trwałego rozwoju”*, w: W. Tyburski (red.), *Etyka środowiskowa. Teoretyczne i praktyczne implikacje (materiały konferencyjne)*, Toruń 1998, s. 71 nn.

systemów biologicznych i zachowanie różnorodności gatunkowej, a także utrzymanie godziwego życia i godnego człowieka krajobrazu kulturowego. Nie można w zasadzie realizować żadnego postulatu trwałości kosztem innych działań. Dlatego należy przestrzegać zasadniczego zakazu *przesuwania problemów* w czasie i przestrzeni. Przy tym trwały rozwój może być rozumiany jako ekorozwój w sensie ekologicznym, a także w sensie cywilizacyjnym (kulturowym). W tym ostatnim sensie obejmuje on proces poszukiwania, sprawdzania i wdrażania nowych form gospodarowania, nowych technologii i form energii, komunikacji społecznej i pozagospodarczej aktywności społeczeństwa¹⁶.

Strategia konkurencji biologicznej była zbliżona do strategii eksploatacji zasobów, charakterystycznej dla wszystkich gatunków biologicznych. Człowiek – dzięki swojej przewadze konkurencyjnej – wyszedł zwycięsko z rywalizacji z innymi gatunkami o zasoby naturalne. Co więcej, między grupami ludzkimi rozwinęły się bardzo intensywne formy konkurencji międzygrupowej o zasoby, prowadzące do częstych wojen i konfliktów. Hodowla i uprawa roli umożliwiły bezpośrednią kontrolę zasobów, zwłaszcza żywnościowych, przez samą populację ludzką. Człowiek przestał korzystać z darów przyrody, ale rozpoczął intensywnie przekształcać ekosystemy, przystosowując je do własnych potrzeb. Działalność taka przyczyniła się często do powstania ostrych, chociaż lokalnych kryzysów ekologiczno-społecznych. Ludzkość rozwinęła jednak liczne sposoby przezwyciężania tych, najczęściej bardzo ograniczonych przestrzeni, lokalnych kryzysów ekologiczno-społecznych.

Od końca XVIII w. nastąpiły zasadnicze przekształcenia w zakresie eksploatacji zasobów. Nowe wynalazki techniczne, opanowanie obszarów kolonialnych, kapitalistyczne stosunki produkcji ukształtowały nowy mechanizm eksploatacji zasobów, oparty na konkurencji ekonomicznej. Charakterystyczną cechą tej epoki stał się ciągły rozwój potrzeb, tworzenie się wciąż

¹⁶ Zob. K. Górka, B. Poskrobko, W. Radecki, *Ochrona środowiska*, Warszawa 2001, s. 84.

nowych rynków, przyspieszony wzrost gospodarczy, a także narastająca gwałtownie eksploatacja zasobów przyrodniczych. W gospodarce rynkowej, opartej na konkurencji, nie ma żadnych wewnętrznych mechanizmów, mogących zahamować postępujące wyczerpywanie się zasobów i narastające zjawiska globalnego kryzysu ekologicznego.

Analizując społeczeństwa ludzkie, ze względu na mechanizm wykorzystania zasobów można wyróżnić dwa zasadnicze ich typy: tzw. społeczeństwa zimne i społeczeństwa gorące. Pierwsze mogą trwać nieskończenie długo w naturalnym środowisku przyrodniczym, znajdując się w stanie równowagi ekologicznej z otaczającą przyrodą. Natomiast drugie („społeczeństwa gorące”), będące społeczeństwami dynamicznie rozwijającymi się, wywołują liczne procesy kryzysowe. Jako społeczeństwa zimne można określić prawie wszystkie społeczeństwa łowiecko-zbierackie. Natomiast społeczeństwa rolnicze posiadają już charakter społeczności gorących, będących w stanie nierównowagi z otaczającą je przyrodą. Efektem tego było właśnie powstanie lokalnych kryzysów i katastrof ekologicznych i społecznych.

Od XVIII w. mamy do czynienia ze społeczeństwami gorącymi o charakterze przemysłowym, oddziałujących szczególnie głęboko i niekorzystnie na środowisko przyrodnicze. Cechą tego okresu jest ogromna eksploatacja zasobów naturalnych zarówno biosfery, jak też zasobów mineralnych. Rynki otwierają się na poszczególne dobra (w tym również zasoby naturalne), których ceny zależą od podaży i popytu. Konkurencja ekonomiczna staje się głównym mechanizmem zwiększającym wykorzystanie zasobów i produkcję dóbr.

Istotą realizacji koncepcji trwałego rozwoju byłoby stworzenie całkowicie nowego typu społeczeństwa, łączącego pewne cechy charakterystyczne dla „zimnych”, jak i „gorących społeczeństw”, a więc działania w kierunku ukształtowania noosfery.

Rozwój kulturowo-społeczny traktować można jako specyficzną równowagę elementów reprodukcji (rozmnażania), produkcji, kultury symbolicznej i zasobów przyrodniczych. Wszystkie te elementy muszą wykazywać cechę „trwałości”, chociaż – jak to wskazuje dotychczasowa historia – nie zawsze warunki te

były spełnione (co doprowadziło do upadku lub całkowitego zaniku wielu ludzkich kultur). T. Parsons wymienia tylko cztery podstawowe funkcje, które muszą być spełnione w każdym społeczeństwie. Są nimi: przystosowanie społeczeństwa do środowiska, urzeczywistnienie istotnych celów społecznych, integracja poszczególnych części społeczeństwa i niezawodne przewyższanie napięć. Mówiąc ogólnie: *Albo społeczeństwo stworzy konstytucję swoich warunków dla trwałego funkcjonowania, albo też ich nie stworzy, a wtedy jednak takie społeczeństwo się nie utrzyma*¹⁷. Historię ludzkości można ogólnie opisywać jako historię ciągle rosnącej populacji, zwiększającego się metabolizmu społecznego, jak też coraz bardziej zwiększonego oddziaływania człowieka na funkcjonowanie naturalnych systemów przyrodniczych (kolonizację przyrody). Maksyma „trwałego rozwoju” oparta jest na wymogach analizy relacji między ewolucją biologiczną i kulturową. Bez uwzględnienia koncepcji metabolizmu społecznego i kolonizacji formuła „trwałego rozwoju” ma jedynie normatywny, a często nawet spekulatywny charakter. Społeczeństwo ludzkie może w ograniczonym zakresie sterować procesami społecznymi – zmieniać ewolucyjnie warunki swojego funkcjonowania. Dlatego też istnieje ograniczona nadzieja na zmianę obecnego groźnego kursu współczesnej „machiny cywilizacyjnej”.

* * *

Pojawia się zasadnicze pytanie: Czy możliwe jest zahamowanie zjawisk kryzysowych, czy nawet poprawa warunków ekologicznych? Odpowiedź na to pytanie nie jest wcale sprawą łatwą. Wydaje się jednak, że „zwyczajny rozum” nie jest w stanie zapobiec niszczeniu przyrodniczych podstaw ludzkiego życia, łącznie z samą biosferą. Dlatego potrzebujemy rozumu na wyższej płaszczyźnie, a więc noosfery. W tym celu konieczne staje się przekształcenie naszej machiny cywilizacyjnej zgodnie z wymogami ekologicznymi przy uwzględnieniu istniejącego

¹⁷ H. Esser, *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*, Frankfurt am Main 1993.

rozwoju przyrodniczego. Jej wprowadzenie jest jednak żeglowaniem pod wiatr – wbrew naszym biologicznym i psychicznym dyspozycjom. Współczesna gospodarka opiera się nadal na całkowicie odmiennych zasadach funkcjonowania niż wymaga tego ochrona środowiska. Wyraził to dobitnie m.in. laureat Nagrody Nobla w zakresie ekonomii, M. Friedman, stwierdzając, że jedynym społecznym zadaniem przedsiębiorcy jest maksymalizowanie zysku. Ekologizacja społeczeństwa ludzkiego, zwłaszcza gospodarki, łączyłaby się z wprowadzeniem w życie tzw. ekowartości i zasad ekologicznych. W ujęciu W. Tyburskiego należą tutaj takie wartości, jak: życie, zdrowie, odpowiedzialność, umiar, solidarność, powściągliwość, praca, piękno, harmonia, kontemplacja, współczucie¹⁸. Do podstawowych zasad gospodarki powinny należeć: zasada „trwałego rozwoju”, zasada sprawcy, zasada współpracy, zasada zapobiegania. Ich konkretyzacja jest celem tzw. ekonomii ekologicznej, która powinna zająć miejsce dotychczasowej tradycyjnej ekonomii¹⁹. W ekonomii ekologicznej podstawowe założenia wiążą się z koncepcją metabolizmu społecznego i kolonizacją przyrody. W przypadku metabolizmu społecznego niezbędne stają się strategie ograniczenia, strategia wydajności i strategia zgodności. Uwzględnianie tych strategii wiąże się z koncepcją trwałego gospodarowania.

W ujęciu B. Verbeeka logika niszczenia środowiska może być przerwana dopiero przez rozwój odpowiednich struktur społecznych i gospodarczych. Jedynie te struktury mogą w odpowiedni sposób współkształtować krajobraz ewolucji cywilizacyjnej²⁰. Tylko takie systemy społeczne, które będą

¹⁸ Zob. W. Tyburski, *Aksjologiczny wymiar edukacji ekologicznej*, w: tenże, dz. cyt., s. 109-110.

¹⁹ We współczesnej ekonomii dominuje nadal paradygmat neoklasyczny. Według jego krytyków odpowiedzialny jest on za ogromne zniszczenia środowiska. W sposób wyczerpujący problemy te przedstawiono w pracach: S. Faucheux, J.F. Noël, *Ökonomie natürlicher Ressourcen und der Umwelt*, Marburg 2001, zwł. rozdz. VIII i *Ogólne wnioski końcowe*, a także K.H. Brodbeck, *Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie*, Darmstadt 1998.

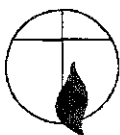
²⁰ B. Verbeek, dz. cyt., s. 272.

mieć stabilizujące sprzężenia zwrotne, zdolne są do utrzymania w długim okresie swoich podstaw ekologicznych. Obecnie potrzeba przede wszystkim nowych reguł działania społecznego, a nie tylko ochrony środowiska przed destrukcyjnymi działaniami gospodarki.

W warunkach współczesnych występują typowe niedostatki w działaniach społecznych człowieka: utrata przejrzystości i kontroli działania w swoim środowisku; coraz trudniejsza możliwość prognozy przyszłych warunków życia; utrata kompetencji w zakresie działania. Współcześnie człowiek, chociaż musi się coraz więcej uczyć, i tak wie coraz mniej o swoim środowisku życia, gdyż utracona została kompetencja działania, a prognoza przyszłości staje się często niemożliwa. Nigdy jeszcze człowiek nie miał tak ogromnych możliwości działania w swoim środowisku, które jednak zamiast do noosfery doprowadziły do głębokiego globalnego kryzysu ekologicznego i społecznego.

EUGENIUSZ KOŚMICKI, ur. 1950, dr hab., profesor w Katedrze Nauk Społecznych Akademii Rolniczej im. Augusta Cieszkowskiego w Poznaniu. Autor, współautor i redaktor wielu książek i opracowań naukowych z zakresu socjologii, metodologii i ekologii, np.: „Wieś i rolnictwo w procesie integracji Polski z Unią Europejską. Przyjmowanie zachodnioeuropejskich dróg rozwoju, utrzymywanie własnej tożsamości czy poszukiwanie nowych dróg” (1998); „Socjologia i ekonomika ochrony środowiska na wsi i w rolnictwie” (1999); „Bieda na wsi. Na tle globalnych przemian społeczno-gospodarczych w Polsce” (2001). Mieszka w Poznaniu.

TOMASZ WAŁOWSKI, ur. 1974; absolwent Akademii Rolniczej w Poznaniu. Słuchacz studium doktoranckiego, jego problematyka badawcza dotyczy ochrony środowiska w rolnictwie i obszarów wiejskich, a także ekologii w Unii Europejskiej.



BOGUSŁAW KIERC

Dwa wiersze według świętego Jana od Krzyża

W ciemności nocy, w jej najgłębszym ciemnie,
które ciemniało nie w niej, ale we mnie

ogniem ciemniejszym niż źródło ciemności –
ogniem był namiot, ogniem była pościel;

płonąłem ciemno, ale przeświecało
przeze mnie ciemniej Twoje Ciemne Ciało.

*

Pachniała lilia wewnątrz nocy ciemnej,
kiedy to, co mnie przepelnia, czym jestem
cały, to wewnątrz mnie i to, w czym jestem,
płonęło, było ogniskiem, ognistym
namiotem – z niego
wypełznałem leżąc
w nim nadal, czułem
się gdzie indziej; w żarze
pachnących lilią, płomiennych kosmyków
miło wijących się włosów; świeciły
blaskiem jutrzeńki blisko moich oczu;

miałem na karku Jego rękę, błogość
pieszczoty brała wszystkie moje zmysły
w tkliwą niewolę, syciła ich głód
mięszem rozkoszy.
Złożyłem głowę na Jego ramieniu,
w miło wijących się włosach wirował
czas, wszystko było
wirowaniem trwania
zanim zaistniał
świat – i po istnieniu
świata, i po mnie,
jakby mnie nie było

a przenikliwiej
był On;
podobieństwem
do woni lilii
sam się w sobie (we mnie
znikłym) roztopiał.

Pływanie

Bywało nieraz;
nagi się wdzieram
w Ciebie miłego,
obnażonego
z całej świętości;
tylko w miłości
iścisz się dla mnie,
który też pamięć
o sobie z siebie
zjął, żeby w Ciebie
odziać się; Nagi,
mojej odwagi
nie potępiłeś,
ani się skryłeś
w niedosiężoności
swojej boskości;
nic się nie stało:
zniknęło ciało.

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.

Stanisław Burdziej

Renesans Drogi św. Jakuba – spojrzenie socjologa

W zlaicyzowanej Europie Zachodniej istnieje kilka zdumiewających fenomenów, świadczących o żywotności religii nawet w środowiskach silnie zeświecczonych. Takie zjawiska jak Światowe Dni Młodzieży, Europejskie Spotkania Młodych, wspólnota ekumeniczna w Taizé, sanktuaria maryjne, nowe, żywotne wspólnoty francuskie, jak Paray-le-Monial czy Fraternité Monastique de Jerusalem, każą się zastanowić nad obecnością katolicyzmu we współczesnym świecie. Co stanowi o ich trwałej atrakcyjności na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa? Na to pytanie próbuję odpowiedzieć, przyglądając się rosnącej obecnie popularności – liczącego już 1000 lat – szlaku pielgrzymiego do grobu św. Jakuba Apostoła.

Camino de Santiago – tak brzmi hiszpańska nazwa szlaku, który od X do mniej więcej XVI w., niczym system krwionośny, oplatał cały Stary Kontynent. Ustalone trasy pielgrzymie rozpoczynały się już w Skandynawii i Konstantynopolu. Przebiegały także wszędy Polski dwoma wariantami: południowym przez Kraków oraz północnym przez Toruń i Poznań. Wszystkie te szlaki zbiegały się we Francji w cztery główne drogi: via turonensis (przez Tours), via lemovicensis (przez Limoges), via podensis (przez Le Puy) oraz via tolosana (przez Tuluzę), aby po wkroczeniu do Hiszpanii połączyć się w jedną główną – camino frances, drogę francuską¹. Obok niej istniała także Ruta de la Plata (Droga Srebrna), prowadząca z południa Portugalii, oraz Ruta del Nord, którą przybywali do Santiago pielgrzymi angielscy, po dotarciu do północnych wybrzeży Hiszpanii drogą morską.

Zdarzeniem, które przyciągnęło tłumy w odległy zakątek kontynentu, było odkrycie około 800 r. domniemanych szczątków św. Jakuba

¹P. André, *Apogeeum pielgrzymek średniowiecznych*, w: J. Chelini, II. Branthomme (red.), *Drogi Boże. Historia pielgrzymek chrześcijańskich*, Warszawa 1996, s. 124-125. Z chwilą wkroczenia na teren Hiszpanii przez którąś z przełęczy pirenejskich – Ronsvalles lub Somport – współcześni pielgrzymi napotykają doskonale oznaczony (żółtymi strzałkami) szlak, który wiernie odtwarza przebieg trasy średniowiecznej. Po drodze mijają się kamienne krzyże przydrożne, liczne kaplice, klasztory, studnie, wędruje resztkami rzymskiej drogi oraz korzysta z kilkudziesięciu średniowiecznych mostów.

Większego w Galicji, północno-zachodniej prowincji Hiszpanii, gdzie według legendy (nie potwierdzonej do końca ani też nie odrzuconej przez historyków) dotarł apostoł ze swą misją ewangelizacyjną. Do X w. miejsce to było wyłącznie lokalnym sanktuarium, aby w XIII w. przyćmić sławą nawet Jerozolimę i Rzym². Rozkwit Santiago de Compostela miał ważne przyczyny społeczno-polityczne. W XIII w. Ziemię Świętą ostatecznie opanowali muzułmanie, zaś w XIV w. Rzym przeżywał okres upadku i awiniońskiej niewoli papieży. Istotnym motywem pielgrzymek do Santiago stała się także manifestacja siły chrześcijaństwa w stosunku do wrogich Maurów, rozprzestrzeniających się na Półwyspie Iberyjskim. Do grobu św. Jakuba pielgrzymowali zatem monarchowie, uczestnicy rekonkwisty, a między 1213 i 1215 r. do Santiago dotarł nawet św. Franciszek z Asyżu.

Siła i zasięg oddziaływania sanktuarium miały trudne do przecenienia znaczenie kulturowe dla Starego Kontynentu. W swej monumentalnej historii Europy Norman Davies pisze, iż pielgrzymowanie do Santiago de Compostela stanowiło ważny czynnik, współtworzący jedność chrześcijańskiego świata³. Trzeba pamiętać, iż słowo „pielgrzym” („peregrinus”) w średniowieczu było niemal synonimem pobożnego wędrowca właśnie do Santiago. Tych, którzy udawali się do Ziemi Świętej, Dante określa mianem „palmieri”, pątników do Rzymu – „romei”, zaś nazwę „peregrini” rezerwuje właśnie dla pielgrzymów do Santiago⁴. Doceniając podstawowe dla europejskiej tożsamości znaczenie Drogi św. Jakuba, Rada Europy nadała jej w 1987 r. status pierwszego Europejskiego Szlaku Kultury (European Cultural Route),

² A. Witkowska, *Peregrinatio religiosa w średniowiecznej Europie*, w: II. Maniowska, II. Zaremska (red.), *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, Warszawa 1995, s. 14.

³ N. Davies, *Europa*, Kraków 1999, s. 311.

⁴ Dante, *Vita nuova e rime*, Milano 1998. Dante pisze: „E però è da sapere che in tre modi si chiamano propriamente le genti che vanno al servizio de l'Altissimo: chiamansi palmieri in quanto vanno oltremare, là onde molte volte recano la palma; chiamansi peregrini in quanto vanno a la casa di Galizia, però che la sepultura di sa' Iacopo fue più lontana de la sua patria che d'alcuno altro apostolo; chiamansi romei in quanto vanno a Roma, là ove questi cu'io chiamo peregrini andavano”, s. 71-72. W polskim przekładzie G. Ehrenberga (Warszawa 1902, s. 157) tekst ten brzmi: „Bo, trzeba wiedzieć, że trojako nazywają się ci, którzy zwiedzają miejsca Boga poświęcone. Palmarzami nazywamy tych, którzy udają się w strony zamorskie, skąd często palmy przynoszą. Pielgrzymami nazywamy tych, którzy idą do Gallicyi, bo ze wszystkich apostołów, św. Jakób w najdalsze zaszedł strony. Wreszcie, Romcanami nazywają się ci, którzy udają się do Rzymu”.

zaś w 1993 r. hiszpański odcinek szlaku został wpisany na listę Światowego Dziedzictwa Ludzkości UNESCO. Do tej integrującej Stary Kontynent funkcji Camino de Santiago odwołał się także Jan Paweł II, mówiąc w swym Akcie Europejskim – orędziu wygłoszonym w Santiago podczas pielgrzymki do Hiszpanii 9 listopada 1982 r.: *Pielgrzymki do Santiago były jednym z przemożnych czynników, jakie sprzyjały wzajemnemu zrozumieniu tak różnych ludów europejskich, jak ludy romańskie, germańskie, celtyckie, anglosaskie i słowiańskie. Pielgrzymowanie zbliżało, umożliwiało kontakt i jednoczyło ludy, do których z upływem wieków docierało przepowiadanie świadków Chrystusa i które przyjmowały Ewangelię, a równocześnie – można powiedzieć – kształtowały się jako ludy i narody.*

Po okresie apogeum peregrynacji w XII i XIII w., humanizm XVI-wieczny postawił pod znakiem zapytania samą ideę pielgrzymki. Reformacja skierowała ostrze swej krytyki m.in. przeciw licznym nadużyciom pielgrzymów: od nieróbstwa, ucieczki od domowych obowiązków, przez zawodowe pielgrzymowanie za opłatą, w zamian za kogoś innego, po hulaszczy tryb życia niektórych pielgrzymów. Przeciwno pielgrzymowaniu wypowiadały się katolickie autorytety, jak Erazm z Rotterdamu czy Tomasz a Kempis⁵. Jednakże skuteczne reformy Soboru Trydenckiego zahamowały kryzys, powodując ożywienie ruchu pielgrzymkowego w XVI, XVII i XVIII w. Kolejną ważną cezurą okazała się rewolucja francuska. René Moulinas nie waha się nazywać pielgrzymki *ofiarami oświecenia*⁶. W XIX i pierwszej połowie XX w. Droga św. Jakuba opustoszała zupełnie, zatłoczone niegdyś trakty zarosły, klasztory i kościoły pozamykano. Dopiero w drugiej połowie XX w. rozpoczął się powolny wzrost zainteresowania starym szlakiem. Na Camino de Santiago powrócili najpierw podróżnicy, odkrywający ponownie szlaki ze starych pamiętników, potem artyści oraz indywidualni pokutnicy. Lata dziewięćdziesiąte stały się już okresem lawinowego wzrostu liczby pielgrzymów, a to głównie za sprawą Roku Świętego w sanktuarium Composteli w 1993 r. Rok Święty ogłaszany jest wówczas, gdy wspomnienie apostoła – 25 lipca – wypada w niedzielę. Do Santiago ściągnęło wówczas ponad 100 tys. pielgrzymów. Liczby te odnoszą się do tych

⁵ Por. R. Sauzet, *Sprzeciw wobec pielgrzymek i ich odnowa na początku epoki nowożytnej*, w: J. Chelini, H. Branthomme, dz. cyt., s. 171-172.

⁶ R. Moulinas, *Pielgrzymki ofiarą oświecenia*, w: tamże, s. 189-214.

pielgrzymów, którzy dotarli do Santiago i otrzymali tzw. compostelę, czyli uroczysty dokument pisany po łacinie, w którym zaświadcza się fakt odbycia pielgrzymki oraz to, iż pielgrzym *hoc sacratissimum Templum pietatis causa visitasse (tę najświętszą Świątynię z pobożnych powodów nawiedził)*. Obecnie pielgrzymi, aby uzyskać odpust i compostelę muszą przebyć przynajmniej ostatnie 100 km pieszo, zaś rowerem lub konno – przynajmniej 200 km.

Statystyki prowadzone przy katedrze w Santiago obrazują wzrost liczby pielgrzymów. W 1986 r. świadectwo odbycia pielgrzymki – compostelę – uzyskało 2491 osób, w 1989 – 5760, w Roku Świętym 1993 – 99439, w Roku Świętym 1999 – 154613, zaś w Roku Jubileuszowym 2000 – 55004¹. Większość pielgrzymów to mężczyźni (od 60 do 70% rocznie). Piesi stanowią 70%, jednak co roku na plac Obradoiro w Santiago zajeżdża także kilkudziesięciu pielgrzymów konnych, a kilkunastu na wózkach inwalidzkich. Co zrozumiałe wobec znacznego wysiłku fizycznego, niemal połowę pielgrzymów stanowią ludzie młodzi, poniżej 30. roku życia, jednakże obserwuje się stały wzrost ludzi starszych: w 2000 r. jedna piąta pielgrzymów przekroczyła 50. rok życia, zaś niemal 7% – miało ponad 70 lat! Jeśli chodzi o skład narodowościowy to zdecydowanie dominują Hiszpanie (a wśród nich Baskowie i Katalończycy) – 70% pielgrzymów, następnie są Niemcy, Francuzi, Holendrzy i Włosi. Zdarzają się pielgrzymi z tak odległych stron jak Urugwaj, Rosja czy Afryka i Oceania. Niedługo rozpoczynano wędrowkę od własnego kościoła parafialnego, w uroczysty sposób otrzymując „błogosławieństwo pielgrzyma”. Obecnie większość zaczyna pielgrzymkę na granicy Francji i Hiszpanii: w Saint-Jean-Pied-de-Port lub Roncesvalles, słynnego ze śmierci rycerza Rolanda. Inni zaczynają marsz w większych miejscowościach leżących wzdłuż Camino, jak znane z katedr gotyckich Pampeluna, Burgos czy León. Zdarzają się jednak pątnicy wędrujący z Brukseli, Wiednia czy nawet Moskwy, będący w drodze kilka miesięcy, ogorzali od wiatrów i spaleni słońcem.

Oczywiste jest, iż wśród autentycznych pątników znajdziemy wielu zwykłych turystów. Korzystają oni z coraz lepszej infrastruktury szlaku, głównie z sieci 76 darmowych lub tanich hospicjów (refugio). Trudno jednak wyraźnie oddzielić jednych od drugich, gdyż 68% wędrujących Drogą św. Jakuba deklaruje motywy religijne, zaś dalsze

¹ Źródło: *Compostela – Revista de la Archicofradía Universal del Apóstol Santiago*, cyt. za: <http://www.csj.org.uk/present.htm>

30% motywy religijno-kulturalne⁸. W świetle takich danych zastanawiający jest fakt praktycznie znikomego uczestnictwa pielgrzymów w sakramentach świętych. Podczas mojej miesięcznej, liczącej blisko 900 km pielgrzymki latem 2001 r., nie zaobserwowałem praktycznie żadnych przejawów życia religijnego, np. modlitw wspólnych bądź indywidualnych. Nawet w większych miastach uczestnictwo we mszy św. ograniczało się do kilku, może kilkunastu, osób. Jedynie w kilku miejscowościach, jak Granon, Navarette czy Rabanal del Camino, proboszcz, siostry lub bracia zakonni potrafili zachęcić pielgrzymów do udziału w Eucharystii, modlitwie brewiarzowej i śpiewach gregoriańskich. Wśród pielgrzymów dawało się wówczas zaobserwować autentyczne zainteresowanie modlitwą Kościoła.

Co powoduje rosnącą popularność Camino de Santiago? Dlaczego wśród pielgrzymów znajduje się wielu niewierzących? Co sprawia, iż do grobu św. Jakuba przybywają licznie protestanci, nie uznający przecież kultu świętych? Dlaczego młodzi ludzie, którzy zapewne nigdy nie zetknęli się z nauczaniem Kościoła katolickiego, w skupieniu przekraczają progi katedry w Santiago i zgodnie z dawną tradycją obejmują figurę apostoła, oddając hołd świętemu? Z pewnością współczesne pielgrzymowanie do Santiago stanowi trudną zagadkę dla socjologów. Rysuje się, moim zdaniem, kilka odpowiedzi na powyższe pytania.

Nancy Frey w swej książce „On and off the Road to Santiago” jako jedną z przyczyn wzrostu zainteresowania pielgrzymowaniem do Composteli wymienia dużą ruchliwość europejskiej klasy średniej, tzw. białych kohnierzyków⁹. Klasyczne formy turystyki trywializują się, stając się masowymi, tracą swą dotychczasową atrakcyjność. Człowiek ma silne poczucie, iż wartościowe rzeczy muszą więcej kosztować. Podróż, będąca jedynie „teleportacją” z miejsca na miejsce i konsumpcją podsuwanych przez organizatora wypoczynku wrażeń, nie zezwala na kontakt z Innością lub na głębsze poznanie samego siebie. Tymczasem pielgrzym do Santiago poznaje smak wyrzeczenia, odkrywa urok prostoty, uwalnia się od nadmiaru wrażeń. Jego podróż zostaje uświęcona we wszystkich wymiarach: święty, biegnący jakby wstecz, w głąb historii czas, święta przestrzeń – Dro-

⁸ Dane za 1997 r., cyt. za: *Unidades Didacticas para la Formación de Monitores de la Peregrinación a Santiago*, Santiago 1999, s. 46.

⁹ N. Frey, *Pilgrim Stories. On and off the Road to Santiago*, Berkeley 1998.

ga, motywacja ze sfery sacrum (pokuta, modlitwa za bliskich, samodoskonalenie) oraz święty cel: grób apostoła.

Dlaczego miejscem realizacji tych potrzeb duchowych staje się właśnie starodawny szlak pielgrzymi, jakim jest Droga św. Jakuba? W rozmowach pielgrzymów lub relacjach z pielgrzymki często powraca motyw wielowiekowej tradycji szlaku. To obecność historii na każdym kroku przyciąga człowieka doby rewolucji informatycznej. Niezwykła jest świadomość, iż piję z tych samych źródeł, co setki tysięcy pielgrzymów przede mną, wypoczywam w chłodnych wnętrzach tych samych świątyń, wędruję tą samą drogą, w tym samym celu, co rzesze pielgrzymów od tysiąca lat.

„Konstrukcja” pielgrzymki ułatwia intensywnie przemyślenie własnego wnętrza. Peregrynacja do Częstochowy, choć oczywiście może być ważnym doświadczeniem indywidualnym, ma jednak przede wszystkim charakter wspólnotowy. Do Santiago natomiast wyrusza się najczęściej samodzielnie, zaś duży dystans i czas wędrówki pozwalają na wyciszenie i refleksję. Czasami na płaskowyżu ciągnącym się 300 km między Burgos a León pojedynczy pielgrzym przez kilkadziesiąt kilometrów wędruje sam, w niezmiennym, jakby martwym krajobrazie. Praktyki religijne zależą wyłącznie od jego indywidualnych potrzeb. Rzadkością są zorganizowane grupy pielgrzymkowe o programowym uczestnictwie w nabożeństwach i mszy św. Zresztą, bardzo wiele kościołów stoi zamkniętych, jeśli zaś już funkcjonują, Eucharystia gromadzi kilku, kilkunastu pielgrzymów, staruszką kapłaną oraz garstkę parafian w podeszłym wieku. Jakiż to zdumiewający kontrast z rzeszami młodych pielgrzymów, wędrujących Camino de Santiago w poszukiwaniu Boga i ludzi!

Socjologowie i filozofowie XX w. rozmaicie próbowali interpretować przemiany religijności współczesnych społeczeństw. Max Weber mówił o *odczarowaniu świata*, Leszek Kołakowski o *wiednięciu sacrum*¹⁰, zaś socjologowie marksistowscy wręcz o śmierci religii. Twierdzenia te zweryfikowała rzeczywistość: także współcześnie religia pozostaje jednym z najistośniejszych elementów *conditio humana*. Stosowanie tylko niektórych kategorii opisu religijności, takich jak zaangażowanie w działalność Kościołów instytucjonalnych (np. udział w liturgii, przyjmowanie sakramentów) powodowało przekona-

¹⁰L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 171.

nie, iż religia zanika: świątynie pustoszeją, spada liczba ślubów kościelnych, chrztów itd. Tymczasem odejście od postrzegania wyłącznie instytucjonalnego aspektu religijności ujawniło ożywienie religijne i pozwoliło zakwestionować tezę o sekularyzacji¹¹. Obecnie mówi się więc raczej o takich zjawiskach, jak prywatyzacja bądź subiektywizacja religii¹². Składają się one na model religii à la carte: każdy sam dobiera sobie zestaw pasujących mu wierzeń czy praktyk religijnych.

Tę zmianę w postrzeganiu pozycji religii w społeczeństwie dobrze opisuje francuska socjolog religii Danièle Hervieu-Léger¹³. Wyróżnia ona dwa typy wierzących: praktykującego parafianina oraz pielgrzyma. Parafianin podlega rytmowi liturgii Kościoła, treści wiary „wysysa z mlekiem matki”, aby w niezmienionej postaci przekazać je potomstwu. Żyjąc w tzw. cywilizacji parafialnej, polega na wyłącznym autorytecie proboszcza, praktykując bardziej lub mniej regularnie, nadal pozostaje w kręgu oddziaływania parafii. Sytuację współczesnego wiernego, przynajmniej na Zachodzie – a w rosnącym stopniu także i w Polsce – według D. Hervieu-Léger lepiej oddaje kategoria pielgrzyma. Jej główna cecha to indywidualna, synkretyczna konstrukcja własnych prawd wiary, tak aby odzwierciedlały one niepowtarzalność danej osoby ludzkiej, specyfikę jej doświadczeń i przeżyć. Treści wiary pielgrzyma – twierdzi francuska socjolog – są płynne, wręcz elastyczne. Stroni on od tego, co obowiązkowe, regularne, wspólnotowe, traktując wszelkie instytucje jako zamach na prywatność w tej najważniejszej sferze, jaką stanowi duchowość. Powyższe rozumienie „pielgrzymstwa” kłóci się jednak z rzeczywistością: przecież pielgrzym często jest właśnie osobą głęboko związaną z Kościołem i najczęściej dobrowolnie podejmuje tradycyjną praktykę religijną – pielgrzymkę. Lepszym określeniem przeciwnika religii instytucjonalnej byłby zatem bardziej neutralny termin „indywidualista”.

Powyższe rozważania rodzą pytanie, jaką drogą powinny iść działania duszpasterskie Kościoła. Czy ma on trwać przy modelu wiernego-

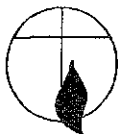
¹¹ Tezę o sekularyzacji religii podważa np. J. Casanova, *Deprywatyzacja religii*, w: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Lublin 1996, s. 409-428.

¹² Por. np. S. Grotowska, *Religijność subiektywna*, Kraków 1993; T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 1996.

¹³ D. Hervieu-Léger, *Od „praktykującego parafianina” do „pielgrzyma”*, „Przegląd Powszechny”, nr 12/2001, s. 356-364.

go-parafianina, czy też razem ze współczesnym człowiekiem-pielgrzymem ruszyć w drogę? A może istnieje jakaś droga pośrednia, zachowująca podstawową rolę wspólnoty parafialnej i trwałość treści wiary, a pozwalająca jednocześnie na rozwój samodzielnych poszukiwań wiernych? W tym miejscu należy zaznaczyć, iż używanych w niniejszym tekście określeń „parafianin” i „pielgrzym” nie należy rozumieć w sensie oceniającym. W języku polskim istnieje, obok podstawowego, inne znaczenie słowa „parafianin”, będące synonimem zacofania. Tymczasem trzeba mocno podkreślić, iż pielgrzym nie jest właściwym, nowoczesnym modelem religijności, zaś fakt bycia parafianinem nie pociąga za sobą ciasnoty horyzontów, nicsamodzielnosci umysłowej, i tym podobnych negatywnych cech. Oba opisywane wzorce religijności należy traktować nie jako wykluczające się nawzajem, lecz komplementarne. Tak właśnie można odczytywać wielkie przesłanie II Soboru Watykańskiego: chrześcijanin, człowiek zakorzeniony w rozmaitych wspólnotach – od rodzinnej po parafialną, powinien zarazem podejmować indywidualny trud świadomego kształtowania swej wiary. Pielgrzymka do Santiago, będąc jak najbardziej osobistym doświadczeniem, lecz przeżywanym w sercu Kościoła, stanowi doskonale narzędzie takiego chrześcijańskiego wzrostu.

SŁAWOMIR BURDZIEJ, ur. 1979, student socjologii i filologii włoskiej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.



Janusz Wróbel

Oblicza dyskryminacji

Sytuacja Niemców w Polsce centralnej po 1945 r.

W Polsce centralnej w okresie międzywojennym zamieszkiwała liczna mniejszość niemiecka. W samym regionie łódzkim żyło ok. 200 tys. Niemców, z czego 67 tys. w samej Łodzi¹. Demograficzny potencjał mniejszości niemieckiej był czynnikiem, który przesądził, że Łódź, wraz ze znaczną częścią regionu, została bezpośrednio włączona do Rzeszy i weszła w skład Kraju Warty (Wartheland). Ogromna większość miejscowych Niemców, uprzednio obywateli Rzeczypospolitej Polskiej, została wpisana na niemiecką listę narodowościową (Deutsche Volksliste) i stała się podporą władzy nazistów na tym terenie.

Okrutny reżim okupacyjny i zbrodnie popełniane przez hitlerowców, sprawiły, że stosunki między ludnością polską a niemiecką, przed wojną w zasadzie poprawne, weszły w stadium otwartej wrogości. Po wojnie musiało to siłą rzeczy sprzyjać nastrojom odwetowym, zwłaszcza wśród osób, które w sposób szczególny doświadczyły okrucieństw niemieckiego aparatu przemocy. Z psychologicznego punktu widzenia było to zjawisko zrozumiałe, powszechnie występujące nie tylko w Polsce, ale i w tych krajach okupowanych, gdzie reżim okupacyjny był stosunkowo łagodny (Francja, Czechy). Zakres i nasilenie represji zależały jednak nie tylko od natężenia wrogości w stosunku do pozostałej na miejscu ludności niemieckiej, ale również od polityki władz centralnych i lokalnych. Mogły one kształtować politykę wobec Niemców w ten sposób, aby powściągnąć nastroje odwetowe lub, wręcz przeciwnie, celowego je podsycać. Niestety korzystały zazwyczaj z tej drugiej możliwości.

Błyskawiczny przebieg ofensywy styczniowej Armii Czerwonej sprawił, iż w Łódzkiem nie zdążyło się ewakuować kilkadziesiąt tysięcy Niemców. W samej Łodzi pozostało ich ok. 35 tys. Przez

¹J. Wróbel, *Przemiany ludnościowe spowodowane polityką okupanta hitlerowskiego w tzw. rejencji łódzkiej w latach 1939-1945*, Warszawa 1987, s. 32, 43.

kilka powojennych lat – zanim zostali wysiedleni do Niemiec – przyszło im żyć w Polsce Ludowej².

Niemcy mieszkający po 1945 r. w regionie łódzkim byli wszechstronnie dyskryminowani, chociaż, formalnie rzecz biorąc, nadal byli obywatelami polskimi, a ich status prawny długo nie był przesyłany. Zasięg i dolegliwość poszczególnych zarządzeń dyskryminacyjnych zmieniały się w czasie, zależały od ewolucji polityki rządu oraz gorliwości w jej realizacji przez lokalną administrację. Wiele zależało od poszczególnych ludzi, w tym sąsiadów i współpracowników, którzy na co dzień stykali się z Niemcami.

Odrzucenie

Najbardziej drastycznym i rodzącym najpoważniejsze konsekwencje przejawem dyskryminacji była odmowa uznania prawa Niemców do dalszego zamieszkiwania na polskiej ziemi. Inicjatywa w tej sprawie wychodziła nie tylko od władz centralnych, które wytyczały politykę w tym zakresie, ale i od władz lokalnych, kierowanych przez komunistów. W wielu miejscowościach Łódzkiego podejmowano uchwały wzywające do wypędzenia Niemców. Np. w Tuszynie, wiosną 1945 r. na zebraniu Polskiej Partii Robotniczej (PPR) zgłoszono wniosek, aby wysiedlić wszystkich Niemców. Został on jednomyślnie przyjęty i w efekcie postanowiono ... *zebrać wszystkich Niemców i Niemki tj. całe rodziny [i] wydalić z naszego terenu*³. Nie inaczej było w Łodzi, gdzie 16 listopada tegoż roku na zebraniu ok. 900 pracowników Kolei Elektrycznej uchwalono jednogłośnie rezolucję domagającą się wysiedlenia Niemców z ziem polskich jako elementarnego aktu sprawiedliwości i zadośćuczynienia. Rezolucję kończyło wezwanie: *Ani jeden Niemiec na Polskiej Ziemi*. Głos w tej sprawie zabierała wielokrotnie łódzka prasa codzienna, która konsekwentnie wzywała do szybkiej deportacji wszystkich Niemców z Łodzi i całego regionu⁴.

² Archiwum Państwowe w Łodzi (dalej: APL), Zarząd miasta Łodzi. Wydział Statystyczny 1945-1949, sygn. 233/3, Struktura narodowościowa w 1945 r.; M. Budziarek, *Miasto bez korzeni*, „Gazeta Łódzka” (dodatek „Gazety Wyborczej”), 8 II 2001.

³ APL, Komitet Powiatowy Polskiej Partii Robotniczej-Łódź 1945-1950 (dalej: KP PPR-Łódź), sygn. 21, Protokół zebrania PPR w Tuszynie z 8 IV 1945 r.

⁴ *Wysiedlenia Niemców z Polski domagają się pracownicy kolei elektrycznej w Łodzi*, „Głos Robotniczy”, 20 XI 1945.

W opracowaniu przygotowanym w 1947 r. na użytek Urzędu Wojewódzkiego Łódzkiego, dotyczącym problematyki narodowościowej stwierdzono, iż po wyzwoleniu *ludność polska rozdrażniona postępowaniem ludności niemieckiej w okresie okupacji, zajęła samorządnie wrogie stanowisko w stosunku do pozostałych wyrzucając ich z posiadanego, często zagrabionego mienia i zmuszając do pracy*⁵. W praktyce oznaczało to odebranie Niemcom prawa do posiadania własności prywatnej i swobodnego wyboru miejsca zatrudnienia.

Wywłaszczenie

Niemcom konfiskowano przede wszystkim nieruchomości, zwłaszcza przedsiębiorstwa, domy i mieszkania. Przejmowały je władze państwowe, samorządy lokalne, a także poszczególne osoby narodowości polskiej. Na tym się jednak nie kończyło. Ludności niemieckiej odmówiono także prawa do posiadania mienia ruchomego, w tym sprzętów domowych i przedmiotów osobistego użytku. W zachowanych spisach inwentarzowych przejmowanych mieszkań zachowały się dołączone doń oświadczenia byłych niemieckich właścicieli. Jedno z nich, typowe dla sytuacji w Aleksandrowie Łódzkim, zawiera zapis: *Oświadczam niniejszym, że na skutek najścia mieszkania mego przez czynniki niepowołane zabrano mi odzież, bieliznę, pieniądze i biżuterię, tak że obecnie nic nie posiadam*. W pochodzących z tego samego miasta rejestrach ruchomości przejmowanych i rozdysponowanych wśród ludności polskiej mowa jest o *otrzymywaniu, zamienianiu i wprost o zabieraniu przedmiotów osobistego użytku należących do Niemców*⁶. Nie ulega wątpliwości, iż zarówno owo otrzymywanie, zamienianie, jak i zabieranie były w istocie jednym i tym samym: grabieżą i konfiskatą prywatnego mienia Niemców.

Wyjątkowo dotkliwa była dyskryminacja Niemców w dziedzinie aprowizacji. W regionie łódzkim powszechną praktyką było wprowadzenie odrębnych kartek żywnościowych dla ludności niemieckiej. Przysługiwało na nie znacznie mniej żywności niż na kartki wydawa-

⁵ APL, Urząd Wojewódzki Łódzki (dalej: UWŁ), sygn. 250, opracowanie *Sprawy narodowościowe ze szczególnym uwzględnieniem zagadnienia niemieckiego*.

⁶ APL, Zarząd Miejski i Miejska Rada Narodowa w Aleksandrowie Łódzkim 1945-1950 (dalej: ZM i MRN-Aleksandrów Łódzki), sygn. 66, Dzienniki i skorowidze wydanych poniemieckich ruchomości.

ne Polakom. Przykładowo, zarządzenie władz Aleksandrowa Łódzkiego z lutego 1945 r. ustalało, że ludność niemiecka miała otrzymywać po 2 kg chleba tygodniowo na jedną osobę, podczas gdy dla ludności polskiej przydział wynosił 3 kg. Dodać trzeba, że niektórych produktów, np. mięsa, w pewnych okresach Niemcom w ogóle nie przydzielano⁷. Ich sytuację pogarszał fakt, że zaraz po wyzwoleniu pozbawieni zostali zapasów żywności, które im skonfiskowano.

W Łodzi, która pozostała największym skupiskiem Niemców w regionie, przez pewien czas byli oni pozbawieni w ogóle kart aprowizacyjnych, a ponadto zabroniono im korzystania z wielu sklepów i zakładów usługowych, nawet fryzjerskich. Pojawiły się w nich napisy: *Zabronione dla Niemców*⁸.

Przymusowa praca

Wobec ludności niemieckiej stosowano od początku przymus pracy, chociaż nie było w tym względzie żadnych oficjalnych, ogólnych zarządzeń. Powszechną praktyką było zatrudnianie Niemców przy robotach publicznych, zwłaszcza uprzątnię ulic i usuwaniu gruzów. Z pracy przymusowej Niemców korzystały państwowe i prywatne przedsiębiorstwa, a nawet poszczególne osoby. W marcu 1945 r. radni Aleksandrowa Łódzkiego uchwalili, iż *każdy właściciel ogródka ma prawo starać się o przydział kilku Niemców do pracy*. Wielu Niemców ze względu na wysokie kwalifikacje zawodowe pełniło przed 1939 r. odpowiedzialne funkcje w przemyśle. Po wojnie się to zmieniło. Rugowano ich z bardziej eksponowanych stanowisk, czemu sprzyjały oficjalne wystąpienia władz samorządowych. Zarząd jednego z miast wystąpił nawet z oficjalnym pismem do kierowników przedsiębiorstw poniemieckich, aby na posadach buchalterów zatrudniali wyłącznie Polaków⁹.

Powszechną praktyką była płacowa dyskryminacja pracowników niemieckich. Za tę samą pracę płacono im znacznie mniej niż Pola-

⁷ APL, ZM i MRN-Aleksandrów Łódzki, sygn. 1, Protokół z posiedzeń MRN z 9 i 10 II 1945 r.

⁸ L. Olejnik, *Łódź wielonarodowa w pierwszych latach po II wojnie światowej*, „Rocznik Łódzki”, r. XLV/1998, s. 187; M. Budziarek, dz. cyt.

⁹ APL, ZM i MRN-Aleksandrów Łódzki, sygn. 11, Uchwała MRN z 17 III 1945 r.; tamże, sygn. 9, Protokół z posiedzenia ZM 6 VII 1945 r.; B. Nitschke, *Wysiedlenie czy wypędzenie? Ludność niemiecka w Polsce w latach 1945-1949*, Toruń 2000, s. 75-76.

kom. Charakterystyczna jest decyzja zarządu jednego z miasteczek w Polsce centralnej, który debatując nad sprawą zatrudnienia polskich murarzy, zdecydował odrzucić ich żądania płacowe i zatrudnić pracowników niemieckich. O ile polscy murarze domagali się zapłaty w wysokości 500 zł dziennie, to w przypadku Niemców płacić im miano 50 zł i pokryć koszty utrzymania. Niekiedy jednak i te niskie zarobki nie trafiały do rąk niemieckich pracowników. W maju 1945 r. Zarząd Miejski w Aleksandrowie Łódzkim podjął decyzję, iż z *braku pieniędzy na ten cel* nie wypłaci poborów niemieckim robotnikom zatrudnionym przy remoncie budynku gimnazjum. W Łodzi praktyką stało się wypłacanie pracownikom niemieckim o połowę mniejszych poborów niż Polakom, zatrudnionym na tych samych stanowiskach¹⁰.

Dodać trzeba, iż pracownicy niemieccy często doświadczali poniżającej dyskryminacji w miejscu pracy. Kierownictwo i współpracownicy traktowali ich często wrogo i pogardliwie. W jednym z zakładów pracy na zebraniu koła członków PPR zgłoszono wniosek, aby *odizolować Niemców od wspólnego obiadu*¹¹, a w innym robiono im trudności w korzystaniu z łaźni.

Ludność niemiecka musiała dotkliwie odczuwać dyskryminację w dziedzinie edukacji. W wielu miejscowościach dzieci Volksdeutschów w ogóle nie dopuszczano do szkół. Tak było w Konstantynowie Łódzkim, gdzie na posiedzeniu Komitetu Miejskiego PPR zebrani jednogłośnie odmówili miejscowym Niemcom prawa posyłania dzieci do szkół, a jedna z przemawiających kobiet stwierdziła wprost: *Niech pokutują dzieci za ojców, nie będziemy ich kształcić*¹².

Wyjątkowo odrażające były przejawy dyskryminacji wobec ludzi starych i niepełnych. Miało to miejsce w Aleksandrowie Łódzkim, gdzie na skutek artykułu w miejscowej gazecie, Zarząd Miejski podjął uchwałę o wyrzuceniu z przytułku starców narodowości niemieckiej. Odtąd mieli oni pozostawać pod opieką wyznaczonych rodzin niemieckich¹³.

¹⁰ APL, ZM i MRN-Aleksandrów Łódzki, sygn. 9, Protokół z posiedzenia ZM 18 i 29 V 1945 r.; M. Budziarek, dz. cyt.

¹¹ APL, KP PPR-Łódź, sygn. 12, Protokół posiedzenia koła PPR przy oddziale nr 8 w Aleksandrowie Łódzkim z 23 IV 1947 r.

¹² APL, KP PPR-Łódź, sygn. 16, Protokół zebrania członków PPR w Konstantynowie Łódzkim 19 X 1945 r.

¹³ APL, ZM i MRN-Aleksandrów Łódzki, sygn. 9, Protokół z posiedzenia ZM 18 IX 1945 r.; J. Ubysz, *Aleksandrów – miasto tysiąca dziwów*, „Dziennik Łódzki”, 3 IX 1945.

Dodać trzeba, iż początkowo pracowników niemieckich, nawet tych zatrudnionych w instytucjach państwowych i samorządowych, nie objęto ubezpieczeniem społecznym i nie mogli oni korzystać z opieki zdrowotnej i zasiłków chorobowych.

Niemców dyskryminowano również w dziedzinie wyznaniowej. Praktycznie rzecz biorąc, pozbawieni zostali dostępu do świątyń ewangelickich, które zostały im odebrane, i w wielu przypadkach przeznaczonych na inne cele. Tak było m.in. w Ozorkowie i Aleksandrowie, gdzie z rozkazu sowieckich komendantów wojennych w miejscowych zborach luterańskich utworzono obozy przejściowe dla ludności niemieckiej¹⁴. Jednak nawet tam, gdzie nadal funkcjonowały świątynie, dochodziło do antyniemieckich ekscesów, co dla władz bezpieczeństwa było wygodnym pretekstem do wydania zakazu praktyk religijnych¹⁵.

Segregacja

Jednym z najbardziej haniebnych posunięć okupanta niemieckiego w latach wojny było wprowadzenie segregacji rasowej. Zabronione były nie tylko małżeństwa między Niemcami a Żydami, ale również między Niemcami a Polakami. Osoby próbujące omijać te zakazy, co czasami się zdarzało, musiały się liczyć z represjami ze strony władz okupacyjnych. Prześladowaniom podlegali również duszpasterze katoliccy, którzy udzielali ślubów wbrew zakazom władz. Jest sprawą kompromitującą dla władz Polski Ludowej, iż i one podążały drogą wytyczoną przez nazistów. W aktach Urzędu Wojewódzkiego Łódzkiego znajduje się pismo naczelnika Wydziału Społeczno-Politycznego do starosty w Brzezinach w sprawie mieszanych małżeństw polsko-niemieckich. Wyjaśniono w nim, iż wprowadzić *dotychczas nie zostały wydane żadne zakazy, które wzbraniały udzielania ślubów osobom narodowości polskiej i osobom narodowości niemieckiej. Zauważa się jednak, że z ogólnopolitycznych względów zawieranie podobnych małżeństw uważać należy za niewskazane, dlatego też w każdym konkretnym wypadku winni odnośni proboszczowie w odpo-*

¹⁴ APŁ, UWŁ, sygn. 232, Pismo starosty pow. łęczyckiego do urzędu wojewódzkiego w Łodzi z 30 VI 1945 r.; L. Petrich, *Polnischer blutrausch in Alexandrow 1945*, „Weg und Ziel”, r. 1952/1953.

¹⁵ K. Lesiakowski, *Napaść na ewangelików*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej”, nr 9/2001.

wiedni sposób zwracać tym osobom uwagę na ewentualne ujemne skutki, jakie mogą nastąpić dla osób narodowości polskiej, gdyż zawarcie małżeństwa nie chroni Niemców od obowiązku przepisanej dla nich rehabilitacji¹⁶. Innymi słowy, ostrzegano, iż mieszański związek małżeński ulegnie niechybnie rozbiciu na skutek wysiedlenia niemieckiego współmałżonka.

Spóźniona zmiana kursu

Wszelchstronna dyskryminacja ludności niemieckiej w regionie łódzkim z biegiem czasu ulegała stopniowemu osłabieniu. W początkach 1948 r. Urząd Wojewódzki Łódzki pismem okólnym skierowanym do starostów, a dotyczącym traktowania ludności niemieckiej, wskazywał, iż *ustawodawstwo polskie nie zna w ogóle instytucji pracy przymusowej i na nikogo nie nakłada tego obowiązku i w konkluzji stwierdzał, iż wszyscy poddani (...) pracy przymusowej muszą być od niej zwolnieni*. Co więcej, nakazywano sprawdzić, w jakich warunkach pracują Niemcy, i o ile ich wynagrodzenie odbiega rażąco od norm powszechnie przyjętych *spowodować należy bezwarunkowo zawarcie godziwej umowy o najem pracy między pracodawcą a pracobiorcą*¹⁷.

W ślad za władzami wyższego szczebla szły decyzje władz lokalnych, które rezygnowały z dyskryminowania ludności niemieckiej. Niemieccy pracownicy zarejestrowani zostali w ubezpieczalniach i nabyli prawo do bezpłatnej opieki lekarskiej. Powoli zlikwidowano również najbardziej rażące przejawy dyskryminacji w miejscu pracy i w szkolnictwie. Sprawą zasadniczą było jednak to, że dyskryminacja straciła właściwie swój sens, w sytuacji gdy ogromna większość Niemców została już wysiedlona.

JANUSZ WRÓBEL, dr, historyk, w latach 1975–1994 pracownik naukowy Instytutu Historii Uniwersytetu Łódzkiego, obecnie kierownik Referatu Badań Naukowych w Oddziale Łódzkim Instytutu Pamięci Narodowej. Specjalizuje się w problematyce stosunków narodowościowych i historii polskiej diaspory. Stale współpracuje z pismami i radiostacjami polonijnymi w Nowym Jorku i Chicago.

¹⁶ APŁ, UWŁ, sygn. 232, Pismo naczelnika Wydziału Społeczno-Politycznego UWŁ do starosty w Brzezinach z 20 IX 1945 r.

¹⁷ APŁ, UWŁ, sygn. 254, Pismo okólne naczelnika Wydziału Społeczno-Politycznego UWŁ do starostów z 23 I 1948 r.

Tomasz Korzeniowski

Ostatni tom Jehudy Amichaja

Jehuda Amichaj, zmarły w Jerozolimie we wrześniu 2000 r., uznawany jest za najwybitniejszego współczesnego poetę hebrajskiego. Krytycy, a przede wszystkim politycy, mówili o nim „poeta narodo- wy”, czego on sam nie lubił. Wołał, by zwracano się doń po prostu Jehuda, albo nawet Juda. Sam nazywał siebie *prorokiem tego, co było*. Tłumaczony na ponad trzydzieści języków, w Polsce znany jest z publikacji prasowych, głównie lat dziewięćdziesiątych, oraz tomu wierszy wybranych „Koniec sezonu pomarańczy” (Izabelin 2000).

Jehuda Amichaj urodził się w 1924 r. w niemieckim Würzburgu. Wraz z rodziną przybył w 1935 r. do Palestyny i po krótkim pobycie w Petach Tikwa osiadł na stałe w Jerozolimie. Dopiero tam, w Ziemi Obiecanej, poznał język hebrajski, a jednocześnie, wychowany w religijnym żydowskim domu, skłonił się ku poglądom lewicowym. Ale dziecięce wychowanie, wpływ ogromnej narodowej i religijnej tradycji sprawiły, że Amichaj pozostał w jej kręgu do końca.

Rozpoczynając pisanie na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych, Amichaj szukał inspiracji we współczesnej poezji anglosaskiej. Zarazem odrzucił wysoki styl takich hebrajskich poetów, jak Abraham Szlonski czy Natan Alterman. Natchnienia szukał w codziennym życiu i w nim kształtował język swej poezji. Zamiast słów biblijnych i talmudycznych sięgał do arsenatu współczesnej mowy, niosącej ze sobą rzeczywistość naszego świata. Wojna i miłość to nierozłączne w jego poezji elementy życia. Amichaj zajmował się nie wielkimi wydarzeniami historii, lecz raczej intymnymi, osobistymi relacjami z Bogiem, rodzicami, rodziną. Zajmował się sobą i swoim otoczeniem. Z powodu tego wymiaru poezji Amichaja, czytelnicy izraelscy, uznając go za swego trubadura-filozofa, chętnie opisują wydarzenia z własnego życia, cytując jego wiersze.

Amichaj chorował kilka lat. Ostatni rok przed śmiercią spędził w USA, wierząc w skuteczność kuracji. Jednocześnie, po kilkuletnim milczeniu, zaczął pisać wiersze, które złożyły się na jego ostatni tom „Patuach sagur patuach” („Otwarte zamknięte otwarte” – Jerozolima 1998). Dokonał w nim pewnej operacji na własnej twórczości. Jest to zbiór wieloczęściowych poematów, cykli wierszy (oprócz umieszczonych na końcu krótkiego utworu „Żydowska bomba zegarowa”, który

m.in. tu prezentujemy), w których poeta wielokrotnie powraca do swych wcześniejszych utworów, do zawartych tam motywów i tematów. W jednym z nich stwierdza w duszy *przetrawiam powracający z ciemności pokarm, to, co się zdarzyło i było*. Jak poprzednio, także w tym tomie nader często posługuje się ironią. Zapewnia np., iż jest człowiekiem koszerem, bo choć według Biblii koszerne zwierzę jest parzystokopytnym przeżuwaczem, to on, choć nie ma kopyt, ma podzieloną duszę. Powraca do Boga i człowieka, własnego życiorysu i dziejów Izraela, Jerozolimy, rodziny, miłości. Pojawiają się tu motywy z wcześniejszych wierszy. W jednym z cykli, robiąc aluzję do tomu „Teraz i kiedy indziej” z 1955 r. (uznawanym za debiut książkowy, choć właściwym debiutem jest tom z 1948 r. „Acharei milchamot riszonot we-ahawot riszonot”), pisze: *Kiedyś napisałem teraz i kiedy indziej / Teraz dotarłem do kiedy indziej*. Na okładce jerozolimskiego tomu umieszczono fotografię odtamka nagrobka. Zachowało się na nim wyryte hebrajskie słowo „Amen”. Poeta wspomina o nim już na pierwszej stronie, w pierwszej zwrotce pierwszego poematu, a potem w wierszu ostatnim. Pisze: *Odlamek nagrobka, resztkę żydowskiego cmentarza / zniszczonego przed tysiącem lat w mieście, gdzie się urodziłem*. Zanim to „Amen” nicodwołalnie i ostatecznie spełni się w jego życiu, Amichaj rozpamiętuje swój los, życie uwikłane w historię, relacje z Bogiem. Poddaje się próbie poezji, próbie własnych wątpliwości, dociekań, wreszcie demitologizacji i desakralizacji. Sfera sacrum i profanum u niego pozostaje w stanie ciągłego pomieszania. To, co sakralne, Amichaj sprowadza do wymiaru pospolitości, i odwrotnie, w codziennych zwyczajnych doświadczeniach zauważa element transcendentálny. Pisząc np. o człowieku, który wychodzi z wody i narzuca na siebie ręcznik, a drżenie jego ciała miesza się ze śmiechem i błogostawieństwem, widzi w nim podobieństwo do modlącego się, z narzuconym na głowę tałesem, w synagodze.

Podobnie jak S. Izhar, który wszystko zamienia w prozę, Amichaj wszystko zamieniał w poezję. Ileż trzeba wrażliwości, żeby odrzucając patos, w wierszu na śmierć matki (w jednym z wcześniejszych tomów), dostrzec, iż teraz matka znajdzie się na poziomie elektrycznych kabli i rur z czystą i nieczystą wodą.

Tom „Otwarte zamknięte otwarte” ukazał się po dziewięciu latach od poprzedniego, noszącego w tytule podobny motyw zamknięcia i otwarcia: „*Gam ha-egrof haia pa'am iad petucha we-ecbaot*”, („I pięść była kiedyś otwartą dłonią z palcami”, Jerozolima 1989). Ten ostatni tom jest niewątpliwie wyjątkowy. Pomyślany jako summa i zamknięcie, stał się summą i zamknięciem jego dzieła i życia. Moż-

liwość pełnego odczytania tych wierszy utrudniają zawarte w nich wielokrotne odwołania do wcześniejszych utworów Amichaja, do których polski czytelnik nie ma pełnego dostępu, bowiem opublikowane dotąd przekłady na polski obejmują wciąż tylko niewielką część twórczości poety.

* * *

Bogowie zmieniają się, modlitwy pozostają na zawsze

1.

Widziałem na ulicy, letniego wieczora,
widziałem kobietę piszącą słowa
na papierze rozpostartym na zamkniętych drewnianych drzwiach,
złożyła, wsunęła między drzwi i mezuzę i poszła sobie.

Nie widziałem jej twarzy, ani twarzy człowieka,
który przeczyta pismo
i nie widziałem słów.

Na moim stole leży kamień z napisem „amen”,
odłamek nagrobka, resztką żydowskiego cmentarza
zniszczonego przed tysiącem lat w mieście, gdzie się urodziłem.
Jedno słowo „amen” wyryte głęboko w kamieniu
amen twarde i ostateczne po wszystkim co było i nie wróci,
amen delikatne i śpiewne, jak w modlitwie,
amen i amen i niech będzie wola.

Nagrobki łamią się, słowa mijają, zostają zapomniane,
wargi, które je mówiły zamieniły się w popiół,
języki umierają, jak ludzie,
inne języki zmartwychwstają,
bogowie w niebie zmieniają się, bogowie przemijają,
modlitwy pozostają na zawsze.

27.

Po Oświęcimiu nie ma teologii.
Z kominów Watykanu wznosi się biały dym,
znak, że kardynałowie wybrali sobie papieża.
Znad palenisk Oświęcimia wznosi się czarny dym,
znak, że Bóg jeszcze nie zdecydował o wyborze
narodu wybranego.
Po Oświęcimiu nie ma teologii.

Cyfry na rękach ofiar Zagłady
 to numery telefonów Boga
 numery, z których nie ma odpowiedzi,
 a teraz są odłączane, jeden po drugim.
 Po Oświęcimiu jest nowa teologia.
 Żydzi, którzy zginęli w Zagładzie
 stali się teraz podobni do Boga,
 który nie ma kształtu ciała, ani ciała.
 Nie mają kształtu ciała, ani ciała.

Żydowska bomba zegarowa

Na moim stole leży kamień na którym wyryto „Amen”, jeden
 [odłamek
 uratowany z tysięcy dziesiątek tysięcy rozbitych nagrobków
 na żydowskich cmentarzach. I wiem, że wszystkie te odłamki
 wypełniają teraz wielką żydowską bombę zegarową
 z resztą odłamków i odprysków, odłamków tablic przymierza
 i odłamków ołtarzy i krzyży i zardzewiałych gwoździ z krzyży
 z odławkami naczyń domowych i naczyń liturgicznych i odławkami
 [kości,
 i resztkami butów i okularów i sztucznych kończyn i zębów
 i pustych blaszanych puszek po zabójczym gazie. To wszystko
 wypełnia żydowską bombę zegarową aż po kres dni,
 i chociaż wiem o tym wszystkim i o kresie dni,
 ten kamień na moim stole daje mi spokój,
 to kamień prawdy, która nie będzie inna,
 kamień mądrości wszystkich kamieni mądrości, kamień rozbitego
 [nagrobka
 który jest cały pełnią całości.
 Kamień świadectwa wszystkich rzeczy jakie były na świecie
 i wszystkich rzeczy które będą zawsze na świecie, kamień amen
 [i miłości.
 Amen, amen i niech będzie wola.

tum. Tomasz Korzeniowski

TOMASZ KORZENIOWSKI, judaista, tłumacz. Opublikował m.in. wybór wierszy Jehudy Amichaja „Koniec sezonu pomarańczy” (2000) oraz prozę poetycką Amosa Oza „To samo morze” (2002). Mieszka w Krakowie.

Jerzy Gaul

O banalności naszych czasów (I)

Jednym z grzechów śmiertelnych kultury współczesnej jest to, że małodusznie unika ona frontalnej konfrontacji z wartościami najwyższymi. A także aroganckie przeświadczenie, że możemy obyć się bez wzorów (zarówno estetycznych, jak i moralnych), bo rzekomo nasza sytuacja w świecie jest wyjątkowa i nieporównywalna z niczym. Dlatego wluśnie odrzucamy pomoc tradycji, brniemy w naszą samotność, grzebiemy w ciemnych zakamarkach opuszczonej duszyczki.

Zbigniew Herbert, „Duszyčka”¹

XX wiek, który niedawno pożegnaliśmy, wyjątkowo dotkliwie doświadczył ludzkość. Dwie wojny światowe, nie licząc licznych lokalnych konfliktów, krwawe rewolucje i przewroty, obłądne ideologie, obozy koncentracyjne i archipeląg GULAG – to wcale nie mało jak na jedno stulecie. Mając tak smutny bagaż doświadczeń, trudno się dziwić, że koniec XX i początek XXI w. dostarczył ludzkości kolejnych niepokojów. Przełomy stuleci, a tym bardziej tysiąceci, zwykle wzbudzały lęk i emocje związane z mitycznym przekroczeniem bariery czasu. Koniec i początek, tak jak śmierć i narodziny, wiązały się z wielką tajemnicą życia, której poznanie leżało poza zasięgiem ludzkiego umysłu. Nic dziwnego, że takim datom towarzyszyły obawy przed wystąpieniem nieprzewidzianych wydarzeń, prowadzących nawet do zagłady świata. Przejawem podobnych niepokojów był rozkręcony przez światowe media problem 2000 roku, związany z ewentualną katastrofą komputerowych systemów zagrożonych podstępny wirusem.

Wydawało się, że szczęśliwie przeżyty przełom 1999 i 2000 r. pozwalał z większą nadzieją patrzeć na prawdziwy początek nowego

¹ Z. Herbert, *Labirynt nad morzem*, Warszawa 2000, s. 91.

tysiąclecia. Zamach przeprowadzony 11 września 2001 r. przez arabskich terrorystów w Nowym Jorku rozwiął całkowicie tę iluzję. Zagrożone zostało nie tylko bezpieczeństwo Stanów Zjednoczonych, ale wręcz całej cywilizacji Zachodu. Wizja świata gnębionego przez konflikty między różnymi kręgami kulturowymi budzi powszechną grozę. Jeszcze do niedawna była tylko kontrowersyjną tezą amerykańskiego uczonego Samuela Huntingtona, dzisiaj stała się niebezpieczną rzeczywistością.

Eskalacja przemocy i pogarda dla ludzkiego życia na tak niebywałą skalę wskazuje, że z ludzkością dzieje się coś niedobrego. Z całą oczywistością narzucają się fundamentalne pytania: Czy erupcja zła na świecie jest wyrazem międzycywilizacyjnych konfliktów, czy może chorobą, trapiącą od wewnątrz cywilizację? Co się dzieje ze światem wartości i z religią, generującą postawy etyczne ludzkich wspólnot kulturowych? Jak wygląda kondycja współczesnych społeczeństw i ich elit politycznych? Jak kształtuje się stan bezpieczeństwa i sposoby osiągania celów politycznych? Czy technologia i nauka, tak jak szumnie zapowiadają, rzeczywiście służą człowiekowi?

Na etycznej mieliznie

Współczesną rzeczywistość można oceniać w różny sposób. W dobie globalizacji warto spojrzeć na nią z szerszej perspektywy i w celu uzyskania dobrej skali porównawczej odnieść do zasadniczego zrębu wartości, będących w przeszłości niewzruszonymi podwalinami cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Przez wieki określały ją dobro, piękno i prawda, przejęte wraz z innym dziedzictwem cywilizacji klasycznej, gdy na gruzach świata antycznego rodziła się nowa jakość kulturowa. Ze smutkiem trzeba skonstatować, jak niewiele okrucichów najwyższych wartości znajduje się w naszym otoczeniu. Zło święci coraz większe triumfy, jawnie panoszy się brzydota, kłamstwo powoli, acz nieubłagane, staje się powszechną normą.

André Malraux, świadomy pojawiających się przed ludzkością zagrożeń, uważał wiele lat temu, że wiek XXI albo będzie wiekiem ducha, albo nie będzie go wcale. Doceniając wnikliwość francuskiego pisarza, trudno bez obaw spoglądać w przyszłość. Nietrudno bowiem dostrzec, że związek współczesnej kultury z religią uległ zastanawiającemu rozluźnieniu. Maleje rola chrześcijaństwa w Europie i Ameryce, pomimo prób przeciwdziałania temu, czy to za sprawą nowej ewangelizacji w wykonaniu Kościoła katolickiego, czy ofensywy Kościołów protestanckich. Pojawiają się za to, jak grzyby po deszczu,

najrozmaitsze sekty, których przywódcom nie chodzi o duchowy rozwój człowieka, a raczej o zaspokajanie swoich przyziemnych potrzeb, z finansowymi włącznie. Agencje światowe donoszą o kolejnych tragediach, samobójstwach i masowych mordach na członkach sekt w różnych częściach świata².

Religijną pustkę próbowały wypełnić świeckie, fałszywe religie, czyli ideologie: marksizm i nazizm, w które uwierzyły miliony ludzi. Rola ideologii okazała się jednak całkowicie destrukcyjna i doprowadziła w XX w. do tak tragicznych skutków, jak hitlerowskie i sowieckie obozy zagłady.

Epoka ideologii nie trwała na szczęście zbyt długo. Marksizm ośmieszył się doszczętnie nie tylko w świecie zachodnim. Azjatycki eksperyment w Kambodży i bezprzykładne ludobójstwo, do którego doprowadził, skompromitował go także w innych częściach świata. Epigoni komunizmu nadal sprawują, co prawda, władzę na Kubie, w Korei Północnej, w Chinach i w Wietnamie, ale czynią to mocą aparatu przymusu i zaadaptowanych ad hoc hasel nacjonalistycznych.

Upadek ideologii przyniósł triumf kapitalizmu i liberalnej demokracji. Nie oznacza to jednak końca historii i początku „złotego wieku” ludzkości, mimo że na razie nie widać innej obiecującej alternatywy. Historia będzie trwała nadal, dopóki istnieje gatunek ludzki na ziemi. Idzie jednak o wymiar przyszłych dziejów.

Zanik sacrum w życiu codziennym wywołuje doniosłe konsekwencje aksjologiczne. Jeśli brakuje jasno określonych celów wyższych, na mieliznę pustych i wypalonych wartości wpadają statki różnych grup społecznych i narodowych, które nie mają wyraźnej aksjologicznej busoli, aby podróżować we właściwym kierunku. Wszystko, co nazywamy wartością – jak zauważył Hermann Broch – zmierza do przeciwności śmierci, która sama w sobie jest antywartością, przeciwstawiającą się życiu³. Panowanie zaś antywartości na dłuższą metę może doprowadzić do cywilizacji śmierci, przed którą przestrzega papież Jan Paweł II, a której przejawy dostrzec można w różnych sferach współczesnego życia.

Zlaicyzowane społeczności Zachodu są często przeciwstawiane społeczeństwom z innych kręgów kulturowych, nadal zdeterminowanych normami religii, np. społeczeństwom islamskim. Pomimo prze-możnej roli tradycji i aktualności religijnych praw, wartości religijne

² M. Czerwiński, *Pytając o cywilizację*, Warszawa 2000, s. 11-27.

³ H. Broch, *Kilka uwag o kiczu i inne eseje*, Warszawa 1998, s. 125.

w społeczeństwach islamskich nie zawsze mają wymiar absolutny. Zbyt często mamy tam do czynienia z instrumentalizacją religii, wykorzystywanej do uzasadniania nawet najbardziej zbrodniczych celów.

Degradacja najwyższych wartości decyduje o jakości kultury, regulującej zbiorowymi zachowaniami społecznymi we wszystkich dziedzinach życia i decydującej w konsekwencji o kształcie ludzkiej rzeczywistości. To kultura zapobiega przerodzeniu się społeczeństwa w dżunglę, w której ludzie najsilniejsi, lecz pozbawieni skrupułów, ustanawiają reguły przetrwania. To kultura łagodzi obyczaje i nadaje sens ludzkim wysiłkom; sprawia, że jesteśmy ludźmi, a nie krwiożerczymi bestiami.

Kultura nie stanowi jednak monolitu. Kultura europejska naznaczona była przez wieki piętnem dwubiegunowości: z jednej strony znajdowała się kultura wysoka, zwana elitarną, z drugiej – kultura niska, zwana kulturą wiejską, folklorem. Istnienie kultury wysokiej miało wielkie znaczenie, gdyż dostarczała ona miar i kryteriów dla większości kulturowych fenomenów, przygotowywała do ról przywódczych w społeczeństwie, wyposażała w refleksyjną samoświadomość. Sięgała głęboko w tradycję, wypuklała wartości, jakkolwiek wymagała od odbiorcy zaangażowania i wykształcenia. Transformacja kulturowa zachodząca w XIX i XX w. w społeczeństwach zachodnioeuropejskich doprowadziła do osłabienia pozycji kultury wysokiej. Pojawiła się klasa średnia, która w niebezpieczny sposób zaczęła ulegać wpływom kultury niższej, a ta z kolei przekształciła się w kulturę masową. O ile jej pierwsza faza, ukształtowana w miastach, dostarczała masom nie tylko tandety i kiczu, ale także w różny sposób „upowszechniała” wśród nich elementy kultury wyższej, o tyle faza druga, rozpoczęta ekspansją światowych mediów, z telewizją na czele, nie stawiając żadnych wymagań załata świat niebywałą ilością głupoty i sensacji⁴.

Odrzucanie wzorów tradycji czerpanych z kultury wysokiej i w konsekwencji coraz większa pospolitość zachowań i norm sprawiają, że dzieje cywilizacji upływają pod znakiem codzienności i banalności, co ma istotne konsekwencje dla dalszego rozwoju. Gdyby zmiany polegały tylko na upowszechnianiu się pospolitych wzorów kultury, całą sprawę można by sprowadzić do kwestii „smaku”, sprawiającej ból i rozczarowanie prawdziwym koneserom życia. Sprawa jest jednak poważniejsza, gdyż banalność ogranicza i deprecjonuje wartości – ów „nawóz” wszelkiej pomyślnej uprawy, bez

⁴M. Czerwiński, dz. cyt., s. 131-156.

którego kultura marnieje i nie przynosi żadnych plonów. W miejsce klasycznych wartości pojawiają się rozmaite miazmaty, sprowadzające sens ludzkiego życia do nieograniczonej konsumpcji, sukcesu za wszelką cenę, zdobywania taniej popularności.

Można odnieść wrażenie, że dawno zapomniana koncepcja Oswalda Spenglera o zmierzchu cywilizacji Zachodu niespodziewanie nabrała aktualności także w wymiarze globalnym. W innych kręgach kulturowych sytuacja także nie wygląda lepiej. Erozja wartości dotknęła również cywilizacje azjatyckie. Uchodzące za wzór państwa Dalekiego Wschodu, tzw. azjatyckie tygrysy, same wpadły w pułapkę czasów globalizacji, wykazując małą odporność na choroby współczesności. Toczone przez wirusy korupcji, nepotyzmu, autorytaryzmu (Korea i Japonia) pogrążyły się w kryzysie gospodarczym i społecznym, udowadniając raz jeszcze, że rozwój ludzkich wspólnot nie może się odbywać na etycznych mieliznach, lecz potrzebuje głębi świata wartości.

Gwiazdą na azjatyckiej scenie są Chiny Ludowe, przeżywające okres wyjątkowego boomu, zwłaszcza gospodarczego. Chiny zamierzają najwyraźniej kroczyć drogą „azjatyckich tygrysów”, łączących kapitalizm z autorytarną formą rządów. W Państwie Środka ten ostatni element znalazł wyjątkową pożywkę w postaci odgrywającej wielką rolę tradycji konfucjańskiej, wzmocnionej europejskim wynalazkiem „dyktatury proletariatu”, do której przyzwyczaili się epigoni z partii komunistycznej, kurczowo trzymający się władzy. Nie jest to jednak szlak usiany różami, tkwią na nim liczne ograniczenia. W dodatku państwo chińskie nie rozwiązało wielu problemów i stoi przed różnymi wyzwaniami, np. pogłębiającymi się nierównościami społecznymi, nędzą na wsi, bezrobociem, niezreformowanym systemem ubezpieczeniowym, bankowym itp. Nie wolno też zapominać, jak trafnie wykazuje amerykański futurolog Francis Fukuyama, o immanentnych ograniczeniach, np. dominujących strukturach rodzinnych, tkwiących w tej cywilizacji, które wcześniej czy później mogą dojść do głosu⁵.

Cywilizacja islamu wpada, dla odmiany, w coraz większą pułapkę fundamentalizmu. Szermowanie Koranem i prawem religijnym nie zdaje się na wiele, ponieważ jest tylko pozorem prawdziwej wiary. Fundamentalisci nie są bowiem prawdziwymi tradycjonalistami, mimo

⁵F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa-Wrocław 1997, s. 85-101.

że deklarują przywiązanie do wartości własnej kultury religijnej. Bardziej przypominają reakcjonistów, gdyż ich religijność jest odpowiedzią na świat pełen chaosu i zamieszania. Szukając winnych na zewnątrz, fundamentalizm prowadzi w ślepą uliczkę nietolerancji i agresji wobec wszystkiego, co inne⁶. Islamiści bądź kontrolowali do niedawna władzę w niektórych państwach muzułmańskich, np. w Afganistanie czy Iranie, bądź odgrywają istotną rolę polityczną (Turcja, Pakistan itp.). Krąg skrajnych fanatyków, którzy w ramach świętej wojny z niewiernymi gotowi są do samobójczych ataków, jest bardzo szeroki i obejmuje już nie tylko Palestyńczyków, ale także Afgańczyków, Algierczyków, Saudyjczyków i innych przedstawicieli świata arabskiego. Organizacja al-Kaida kierowana przez Osamę bin-Ladena jest uosobieniem tych tendencji, a zbrodnia popełniona przez nią 11 września 2001 r. w Nowym Jorku postawiła świat na krawędzi nieznanego przyszłości i zmusiła Stany Zjednoczone oraz ich sojuszników do interwencji wojskowej w Afganistanie.

Nad Afryką wylano już morze łez. Ciągłe rewolucje, zamachy i wojny, konflikty etniczne przeradzające się w ludobójstwo, AIDS, susze, głód pogrążają Czarny Kontynent w odmęty zagłady. Ameryka Łacińska nie potrafiła, jak dotąd, stanąć krzepko na własnych nogach, i mimo wzbudzonych nadziei chwilowym wyzwoleniem się od zmory wojskowych rządów i komunistycznej partyzantki, nie stworzyła mocnych podstaw do dalszego rozwoju. Bankructwo gospodarcze Argentyny brzmi jak groźne memento, a niedobitki partyzantów i kartele narkotykowe nie dają szans na udział w światowym dobrobycie. Indie, mimo wyzwolenia się spod kolonialnej zależności, nadal nie mają czym się wykazać, bo eksplozja demograficzna i spektakularne sukcesy w produkcji broni masowego rażenia (podobnie jak i odwieczny wróg Pakistan) to za mało do zajęcia dobrego miejsca w cywilizacyjnej rywalizacji.

Bezwstydne społeczeństwo

Kryzys aksjologiczny współczesnej cywilizacji zachodnioeuropejskiej spowodował odrzucenie wielu dawnych norm, co pociągnęło za sobą drastyczne konsekwencje społeczne: porzucenie tradycyjnej roli przez kobiety i mężczyzn, upadek małżeństw i rozpad rodziny. Czy

⁶T. Węclawski, *Dwanaście tez o fundamentalizmie*, „Gazeta Wyborcza”, 23-24 II 2002.

można sobie wyobrazić funkcjonowanie społeczeństwa bez tych podstawowych filarów? Ich odrzucenie grozi atomizacją populacji i pojawieniem się wyizolowanych jednostek, przepełnionych egoizmem, żądzą użycia i posiadania, które po niespełnionym życiu, rozczarowane, pozbawione nadziei, pogrążają się w rozpacz lub starają się ją pokonać za pomocą coraz to nowych środków farmakologicznych – Prozaku, Ekstazy, narkotyków czy alkoholu.

Żyjących w związkach pozamałżeńskich, samotne kobiety wychowujące dzieci, związki homoseksualne itp. próbuje się często przedstawiać jako alternatywę i wyzwolenie z tyranii autorytetu i krępującej tradycji. To prawda, że stosowane dawniej praktyki, takie jak np. podatki dla kawalerów zbyt długo uchylających się przed związkiem małżeńskim, czy potępienie dla kobiet żyjących samotnie lub samotnie wychowujących dziecko, mogą budzić dzisiaj śmiech lub oburzenie. Trzeba jednak pamiętać, że tradycja nie była wymysłem konserwatystów, lecz sankcją społeczną dla ludzi zagrażających społecznej spójności. Mówiąc dzisiaj z triumfem o Powszechnej tolerancji, nie można zapominać, że nowe formy życia społecznego świadczą jednoznacznie o rozluźnieniu więzi międzyludzkich. Współczesne społeczeństwa zaczynają przypominać wieżę Babel o osłabionych fundamentach społecznych, którą zbyt gwałtowne wstrząsy mogą zniszczyć w mgnieniu oka. Osiądnąć wtedy, jak World Trade Center, pod własnym ciężarem, wśród apokaliptycznych zniszczeń i pyłu zawiedzionych nadziei.

Oslabienie odporności społecznej może znaleźć wyraz na różnych płaszczyznach, także na militarnej. Potrzebę integracji armii z obywatelami rozumieli dobrze Rzymianie, pozwalając na osadzanie rodzin wokół obozów wojskowych, na ich granicach. W razie zagrożenia „limesu” legiony miały walczyć jak lwy, pamiętając o bezbronnej ludności za swoimi plecami. Podobnie działo się przez wiele stuleci w zachodniej cywilizacji. Na wojnę szli ludzie zakorzenieni w rodzinie, w lokalnym środowisku, w ojczyźnie. O co ma walczyć współczesny samotnik doby globalizacji, nie mający ani rodziny, ani ojczyzny? Czy porwie się do walki w obronie zagrożonej cywilizacji?

Dawno, dawno temu, aby przejść do historii, szaleńcy palili cud antycznego świata. Dzisiaj wystarczy tylko zjeść odpowiednią liczbę parówek lub jaj na twardo, aby zaistnieć w annałach księgi Guinnessa. Wystarczy pokazać się w telewizji, by zyskać powszechną popularność. Jesteśmy tacy wielcy, chociaż jesteście tacy mali – zdają się mówić bohaterowie szklanego ekranu. Pokusa popularności i pieniędzy stała się wspólnym mianownikiem dla znaczącej grupy ludzi,

także w Polsce. W centrum uwagi stają zwyczajni zjadacze chleba, którzy, korzystając z postmodernistycznego chaosu, chcą wmówić innym, że mają coś do powiedzenia lub w ostateczności do pokazania.

Obecność przeciętnych ludzi na forum publicznym nie byłaby możliwa bez liczного grona odbiorców. „Ciekawość nienasyconej gawiedzi” łamie wszelkie granice, np. wstydu, który przez wieki uchodził za jedną z norm cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Ze smutkiem trzeba skonstatować, że pojęcie wstydu znajduje się w odwrocie, powoli znikając z życia publicznego, polityki, mediów. Nikt się nie wstydzi zabrać publicznie głos, prawiąc banały lub wręcz mówiąc nieprawdę. Nikt nie ma oporów przed udziałem w publicznej debacie z ludźmi kompromitującymi się zachowaniami i wypowiedziami. Wobec zaniku normy wstydu, jednym z przejawów codzienności naszych czasów stał się bezwstyd. Warto przypomnieć, za wybitną polską uczoną Barbarą Skargą, że w zakres bezwstydu, jako kategorii społecznej, wchodzi nie tylko drastyczne przypadki patologicznego niemal braku skruchy przestępców, ale także *czyny niegodne*, naruszające ład i stan harmonii naszego bycia, oraz wszelkie możliwe normy⁷. Na arenie polskiego bezwstydu co rusz są przekraczane kolejne bariery, a rekordziści biją już światowe rekordy. Polscy „łowcy skór” wzbudzili sensację w światowych mediach⁸ i mała to pociecha, że przypadki podobnie niegodnego stosunku do zmarłych zanotowano również w Stanach Zjednoczonych.

Wydawało się, że banalna rzeczywistość sięgnęła już dna, ale były to płonne nadzieje. Pojawiły się bowiem programy telewizyjne, tzw. reality show, na czele z osławionym „Big Brother”. Przyjmuje się powszechnie, że oznaczają one kres autorytetu, pojmowanego jako element tradycji i zwycięstwo mas, idących własną drogą. Bunt mas z ich egalitaryzmem kulturowym prowadzi do epoki mierności. Udowadnia też, jak głęboka jest erozja ludzkiej godności, skoro za obietnicę sowitej nagrody nie brak chętnych do zrobienia z siebie błazna na oczach milionów. Pojawiają się głosy, że programy te nie są niczym nowym, lecz w nowoczesnej formie wyrażają i zaspokajają odwieczną ludzką potrzebę ciekawości. Dawniej żądę posiadania wiedzy o tym, co się dzieje u najbliższych sąsiadów, zaspokajano

⁷ B. Skarga, *O bezwstydzie w naszych czasach*, „Tygodnik Powszechny”, 15 XI 1998.

⁸ „Time”, 11 II 2002.

podglądaniem zza firanki lub przez dziurkę od klucza. Obecnie można to robić, i wygodniej, i dokładniej za pośrednictwem telewizyjnej kamery, penetrującej wszystkie, lub prawie wszystkie, zakamarki ludzkiej intymności. Wiele się zatem zmieniło w ludzkiej mentalności, bo obecnie brak ścian nikomu nie przeszkadza. Obnażanie się, dosłownie i w przenośni, stało się modne, o czym świadczą także inne programy telewizyjne, reklamy, filmy czy czasopisma.

Bezwstydne społeczeństwo nie wstydzi się też swojej niechlubnej przeszłości. W krajach postkomunistycznych drzwi kariery stanęły szerokim otworem przed funkcjonariuszami byłego aparatu władzy. Z odsoniętą przyłbicą wkroczyła na scenę osławiona nomenklatura, mimo niechlubnych życiorysów, afer, skandali. Swojej działalności nie wstydzą się też byli agenci i współpracownicy komunistycznych służb specjalnych, chociaż wyrządzali zło i krzywdę innym, niszcząc zaufanie, podstawowy warunek zdrowych międzyludzkich więzi⁹. Nadal uważają siebie za „patriotów”, chociaż ich działania wspierały niedemokratyczny reżim i wymierzone były w opozycję demokratyczną, emigrację, instytucje niezależnej kultury.

W objęciu Wielkiego Brata

Zastanawiając się nad najbardziej charakterystycznymi cechami mijającego stulecia, można się zgodzić z opinią, że była to m.in. walka demokracji z totalitaryzmem. Z jednej strony Lenin, Stalin, Hitler, Mao Tse-tung, Kim Ir Sen, Pol Pot, Castro, Miłoszewicz, z drugiej – Roosevelt, Churchill, Reagan, Thatcher, Bush i Clinton toczyli ze sobą „gorące” i „zimne” wojny. Na szczęście dla ludzkości zakończyły się one sukcesem państw demokratycznych.

Zwycięstwo sił demokratycznych nie oznacza jednak eliminacji zagrożeń wewnętrznych. Mechanizm wyborczy sprawia, że władza dostaje się w ręce ludzi i grup cieszących się największym poparciem, z czym niestety nie idą w parze walory intelektualne czy moralne. W epoce „banalnego” społeczeństwa reprezentantami politycznymi stają się „banalni” przywódcy. Najważniejszym kryterium polityka stała się jego „medialność”, umiejętność nawiązania kontaktu z masami, w znacznie mniejszym stopniu wyznawane przez niego wartości.

Odejście od wartości powoduje zazwyczaj określone konsekwencje etyczne, a niektóre z nich mają precedensy w przeszłości, jakby koło

⁹ Do przebaczenia potrzeba dwóch stron, z dr Ursulą Płog, psychologiem i terapeutką, rozmawia Joachim Trenkner, „Tygodnik Powszechny”, 25 XI 2001.

historii zaczynało robić niebezpieczny obrót. Mamy bowiem do czynienia z sytuacją poprzedzającą upadek dawnych imperiów na początku XX w., gdy doszło do kompromitacji elit władzy, do szczytu pogrążonych w oczach opinii publicznej przez egoizm, odwrócenia się od realizacji dobra wspólnego, nienasyconej pazerności. W rezultacie wstrząsu, wywołanego I wojną światową i rewolucjami społecznymi i politycznymi, dawne imperia: monarchia Habsburgów, niemiecka Rzesza i rosyjski carat runęły jak domki z kart.

Współczesność też nie szczędzi dowodów upadku klasy rządzącej: korupcja i kłamstwa polityków są na porządku dziennym. Funkcję mężów stanu próbują z mizernym skutkiem wypełniać coraz częściej szpiegdy, rozpustnicy, łapówkarze. Amerykę toczą choroby relatywizmu, konsumpcjonizmu, nihilizmu. Rozliczne perypetie osobiste byłego prezydenta Billa Clintona i kontrowersje związane z wyborem nowego prezydenta Stanów Zjednoczonych, Georgea W. Busha, zachwiały powagą tego urzędu. Jakby tego było mało, ziemia zadrżała również w kraju, w którym narodziło się największe zagrożenie dla europejskiego i światowego pokoju w XX w. Niemcy przeżyły wielki kryzys polityczny związany z aferą korupcyjną w CDU, wywołany niejasnym finansowaniem kampanii wyborczej przez Helmuta Kohla, do niedawna cieszącego się niekwestionowanym autorytetem. Zarzuty dotyczące finansów wysuwane są wobec prezydenta Francji Jacques'a Chiraca, a niektórzy jego ministrowie stanęli już przed sądem. Belgia od lat jest wstrząsana aferami korupcyjnymi, w które uwikłani byli członkowie gabinetu.

Zdaniem Marcina Czerwińskiego, to właśnie profesjonalizacja polityki sprawiła, że demokracja straciła w znacznym stopniu „temperaturę moralną”, patos i wielkoduszność. Jej pragmatyzm etyczny oraz tolerowanie nadużyć i wybryków reprezentantów klasy politycznej, nawet z kręgów opozycji, doprowadził do zubożenia ogólnej kultury politycznej i zarazem uczynił z demokracji *sprawę pospolitą*¹⁰.

Bierne przyglądanie się igrzyskom na politycznej scenie, co poświadcza coraz niższa frekwencja wyborcza, nie wróży niczego dobrego. Tylko nowy styl uprawiania polityki może rozbudzić społeczne nadzieje. Postulat wpisania do polityki wymiaru moralnego narzuca się z całą mocą jako jedna z najważniejszych spraw dla ponowoczesnych społeczeństw. Zgodzić się można z uwagą Zygmunta Baumana, że oprócz moralności osobistej polityka, czyli jego osobistej uczci-

¹⁰ M. Czerwiński, dz. cyt., s. 93-94.

wości, prawdomówności czy wstrzemięźliwości płciowej, istnieje też problem moralności prezentowanego przezeń programu politycznego¹¹.

Mnożą się ostrzeżenia, że jeśli demokracja nie znajduje się pod kontrolą wartości, nicuchronnie zagrożona jest totalitaryzmem, tym razem w jakiejś nowej formie¹². Póki co, zanik tradycyjnych autorytetów, kryzys klas politycznych oraz znużenie polityką w szerokich kręgach społecznych wykorzystują populiści, mając ułatwioną drogę na szczyty władzy. Porywają oni ludzi obietnicami bez pokrycia, grając na najniższych instynktach społecznych: obawą przed obcymi, strachem przed bezrobociem i przestępczością. Doprawdy niewiele trzeba, żeby kanclerzem Austrii został Jörg Haider, który na razie ze względów taktycznych usunął się w cień. Do listy populistów, którzy ponownie pojawili się na politycznej scenie, dopisać można Silvio Berlusconi, sprawującego funkcję szefa włoskiego rządu. Nieprzewidywany w porę kryzys na prawicy w Niemczech też nie wróży niczego dobrego. Niemieckie partie skrajnie prawicowe, odgrywające do niedawna niewielką rolę polityczną, obecnie cieszą się coraz większym poparciem. Wyniki badań społecznych są niepokojące, ponieważ postawy rasistowskie i aprobatą dla przemocy są szeroko rozpowszechnione, zwłaszcza wśród młodszych generacji. Stara maksyma o przyciąganiu się skrajności znalazła szczególne potwierdzenie w byłej NRD, gdzie autorytarne metody wychowawcze spowodowały podatność tamtejszej ludności na skrajnie prawicową propagandę. Trudno się dziwić wysiłkom władz zmierzającym do delegalizacji neonazistowskiej NPD. Czym byłyby jednak obecnie Niemcy, gdyby po II wojnie światowej nie przeprowadzono denazyfikacji, a po upadku muru berlińskiego dekomunizacji, pomimo wszelkich niekonsekwencji i uchybień?

Pytanie o przywództwo w Polsce również staje się coraz bardziej dramatyczne. Jak przypominał Edmund Wnuk-Lipiński, elity spełniają istotne funkcje w społeczeństwie, gdyż formułują standardy przyzwoitości w życiu zbiorowym, akceptowane bez przymusu przez znaczącą część społeczeństwa, i nadają sens działaniom wokół wydarzeń. W schyłkowej fazie PRL-u istniały jasno zarysowane autorytety opo-

¹¹ Z. Bauman, R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, *Humanista w ponowoczesnym świecie. Rozmowy o sztuce życia, nauce, życiu sztuki i innych sprawach*, Poznań 1997, s. 29.

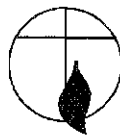
¹² M. Czerwiński, dz. cyt., s. 125.

zycji: intelektualistów, Kościoła, przywódców „Solidarności”. Po obaleniu komunizmu nastąpił znanieny proces destrukcji dawnych autorytetów (z wyjątkiem Jana Pawła II), który objął, na nieszczęście, nawet Lecha Wałęsę. Ich miejsce zajęli eksperci i specjaliści, a naród rozpadł się na konkurujące grupy interesów¹³. Przegląd polskich premierów po 1989 r., bez względu na ich proveniencję polityczną, z małymi wyjątkami potwierdza regułę wyboru. Triumfy święcą i będą święcić przeciętni, ale za to „medialni” politycy. W tym kontekście nie może budzić zdziwienia ani ponowny wybór przytłaczającą większością głosów na drugą kadencję postkomunisty Aleksandra Kwaśniewskiego, ani klęska polityczna w ostatnich wyborach Unii Wolności – uosobienie starej, intelektualnej elity, będącej na bakier z duchem nowych czasów.

cdn.

JERZY GAUL, ur. 1948, historyk, pracownik Archiwum Głównego Akt Dawnych (oddział: Akta Porozbiorowe). Autor m.in. książki: „Kancelaria Generalna Gubernatorstwa Wojskowego w Lublinie 1915–1918” (1998). Mieszka w Warszawie.

¹³ „Tygodnik Powszechny”, 14 I 2001.



 sesje - sympozja

**OPLAKIWANIE ŻYDÓW
W MIASTECZKACH
LUBELSZCZYZNY**
***Zaproszenie
do modlitwy
w intencjach Żydów,
którzy żyli
na lubelskiej ziemi***

**Cykl spotkań zorganizowanych
z inicjatywy
abp. Józefa Życińskiego
przez Centrum Dialogu
Katolicko-Żydowskiego
w Lublinie, 2001–2002 r.**

Nieraz spotykałem Żydów, którzy mówiąc o dramacie swoich bliskich mówili: oni ginęli w czasie wojny nie oplakani... Tłumaczyłem im, że tanto poczucie bólu wszystkich, którzy cierpieli, było jakąś formą modlitwy i płaczu bez łez. Ale teraz w warunkach normalnych, na progu trzeciego tysiąclecia, kiedy kształtujemy postawy dialogu i otwarcia, chciałbym, abyśmy mogli spotkać się na modlitwie, przywołując pamięć tych Żydów, którzy kiedyś chodzili po naszych miasteczkach, współtworzyli kulturę, tutaj odnaleźli swoją drugą, a czasem i pierwszą ojczyznę.

abp Józef Życiński

Są chwile, których doniosłość odczuwa się natychmiast, lecz ich głębsze znaczenie przenika do świadomości dopiero po jakimś czasie lub w toku dalszych wydarzeń. Taką chwilą była na pewno msza św., która została odprawiona w uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego 24 V 2001 r. w kościele parafialnym w Piaskach koło Lublina przez metropolitę lubelskiego abp. Józefa Życińskiego w intencji Żydów, którzy mieszkali dawniej w miasteczku, a zostali bestialsko zamordowani przez Niemców w czasie Holocaustu. Przed mszą w Piaskach większość spotkań w podobnym duchu, uświadamiających polskim chrześcijanom los starszych braci w wierze, odbywało się w dużych miastach, w gronie nierzadko tych samych uczestników. Niewiele z tych treści mogło dotrzeć do mieszkańców mniejszych miejscowości. W ponad rocznym cyklu kolejne msze odprawione zostały w Izbicy, Kazimierzu Dolnym, Łęcznej oraz w Trawnikach. Choć cykl ma być kontynuowany wiosną, można już na tym etapie przedstawić ogólny zarys tej niezwykłej inicjatywy.

W jednym ze spotkań abp Życiński nawiązał do opowiadania „Portret z kulą w szczęcie” Hanny Krall, w którym bohater wypowiada zdanie, że tak szaro jest w polskich miasteczkach, ponieważ Żydzi nie zostali oplakani i ich duchy krążą dalej, nie chcąc odejść z miejsc, gdzie się ich nie żałuje. Wspólne modlitewne spotkania mają zatem na celu przywołanie pamięci o starszych braciach w wierze, a także zwrócenie uwagi na konieczność

zadbania o ślady obecności Żydów, które jeszcze gdzieśgdzie się zachowały. Homilie stwarzały okazję do przedstawienia zwięzłej historii dancj społeczności, nierzadko stanowiącej większość ludności tychże miasteczek w okresie międzywojennym, a także zaproszenia do uczestnictwa osób ze społeczności żydowskiej. Ci ostatni przyjeżdżali głównie z Lublina, ale również z odleglejszych miast Polski, a nawet zagranicy, zwłaszcza na spotkanie w Kazimierzu Dolnym, w którym uczestniczyli m.in. rabin Warszawy i Łodzi Michael Schudrich oraz radca Ambasady Izraela pani Beth Eden Kite.

Po liturgii uczestnicy zazwyczaj przechodzili w procesji na modlitwę na miejscowy cmentarz żydowski lub to, co po nim pozostało. W Łęcznej uczestnicy spotkania mogli zwiedzić odrestaurowaną synagogę, w której mieści się m.in. muzeum judaistyczne. Cmentarz został wprawdzie doszczętnie zniszczony, ale w pobliżu muzeum zgromadzono kilka odnalezionych macerw, aby przynajmniej w ten sposób upamiętnić żydowską społeczność miasteczka. Niekiedy idąc w procesji można było dowiedzieć się od miejscowej ludności kilka szczegółów o wspólnym życiu obu społeczeństw. Nie wiadomo, co było smutniejsze: opłakany stan cmentarzy (za wyjątkiem kazimierskiego, uporządkowanego w latach 80.), czy słuchanie modlitwy za zmarłych odmawianej po hebrajsku przez jednego z nielicznych przedstawicieli ogromnej niegdyś społeczności żydowskiej.

Wyjaśniając sens spotkań abp Jędraszko stwierdził: *Właśnie teraz,*

czując się współodpowiedzialnymi za kulturę naszych środowisk, chcemy przywołać prawdę o tych, którzy jeszcze niedawno współtworzyli tę kulturę razem z nami, a później znikli z powodu Holocaustu. Dążenie do prawdy jest nieodłącznym elementem tych spotkań – od samego początku metropolita lubelski nie uciekał od przykrych faktów, jednocześnie podkreślając szlachetne karty we wzajemnych stosunkach. W Piaskach np. porównał postawy dwóch kapłanów: biskupa lubelskiego z XIX w., który już w tamtych czasach przepełniony był duchem ekumenizmu, i innego, nie wymienionego z nazwiska, który wręcz nawoływał do nienawiści wobec Żydów. Bardzo tragiczny przykład związany ze słynną ucieczką z obozu w Sobiborze został przywołany w Izbicy, gdzie kilku Żydów, którzy zdążyli zbiec z obozu, zostało zamordowanych przez miejscowych Polaków. Fakt ten robił o tyle większe wrażenie, że Tomasz Błach, jedyny ocalały Żyd z tej właśnie grupy, uczestniczył jako gość biskupa we mszy św.

Msza w Izbicy miała jeszcze jeden niezwykle wzniosły element. Obok arcybiskupa Eucharystię odprawiali dwaj kapłani żydowskiego pochodzenia. Z Lublina przyjechał ks. Romuald Jakub Weksler-Waszkiniel, którego rodzona matka oddała jako niemowlę polskiemu małżeństwu, aby miał szansę przeżycia. Natomiast z Izraela przybył ks. Grzegorz Pawłowski, który jako chłopiec został ocalony przez polską rodzinę, a potem świadomie przyjął religię swoich zbawców. Ten ostatni podkreślał zmiany, jakie zaszły

w polskim Kościele, które m.in. pozwoliły mu odprawiać mszę za swoich zmarłych w tym właśnie miejscu. Wyrażnie wzruszony biskup przypomniał wiernym, że każdy z tych kapłanów mógł bardzo łatwo zostać ofiarą Zagłady.

W toku spotkań eucharystycznych niezwykle ważnym elementem było podkreślanie łączności wiary wspólnoty chrześcijańskiej i żydowskiej. Nieodłączną częścią oprawy liturgicznej stanowiło śpiewanie przez lubelską wspólnotę neokatechumenów pieśni „Szema Izrael” – „Słuchaj, Izraelu”, przypominającej o aktualności przymierza Boga z narodem wybranym. W trakcie jednego ze spotkań abp Życiński przypomniał obecnym oczywisty, lecz często zapominany fakt, że Królowa Polski jest Żydówką. Innym razem, piętnując uprzedzenia o charakterze rasowym i narodowym, ubolewał nad obecnością antysemitycznej literatury w kioskach przykościelnych.

Niestety, trzeba dodać, że inicjatywy takie jak metropolity lubelskiego wymagają w Polsce niemałej odwagi. Wiadomo, jak opisana została ona w prasie skrajnie nacjonalistycznej, niekiedy pretendującej do miana katolickiej. Pewien opór można wyczuć u niektórych księży. Ponad dziesięć lat temu prof. Stefan Świeżawski w liście adresowanym do papieża ubolewał nad *podskórnym antysemityzmem*, nierzadko spotykanym u polskiego kleru. Choć pewnie nie jest aż tak źle jak dawniej, wiele pozostało do zrobienia na tym polu: np. niedawno w Lublinie kapłan związany z katolickim przedszkolem odradzał wychowawcy-niom pójście na „Pianistę” Polań-

skiego, ponieważ jest to film *nakręcony przez Żydów dla Żydów*.

Trudno nie pamiętać o tym, jak często martyrologia obu narodów wykorzystywana bywała do wbicia pomiędzy nimi klina – tym bardziej doniosła stała się inicjatywa abp. Życińskiego. Wydaje mi się, że nieprzypadkowo zbiegła się ona z szeroką dyskusją na temat zbrodni w Jedwabnem. Warto przypomnieć, że metropolita lubelski jako jeden z pierwszych zabrał głos w tej sprawie – w czasie obchodów Dnia Judaizmu w Lublinie 17 I 2001 r. i w artykule ogłoszonym niedługo potem na łamach „Więzi”. Spotkania w miasteczkach stanowią niejako konkretny krok w przybierającej czasami zbyt teoretyczny wymiar debacie.

* * *

Trawniki, niedziela 17 I 2002 r. Uroczystość odbywa się przy wyjątkowo pięknej, niespotykanej o tej porze roku aurze. Światło prześwieca przez nowy witraż w kościele parafialnym, na którym widnieje gwiazda Dawida – symbol łączności wspólnot obu Testamentów, o czym przypomina nam metropolita lubelski. Ocalały z mordu dokonanego w tej miejscowości niemal sześćdziesiąt lat wcześniej na około 13 tysięcy jego pobratymców Dawid Efrati, stojąc w pobliżu ołtarza, rozdaje licznie zgromadzonemu parafianom krzyżyki, które przywiózł ze sobą z Jerozolimy, z Ziemi Świętej. Dziękuje w ten sposób przypadkowo spotkanej w pociągu kobiecie, która małemu, brudnemu i wygłodniałemu po wie-

lodniowej tułaczce chłopcu dała się najeść do syta chleba i kaszanki z wiklinowego koszyka. Później orkiestra przybyła z pobliskiego Milejowa towarzyszy procesji, grając marsz żałobny w hołdzie pomordowanym. Po wspólnej modlitwie przy pomniku na dawnym cmentarzu proboszcz zaprasza wszystkich na wspólny posiłek. Symbolika tych wszystkich chwil jest oczywista i wzywa do kroczenia śmieiej drogą pojednania.

Christopher Garbowski



**DWIE
NIEPOTRZEBNE SZTUCZKI**

Studio Teatralne pr. 2 TVP

Oświadczenie

**Sławomira Mrożka
i Janusza Andermana**

**reżyseria – Jerzy Stuhr
emisja 15 XII 2002 r.**

Mrozek napisał dwie sztuki związane ze stanem wojennym: miniatury dramat dla telewizji francuskiej i tekst zatytułowany „Alfa”, którego bohaterem był Wałęsa. Tę drugą sztukę od razu otoczono wstydlwym milczeniem, bo nawet najzyczliwsi Mrożkowi komentatorzy nie byli w stanie dopatrzeć się w niej nijakich zalet artystycznych

(wystawiono ją, o ile mi wiadomo, tylko w teatrze polskim w Londynie i w 1989 r. na scenie bydgoskiej – pod tytułem „Mrozek 27”, jako że był to dwudziesty siódmy właśnie utwór dramatyczny tego autora).

Tekst numer jeden znany był jedynie nielicznym, m.in. Tadeuszowi Nyczkowi, który odnalazł go ostatnio i próbował namówić Mrożka na dopisanie części drugiej, współczesnej. Mrozek się jakoś nie kwapił, zamiast nicgo zrobił to Janusz Anderman i całość, pod tytułem „Oświadczenie”, pokazano w teatrze telewizji.

Scenka napisana przez Mrożka: opozycyjny inteligent (Jan Frycz) siedzi na esbecji, a funkcjonariusz (Jerzy Stuhr) usiłuje namówić go do podpisania lojalki, podkreślając, że *za dwadzieścia lat będzie tak jak jest, tak już zostanie*. Opozycjonista jest w sytuacji szczególnej – tej nocy właśnie jego żona rodzi; wie, że jeśli nie podpisze oświadczenia, przekreśli szanse dziecka na względnie normalne życie. Esbek każe zadzwonić do szpitala i informuje opozycjonistę, że właśnie został ojcem. Ten podpisuje lojalkę i wychodzi. W korytarzu staje na chwilę przy oknie, widzi przez nie małego chłopca: dziecko z nienawiścią wali piłką w stojący na ulicy czołg. Opozycjonista zawraca, drze lojalkę, esbecy zaczynają go katować.

Ta miniatura to rzecz oszczędna i lakoniczna, nie ma w niej wielkich słów, tonacji heroicznej, choć heroiczny jest tzw. wydzźwięk. Scenka owa nie porusza specjalnie (szczególnie dzisiaj), ale też i nie drażni, nie wywołuje zażenowania. Jest, by tak rzec, po prostu nie-

szczególne – gdyby nie znało się nazwiska autora, trudno byłoby domyślić się, że napisał ją Mrożek. W historii literatury (jeśli się uchwyci) może co najwyższej pełnić rolę świadectwa atmosfery emocjonalnej czasów, w których powstała.

Część druga, rok 2002: esbek po 1989 r. ostał się w służbach i był nawet w komisji weryfikacyjnej, obecnie przeczucił się na biznes. Esbek ma być świadkiem w procesie lustracyjnym dawnego opozycjonisty, który jest teraz grubą rybą. Okazuje się, że wtedy, przed laty, opozycjonista nie podał wcale swojej lojalności, lecz jakiś nieważny papier. Esbek wciągnął go potem na listę tajnych współpracowników i nawet napisał za niego kilka donosów. Dziś, w zamian za milczenie, domaga się „koncesyjki”, łaskawie dając byłemu opozycjonście czas na przemyślenie propozycji. Gdy ten wychodzi na ulicę, widzi małego chłopca z piłką; dziecko włamuje się do jakiegoś samochodu. Były opozycjonista wyciąga dwie komórki, z jednej dzwoni do esbeka, z drugiej puszcza mu nagrany potajemnie rozmowę. *Jeszcze się spotkamy!* – krzyczy przez okno rozjuszony esbek.

Tak jak część pierwsza „Oświadczenia” nie przystaje w żaden sposób do reszty twórczości Mrożka, tak i w przypadku części drugiej trudno uwierzyć, że napisał ją Anderman – pisarz i publicysta, z którym można się nie zgadzać, ale który niewątpliwie umie opisywać świat ostro i przenikliwie. Diagnoza jego – że esbecja ma się dziś świetnie i że umie napaskudzić w procesach lustracyjnych – jest niewątpli-

wie słuszna, tyle że w sztuce racja publicystyczna jest słabym walorem.

Skecz Andermana zaś należy do gatunku okołoliterackiego, zwanego kiedyś satyrą zakładową (od działów humorystycznych w fabrycznych gazetkach). Rzecz stoi schematami, wziętymi żywcem z rozmów sfrustrowanych emerytów umysłowych. Ta para młodych, których interesują jedynie narkotyki i gry komputerowe, ten młodszy brat maluszka, rzucającego niegdyś piłką w czołgi, któremu martyrologiczna owa zabawka pomaga dziś przy kradzieży! Ten karykaturalny esbek, co w finale ryczy jak wilk ze znanej rosyjskiej kreskówki: Nu, zajac, pogodzi!...

Ach, dajmy już lepiej spokój.

PS. Chciałabym jeszcze zauważyć, że sytuacja wyjściowa skoczki Andermana wydaje się z gruntu fałszywa – w 2002 r. żaden niegdyś opozycjonista, szczególnie inteligent, nie jest już szafarzem takich dóbr, jakich pożądamy „biznesmeni” z dawnej nomenklatury. Podobną funkcję mógłby dziś pełnić jedynie człowiek, który w nowym ustroju związał się z dawnymi przeciwnikami – a wtedy nikt z byłej esbecji by mu nie podskoczył.

Joanna Godlewska



SZALEŃSTWA STAROŚCI

Niewinność (Innocence)

Australia-Belgia, 2000

reż.: Paul Cox

wyk.: Julia Blake,

Charles 'Bud' Tingwell,

Kristien Van Pellicom,

Kenny Aernouts, Terry Norris,

Robert Menzies i in.

94 min. Gutek Film

Kino nieustannie utwierdza nas w przekonaniu, że miłość, szalona, bezkompromisowa, zdolna przeciwstawiać się presji otoczenia i obyczaju, stanowi w zasadzie domenę ludzi młodych, z rzadka tylko przytrafia się ludziom dojrzałym, a nigdy starym. Nie oznacza to oczywiście, że ci ostatni w ogóle nie są do niej zdolni. Przeciwnie. Kochają, lecz miłością zupełnie inną, miłością, która przetrwawszy rozliczne próby, wzloty i upadki, dojrzała, wydoskonalona stając się u kresu życia głębokim, pełnym wierności przywiązaniem, obywatelstwem się bez miłosnych uniesień i wyznań. Dziesiątki wspólnie przeżytych lat pozwalają wyrazić ją, wśród starczego gderania i utyskiwania, za pomocą ledwie dostrzegalnego grymasu lub gestu.

O takiej właśnie miłości opowiadał niegdyś przepiękny film Marka Rydella „Nad złotym jeziorem”

z oscarowymi kreacjami Katherine Hepburn i Henry'ego Fondy, którzy wcielili się w postacie sędziwych małżonków. Ethel i Norman żyją z dala od świata i jego spraw – w odludnej okolicy nad brzegiem jeziora. Czują już na ramieniu oddech zbliżającej się śmierci, ale wciąż jeszcze żyją i w tej ostatniej drodze wzajemnie się wspierają. Przyjmują na wakacje wnuka, który wprowadza w ich monotonną codzienność twórczy zamęt, załatwiają ostatnie, zadawnione sprawy rodzinne i starają się cieszyć każdym dniem, jaki im jeszcze pozostał.

Nie inaczej starsze małżeństwo potraktowali twórcy filmu „Iris”, opartego na biografii angielskiej pisarki i filozofa Iris Murdoch. Ukazana w nim sytuacja była już bardziej złożona, bo w tej historii owo towarzyszenie ku śmierci jest już jednostronne. Iris, która zapadła na chorobę Alzheimera, traci powoli kontakt z rzeczywistością. Wiernie trwającemu przy niej mężowi pozostaje już tylko towarzyszyć ukochanej żonie i szukać radości we wspomnieniach, które wciąż na nowo podsycają jego uczucie.

Obraz miłości starych ludzi, jaki wyłania się z tych i im podobnych filmów, Paul Cox, uznany australijski reżyser, postanowił ubogacić o nowy i zupełnie nieoczekiwany wymiar. Bohaterowie jego opowieści, dobiegający siedemdziesiątki stateczni staruszkowie, przeżywają romans. Nie jest on jednak jakimś szaleństwem, nic nie znaczącym epizodem (co w tym wieku samo w sobie byłoby już czymś zaskakującym), lecz wyrazem najprawdziwszego żywiołowego uczucia, które,

jak to bywa u ludzi młodych, z nikim i z niczym nie chce się liczyć.

Chcąc uprawdopodobnić to nietypowe uczucie Cox zakotwicza je mocno w życiu bohaterów. Ono nie rodzi się tu i teraz pod wpływem chwili, lecz powraca z nową siłą po wielu latach. Albowiem Andreas i Claire, jako dwudziestolatkowie, byli w sobie zakochani i wspólnie dzielili pierwsze miłosne uniesienia. Wszystko z pewnością zakończyłoby się małżeństwem, gdyby na przeszkodzie nie stanął im wówczas ojciec Andreasa. Teraz, po blisko pięćdziesięciu latach, spotykają się znów.

Wzruszająca jest ich wspólna kolacja, gdy zakłopotani i zawstydzeni stają naprzeciw siebie, niepewni, jak zostaną odebrani, czy nie rozczarują się sobą wzajemnie, gdy utrwalony w pamięci obraz zostanie zestawiony z tym, kim są teraz. Powracają wspomnienia, ukazane w formie retrospekcji, a dawno zapomniana i prawie całkowicie wygasła namiętność powraca – ta sama i nie ta sama zarazem. Ta sama, bo nawiązująca do tego, co było, lecz i inna, gdyż, jak się okazuje, udało się jej przetrwać pół wieku i dojrzała niczym dobre wino.

Cox nie chce niczego w ukazanej historii upraszczać, dlatego z ogromną precyzją kreśli sylwetki bohaterów, a także złożoność sytuacji, w jakiej się znaleźli.

Owdowiały przed laty Andreas samotnie wychowywał córkę, która obecnie ma już własny dom. Chociaż troszczy się o ojca, ten czuje się już niepotrzebny i, oddając się hipochondrycznym lękom, czeka na

śmierć. Claire, stateczna żona i babka, żyje u boku zajętego swoimi sprawami męża, również emeryta, a w ich związku od dawna nie ma już na nic miejsca prócz rutyny codziennych czynności. Chociaż mieszkają razem, od lat żyją obok siebie, przywiązani jedno do drugiego, jak jest się przywiązanym do poręcznego sprzętu. W takiej sytuacji można by przypuszczać, że spotkanie Andreasa i Claire i ich wzajemna miłość będzie lekarstwem na wszelkie zło: ona porzuca męża i odchodzi do swego kochanka. Sprawa się jednak komplikuje, gdyż to, co od dłuższego czasu zdawało się tylko pustym rytuałem, nabiera swoistego, jeszcze kilka dni wcześniej nieprzeczuwanego sensu. Nie inaczej reaguje zagrożony utratą żony mąż. Stara, stojąca nad grobem, kobieta, musi dokonać wyboru między dwoma mężczyznami swojego życia...

O wiarygodności przedstawionych zdarzeń decyduje nie tylko sprawnie napisany scenariusz i reżyseria, lecz także, a może nawet przede wszystkim, znakomici aktorzy głównych ról: 64-letnia Julia Blake i 77-letni Charles Tingwell. To dzięki ich subtelnej grze, wolnej od przerysowań i cienia gwałtacji, stara banalna prawda, że tak długo jesteśmy młodzi, jak długo zdolni jesteśmy do miłości, mogła zabrzmieć nadzwyczaj oryginalnie i przekonująco.

Jan Pniewski

książki

MAŁA METAFIZYKA

Wojciech Kass
*Próślenie i pranie*Wyd. ISKRY, Warszawa 2002,
ss. 55

Tytuł recenzji to jednocześnie tytuł jednego z wierszy Wojciecha Kassa z ostatniego zbioru. Jest to wiersz o złudzeniu bohatera, że droga, która prowadzi z leśniczówki do miasteczka *biegnie w dół*, a droga powrotna *wznosi się w górę*. Powrót do domu jest więc w jego widzeniu i odczuwaniu drogą do raju, naznaczoną metafizycznym świętem. Wojciech Kass od 1997 r. mieszka w leśniczówce Pranie koło Rucianego-Nidy, prowadząc tam Muzeum Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego. Można zaryzykować twierdzenie, że właśnie kontakt z naturą, przebywanie w otoczeniu lasu i jeziora wyzwoliło w autorze zbioru „Do światła” (Olsztyn 1999) ostateczne pragnienie bycia poetą. Wzmiankowany zbiór to jego poetycki debiut, wcześniej pisał tylko szkice i wspomnienia. Urodzony (1964) i wychowany w Sopocie, a więc w miejscu również niezwykłym, jeśli chodzi o topografię i duchową aurę, Kass nie mógł chyba poetą nie zostać. Jego wrażliwość kształtowana w nadmorskim pejzażu i w staroświeckiej atmos-

ferze przedwojennego kurortu, pogłębiła się później na odludziu, w puszczy, bo *Codziennność ma tu swoje świętości / trwałe upodobania / i inne niż gdziekolwiek stęzenie czasu*.

Najgłębszym wyznaniem wiary W. Kassa może być zdanie z wiersza „Oczekiwanie” ze zbioru „Próślenie i pranie”: *Uwaga przydaje uważność każdej drobinie, a pilność ją uświęca*. Ten poeta imponuje i zachwyca konsekwentnym skupieniem, uważnym pochyleniem nad światem i wiernością drobniaczkom. Janusz Szuber w nocy na okładce drugiego zbioru wierszy Wojciecha Kassa „Jeleń Thorwaldsena” („Twój Styl” 2000) – za obydwa poeta otrzymał znaczącą nagrodę im. Kazimierzy Iłakowiczówny – tak określa priorytety poznawcze tegoż poety: *W wierszach Wojciecha Kassa znalazłem to, co nasz wspólny mistrz – Czesław Miłosz – nazwał „uważnością”, a więc prawie religijny szacunek dla szczegółu uratowanego przed nicością, który wzmacnia kruchą i znikliwą rzeczywistość i pozwala w niej odnaleźć wspólny dom*. Czesław Miłosz miał – nota bene – swoich własnych mistrzów, z których mądrości i odkryć poznawczych czerpał, m.in. Simone Weil, dla której „uważność” była synonimem „miłości”.

Debiutancki zbiór „Do światła” jest jednak nieco inny niż dwa następne. Tu poeta daje się przede wszystkim ponieść wspomnieniom, przeszłość bywa dla niego ważniejsza niż teraźniejszość czy przyszłość. Z uwagą pochyliła się nad sobą – chłopcem, nad bliskimi młodości miejscami i ludźmi, nad postaciami

przodków. Zbiór podzielony został na trzy wyraziste cykle: „Dialogi”, „Pożegnania”, „Horyzont” odzwierciedlające zamiary tematyczne poety. Najpierw „rozlicza się” więc ze swoją własną i zbiorową pamięcią, dotyczącą jeszcze dramatycznej przeszłości wojennej, pojawiają się sylwetki ludzi pogranicza, przyjaćiół, krewnych, obcych. Jest wśród „Dialogów” utwór o zmarłym tragicznie poecie Ryszardzie Miłczewskim-Bruno, o Anne Sexton i nagrobku Williego Berga, Niemca, mieszkającego ongiś na Mazurach. Jest kapitalny wiersz „Komoda” wprowadzający istotne dla całej poezji Kassa przesłanie:

*Przodka zostawiam poza kadrem,
bo szczególnie bardziej przemawia
do wyobraźni i pamięci
niż pole bitwy i żywi na nim
razem wzięci.*

Nie brak tu też refleksji świadczących o wczesnym wchodzeniu w dojrzałość, refleksji dystansujących poetę do samego siebie i rzeczy tego świata. W wierszu „Wysiadka na stacji Sopot” czytamy: *Szukałem siebie, który przylegał / do domu, ulicy ratusza, fontanny – / co było bliskie teraz mnie oddala.* Zdobywając mądrość, poeta odkrywa też gorycz i lęk przemijania, nie traci wszakże nadziei ani wiary w moc słowa i odwieczny porządek świata: *I patrzę jak rośnie moja ufność w pokarmy życia. / Polegam więc na słowie, gdy inni stracili w nim oparcie. / Jutro nie powinno przynieść żadnych wstrząsów. / Pszczoły mają dość roboty i nektaru.*

Lektura wierszy W. Kassa jest tak mocno krzepiąca, gdyż przypomina ona nam – w większości wielkomicjskim, odwykłym od naturalnych rytmów – jaką siłę można czerpać ze zwykłego porządku natury, z następstwa pór roku, obserwacji leśnej i łąkowej krzątanimy, z czynnego uczestnictwa w wielkim misterium przemiany życia w śmierć. Przypomina się cała nasza świetna tradycja literacka, poczynsz od „Pieśni” J. Kochanowskiego i „Siclanek” S. Szymonowica, gdzie duch przyrody na równi z ludzkim duchem wkomponowują się w dookólną przestrzeń doczesności i wieczności. Przypomina się także poezja Emily Dickinson i wszystkich tych, którym los „braci mniejszych” nie był obojętny. Pogłębiany ku duchowości oddech wierszy Kassa sprawia, że jego „mała metafizyka” udziela się czytelnikom i chcemy jak modlitwę powtarzać za poetą:

Boże spraw więcęj takich
[wieczorów,
gdzie wszystko ma swój kąt, dziuplę
[i norę –

W zbiorze drugim poeta wręcz sugeruje: *Pewnie wiersz jest czymś w rodzaju modlitwy, / która, o dziw, bywa wysłuchana.* W każdym odruchu, pragnieniu, marzeniu wypowiadanym z modlitewną intencją czujemy tutaj empatyczną przychylność dla świata, dla jego spraw i dlatego tak solidarnie kiwamy głowami podczas lektury tych wierszy. *I zabawiam się światem – wierzy jego urodzie – mówi Kass. Albo: Dane mi jest zatem patrzeć i się dziwować. / To jednak przywilej.*

Albo – po opisie sielskiego, wieskiego pejzażu: *wsluchani w melodie fał, płąsy trzciny / i przekonani, chociaż świat wciąż podlega ustaleniom, / że mrok, który zaraz wchłonie horyzont, / o świetle musi go przywrócić wraz z trzema dębami, / gdzie żeglarze zarzucają cumy, / spuszczają groty.*

To właśnie tak bliskie obcowanie ze światem stworzonym daje pewność wiary, budzi w nas miłość do jego elementów i do siebie nawzajem. Kass każdym wierszem nas w tym przekonaniu upewnia. Bogactwo szczegółów, wszechświat w jego ziemskiej bujności i wzajemnej użyteczności wybuchają w wierszach Kassa z kojącą naturalnością. Mówi on bowiem mową prostą, zgrzebną, nie uwzniośloną nawet harmonią rytmiczną czy dźwiękową, ot, tak po prostu, jak szumi las, szmerze woda, ćwierka ptak, skrzypi stary żuraw przy studni. Tytułowy wiersz „Jeleni Thorwaldsena” dotyczy starej metalowej rzeźby pewnego Duńczyka, usuniętej po ostatniej wojnie sprzed dawnej gorzelni Mirbachów. Sam fakt zwrócenia przez poetę uwagi i na rzeźbę, i na koleje jej losu, świadczy o tym rodzaju wrażliwości na szczegóły, którą tylko niektórzy z nas otrzymali w darze, aby całą resztę bliźnich edukować w umiłowaniu piękna i czytaniu znaków historii. Opowieść o jeleniu kończy się ważną kodą, bo przynosi kolejne wyznanie wiary poety: *A jeśli wieczność, to właśnie powrót do tego, co piękne i dobre / – to wrócisz do własnej pracowni, dłuta, kamienia i gipsu. / A jeśli język będzie zbawiony, to przy pieczystym porozmawiamy, / uznając historię za*

niebytą, wyzbyci pamięci i podniet celów. Poeta, wyposażony w zmysł metafizycznej uważności, potrafi patrzeć i widzieć także to, co niewidzialne: *baczę, jak przeszłe przemyka w obecne. Wie, że co umarłe nie znika / I pomniejsza rzeczy pospolite – zwyczajnie dostępne.* Tak właśnie rzecz się ma z jeleniem Thordwaldsena i wieloma znakami z innego czasu, utrwalonymi niekiedy tylko przez naszą czułą pamięć, ale dzięki niej zyskującymi nieśmiertelność, zapewnia w swoich wierszach Wojciech Kass.

Liryczna tkanka zbioru „Próśzenie i pranie” przeniknięta jest tą samą, co w utworach poprzednich, miłosną uwagą, a przecież emocjonalna przenikliwość i intelektualna precyzja nowych wierszy Kassa co chwila stawiają nas wobec poetyckich niespodzianek. Bo poeta opisując wciąż swój bliski, roślinno-zwierzęco-domowy świat nie czyni tego przecież w sposób zdawkowy czy automatyczny. Towarzyszy mu przede wszystkim ów podniosły ton dziękczynienia dla Stwórcy za obfitość stworzonych darów, a także niepokój stworzenia, które czuje się niegodnym wyróżnienia cudem istnienia. Trzymając się nauk Ewangelii, poeta mówi z mocą już na wstępie, w wierszu „Rozpoznanie”, pisany charakterystyczną dla siebie metodą olśnionego realizmu: *Człowiek powinien mieć jedno, czyste zajęcie – miłość do ludzi.* Chce się wierzyć, że wyraziste epifanie tego poety doprowadziły go już ku duchowym spełnieniom. *Błogosławiona droga, któraś jest –* mówi Kass w cytowanym wyżej wierszu. I słyszmy tu echo innych, większych

jeszcze słów: *Jam jest, który Jest*. Odwaga poety, aby podjąć tę trawestację ma swoje źródło w głębokim ukochaniu nie tylko natury świata, natury ludzkiej, ale przede wszystkim natury Boga. Dawno nie czytałam tak głęboko, tak nietuzinkowo religijnej poezji. Rzecz bowiem nie w czczych deklaracjach, ale w realnym wychyleniu ku prawdom Bożym. W pewnym miejscu czytamy np. zdanie: *nie wiem, co znaczy człowiek Boży, ale pragnę nim być*. Tradycyjny nurt franciszkański ożywiony tu został nie współczesnym nam myśleniem filozofów o „lęku i drzeniu” człowieka wobec niepojętej potęgi Stwórcy, ale przede wszystkim głosem intuicyjnej ufności w moc słowa, które nie tylko utrwała, ale i przeistacza rzeczywistość, a przede wszystkim wciąż na nowo ją ocala: *Jeśli wierzyć mędrcom, słowa mają moc, / gdy je pogrzebiesz, pogrzebią ciebie / wraz ze światem zaklinającym jeziorną mgłę, / po której stawiasz kroki („Zaklinanie”)*.

Istotą poezji W. Kassa jest również to, że nie cukrując opisywanego świata nieustannie go świętuje, uwzględniając także ciemne jego strony. Hołd składany umarłym już od wczesnych utworów, tutaj ma osobne odbicie w kilku wierszach. Wśród urzekających świeżością opisów zjawisk tego świata, takich jak *W śniegu i wietrze mam apetyt na ciebie jezioro, / Stoisz jak mleko w cynowej misie*, wśród deklaracji zachłannej radości życia w otoczeniu najbliższych, pojawiają się też tutaj postacie zmarłych czy tragicznie żywych osób. Wśród nich ta najbardziej przejmująca – deportowana

Maria Woszczatyńska. Trudno cytować cokolwiek na temat grozy kazańskiej codzienności i heroizmu zesłańców, poeta pokazując tragizm swojej bohaterki akcentując przeciwieństwo godność poniżanej latami istoty. W przytaczaniu takich jak ta historii tkwi nie tylko siła świadectwa, tkwi także nauka dla nas, żyjących w innym czasie i w innych związkach międzyludzkich. Wojciech Kass ma świadomość moralnego nakazu współuczestnictwa i solidarności z ludźmi wszystkich nacji i wszystkich epok, gdy mówi w zakończeniu wiersza „Do deportowanej Marii Woszczatyńskiej”: *Gdybyś łaska pochodziła z granic naszego świata, / prosiłbym ciebie o nią jak żebrak pod serce podtykając miešek / winny uczestnictwa w epoce uciech i łatwej rozrywki*.

Wiele wierszy Kassa czyta się jak psalmy lub inne znane z brewiarzy modlitwy błagalne i dziękczynne. Jest w nich jakaś źródłana przejrzystość umożliwiająca pocie, bez obaw o zbytnie moralizatorskie natręctwo, dzielić się z czytelnikami także prawdami własnego prywatnego katechizmu. Jedna z nich brzmi tak: *Nadejdzie taki czas, / Kiedy jak kret podejdziesz nas czarne pytanie, / Ile dałeś światu, ile odeń żądałeś? / I biada tym, których szala wymagań / będzie cięższą od szali przebaczeń*. Poetycka „modlitwa godzin” Wojciecha Kassa ma, doprawdy, moc nakłaniania ku niej uszu i serc. Oczarowana pięknosciami wielbionego przezeń pejzażu, poruszona uważnością na takie nawet drobniaki, jak trzepotanie się ćmy na wieczornej szybie i niepewność dobrego uczynku, *gdy gaszę lampy jedna po*

drugiej, z trudem rozstając się z tymi wierszami, pozostawiając czytelników z jedną z modlitw Kassa pochodzącą z „Pieśni snu”:

*Panie Boże, bardzo się staram
i wiem, że wiara to sprawa serca,
[nie słów,
że poprawiać świat zbytnim jest
[zuchwalstwem,
lecz poprawiać siebie to wyzwanie
Zaledwie myślę, co poszukuje
[wnęki
dla własnego garbu i pilnie baczy,
aby nie urosł i był do pokonania.*

W magiczny, pierwotny rytm i sens wierszy W. Kassa wpisana jest i Księga Genezis, i tekst ośmiu błogosławieństw, miejmy więc nadzieję, że jego „mała metafizyka” trwać będzie w nim nadal jak pokolenia żywych istot miłowanych przezeń w mazurskich zagrodach, chaszczech i zatoczkach.

Adriana Szymańska

ŚWIAT WIRTUALNEGO TOTALITARYZMU

Tomasz Piątek
*Kilka nocy
poza domem*

**Wyd. Czarne,
Wołowiec 2002, ss. 218**

W każdym z nas drzemie potwór, który zmierza do tego, by nas ujarzmić, przejąć kontrolę nad naszymi zmysłami i umysłem; doskonałona

przez wieki umowa cywilizacyjna zapędziła owo monstrum w kozi róg naszego (jak zwał to Freud) id, a obecna gra w życie, bo tak można definiować egzystencję, polega na tym, by nie dać mu wyleźć stamtąd na światło duszy – uważa, z grubsza rzecz ujmując, narrator powieści „Kilka nocy poza domem”, napisanej przez Tomasza Piątka, rewelację przedostatniego sezonu działów kulturalnych polskich mediów dzięki swemu debiutowi pt. „Heroina” (rewelacją ostatniego sezonu jest oczywiście Dorota Maśłowska ze swoją „Wojną polsko-ruską...”, choć publiczność czytelnicza, żadna bardziej konkurencji sukcesów niż lektur, czeka już na następną sezonową nominację). Przez długi czas ludzkość, korzystając obficie z dobrodziejstw religii, u nas głównie chrześcijańskiej, i oświecenia moralnego, z powodzeniem spychała złego potwora w przewidziane dlań czeluście pod- czy nieświadomości, pozwalając mu wychylać się jedynie w chwilach zaniku zdrowego rozsądku, a zwłaszcza utraty samokontroli, np. podczas nieopanowanego wciąż instrumentarium snu albo rozregulujących psychikę schorzeń i dewiacji, albo też w okresach zbiorowych manii, jak hitleryzm czy stalinizm. W tej dobie rozwoju, którą rozbiera na czynniki pierwsze narrator utworu Piątka, monstrum zła wyłazi z zakamarków i zaczyna z wolna przejmować rządy dusz, rozprzestrzeniając się szeroko po globie, w czym mu nie tylko pomagają, ale wręcz go inspirują media, komputery i wszelka elektronika. Narrator nie zaspokaja naszej ciekawości, jaki jest terminus a quo jego

świata w powieści przedstawionego, ale możemy spodziewać się prawie najgorszego: to jest tuż tuż, to zbliża się wielkimi krokami – prezytów zmierzających do studia telewizyjnego z głową pełną pomysłów na coraz bardziej prowokacyjne i wyuzdane talk-shows, manipulatorów portali internetowych konkurujących między sobą o władzę nad wyobraźnią odbiorców, dziennikarzy gryzących się między sobą o „kość” informacji czy przestępców wykorzystujących najnowsze wynalazki sztucznej inteligencji.

To, że elektroniczne media inspirowują złe instynkty, wywołują szkodliwe miazmaty duszy ludzkiej, opowiadając przy tym „poligon” społecznych interakcji, nie jest specjalnym wynalazkiem narratora powieści Tomasza Piątki – bo jest to główna podnietka i wręcz rutynowa już „topika” współczesnej prozy fantastycznej czy filmu, na dowód czego można by przytoczyć nieobjętą już chyba w skali światowej bibliotekę i filmotekę pozycji, którym zresztą autor powieści zawdzięcza to i owo. Jak każdy inteligentny i zdolny autor, Piątek zapewnia sobie jednak w tym obszarze twórczego wizjonerstwa i intencjonalnej prognozyki miejsce na swój wariant, własne udokumentowanie i „dopowiedzenie” złowróżbnych dla ludzkości procesów, konstruując sfabularyzowaną rzeczywistość, w której wszelkie zło jest nie tylko tolerowane przez jej postaci, ale i staje się istotnym bodźcem ich działań, naczelną motywacją walki o byt, dążen do wypracowania sobie odpowiedniej pozycji w hierarchii

doraźnego sukcesu. Ci bohaterowie nie mają już innego pomysłu na świat, ale jest to świat, w jakim jeszcze się nie znaleźliśmy, ale ku jakiemu zmierzamy, wirtualnego totalitaryzmu, „sieci” orwellowskiej ekranowej kontroli nad wszystkimi i wszystkim, co ludzkie, świat pozbawiony jakiegokolwiek nadrzędnej Opatrzności, globalne środowisko walki instynktów, przemocy, gwałtu i przede wszystkim wyrafinowanej, rywalizującej na użytek mediów w metodach, zbrodni; o ćwiartowaniu, rąbaniu, torturowaniu i wymyślnych morderstwach, często grupowych, dowiadujemy się tu na co trzeciej stronie powieści... Jak nie trudno zgadnąć, jej bohaterowie wywodzą się głównie z rzesz kryminalistów, narkomanów, dewiantów i z drugiej strony – dziennikarzy, prezenterów mediów, policjantów i businessmanów; choć, jak się pod koniec (niestety raczej mizerny koniec powieści) okazuje, za wieloma spośród potworności kryje się pastor pewnej mocno zelektronizowanej w swojej logistyce sekty. Jest to świat nie tyle więc fantastyczny, ile prawdopodobny, wyprowadzony z aktualnych potencji cybernetyki, elektroniki i telewizji – czasem wręcz, można pomyśleć, z „wymianowanych” w konkretną tkankę społeczną programów gier komputerowych, które to gry (np. „Dom Miłości”) zresztą zdają się pełnić rolę intymnych doradców, partnerów i spowiedników bohaterów. Krzysiek, kolega dziennikarza pełniącego tu obowiązki narratora, specjalista od programowania, wymyśla grę telewizyjną wykorzystując fakt, że

na oceanach poza strefami przybrzeżnymi nie obowiązują legislacje poszczególnych państw – a więc są takie miejsca na globie, gdzie można bezkarnie zabijać; potem dowiaduje się, że ten jego, będący w fazie tajnego jeszcze projektu, pomysł realizuje dokładnie według jego scenariusza (nie mogąc go jeszcze znać) kapitan pewnego rosyjskiego statku. Kiedy indziej podstarzały tajemniczy telefoniczny rozmówca naszego dziennikarza (zajmującego się kroniką kryminalną w gazecie), któremu narażają się zakłócający mu ciszę nocną głośnymi balangami młodzi bezrobotni sąsiedzi, wymyśla skryty plan likwidacji tych szkodników społecznych, po czym ku swemu przerażeniu dowiaduje się, że jego tajne zamysły wprowadza w życie dokładnie tak, jak on sobie to wykoncypował, jakiś seryjny morderca. Gdzieś tam znowu z czyjejś inspiracji dzieci po dniu giną w niewiadomych okolicznościach pary zakochanych licealistów...

Wszystkie te tzw. newsy, podawane są tu i na gorąco komentowane przez „Criminet”, kryminalną sieć internetową, która nie ogranicza się do biernej informacji, ale i – jak domyśla się badający tę sferę wirtualnej rzeczywistości narrator powieści – inspiruje czy nawet „programuje” działalność zbrodniczą: *Tu nie chodziło o to, że ktoś zabija ludzi, żeby mieć newsy. Tu chodziło o to, że ktoś stworzył coś w rodzaju sieci, żeby ściągać od ludzi złe pomysły, realizować je, a potem jeszcze dodatkowo obwieszczać to w internecie. Tak żeby zło w formie mentalnej dalej się rozlało...* Cho-

dzi więc o wyciąganie różnych potwornych zamysłów, „złych myśli” od zwykłych śmiertelników, a następnie realizowanie i nagłaśnianie ich – taki, „criminetowy”, jest wariant fabularnej futurologii Tomasz Piątka... Powiedzmy jednak: nie przekonującej swą motywacją i socjotechniką stosowaną. Nie do końca zrozumiałe są np. sposoby ściągnięcia od tajnych pomysłodawców ich ukrytych intencji, złowieszczych projektów, a wiele innych anegdot zdaje się bujać w obłokach wymysłów. Co zresztą pal diabli, to prawo autora powieści skłaniającej się ku fantastyce; gorzej, że powieść ta pisana jest (nie przeczę, z połotem i swadą narracyjną) dość ułatwionym „grepssem” zaczerpniętym ze stylistyki produktów sensacyjnych, w związku z czym jej postaci wydają się pozbawione osobowości, a nawet wyrazu. Stają się funkcjami swoich ról, sytuacji, w jakich uczestniczą; kiedyś krytyka literacka mówiła o takich istotach fikcyjnych, że są papierowe, teraz można by rzec, iż są „kliszowe”. W dodatku wszystkie one, włącznie z prowadzącym wątek dziennikarzem, gubią się w dość mizernie sztukowanej ze znajomo pobrzmiwających motywów końcówce, podczas której bohater trafia na trop internetowej sekty i przewodzącego jej pastora, zaproszony na „nabożeństwo” jak w „Rosemary’s Baby” staje w rozmodlonym kole wyznawców zła, po czym przystępuje do ostatniego starcia z pastorem w stylu Luke’a walczącego z Lordem Vaderem w „Wojnach gwiazdnych”, w którym eliminując swego przeciwnika

sam ginie, by wreszcie w charakterze ducha jak z „Bez końca” Kieślowskiego ujrzeć, jak jego ukochana Anka znajduje pocieszenie w uścisku innej kobiety.

Mieczysław Orski

KOPERNIKAŃSKI PRZEWROT?

Ks. Grzegorz Ryś
Celibat

Wyd. Znak,
Kraków 2002, ss. 117

Celibat duchownych w Kościele rzymskokatolickim jest ściśle związany z kulturą i mentalnością Polaków. Dla wielu ewentualna zmiana dyscypliny w tej kwestii mogłaby spowodować szok, a nawet zgorzknienie. W tym kontekście celibat kapłanów rzymskokatolickich wydaje się sprawą tak oczywistą, że w praktyce w polskich środkach masowego przekazu stosunkowo rzadko podejmuje się rzetelną dyskusję na ten temat. I wcale w tej dyskusji nie pojawia się, jako podstawowy postulat, zniesienie celibatu, ale chęć głębszej refleksji nad tym zagadnieniem i odwołania się do historii, a także teologicznego, psychologicznego i socjologicznego wymiaru celibatu. Dlatego już na początku swojej książki ks. Grzegorz Ryś podkreśla, iż pragnie przedstawić prawdę o celibacie, obalając dotychczasowe poglądy i stereotypy. Dlatego, pragnąc być może nieco wstrząsnąć polskim czytelnikiem, przybliża

postać islandzkiego biskupa, Jóna Arasona, który poniósł śmierć męczeńską za wiarę katolicką w 1550 r. Wraz z nim zostali straceni dwaj jego synowie z legalnego małżeństwa. A przecież *niemał wszystkie podręczniki historii Kościoła oraz wykorzystywane w nauce religii katolickiej katechizmy zgodnym chórem stwierdzają, iż celibat – zalecany (na podstawie rad samego Jezusa i św. Pawła) już w Kościele starożytnym – ostatecznie stał się OBOWIAZUJĄCYM PRAWEM Kościoła zachodniego w trakcie tzw. reformy gregoriańskiej (XI i XII w.)* (s. 6). W tym kontekście autor wskazuje, iż ma zamiar skupić się na tym, JAK rozumiano celibat w ciągu wieków, a nie na tym, KIEDY go wprowadzono.

W pierwszym rozdziale zatytułowanym „Mąż jednej żony” autor stara się przybliżyć nauczanie Starego i Nowego Testamentu w kwestii celibatu. Jednak zastrzega się, że nie ma zamiaru korzystać z „klasycznych” komentarzy biblistów, usiłujących *dokonać „kopernikańskiego przewrotu” w egzegezie stosunkowo nielicznych przecież biblijnych tekstów dotyczących naszego tematu* (s. 9). Ci bibliści *zadali sobie wiele trudu, aby wykazać, że kwestia celibatu nie może być sprowadzona „do czysto ludzkiego prawa”* (s. 10). Autor zarzuca im, iż odczytują wybrane teksty Nowego Testamentu w świetle później ustanowionych praw Kościoła, pochodzących z III i IV w. W tym kontekście przypomina, że Pismo Święte należy traktować jako integralną całość i dlatego rozpoczyna swoją refleksję od Starego Testamentu, w którym nie

tylko nie ma mowy o celibacie ówczesnych kapłanów, ale wręcz wyżej stawia się małżeństwo od bezżeństwa. Z kolei odwołując się do Nowego Testamentu, autor zauważa, że Jezus, choć sam żył w stanie bezżennym, nie wymagał tego od swoich uczniów, bo celibat jest darmowym darem Bożym. Następnie ks. Ryś zajmuje się zagadnieniem tytułowym pierwszego rozdziału, wskazując, iż biblijne stwierdzenie *mąż jednej żony* odnoszące się do biskupów, prezbiterów i diakonów oznacza, zdaniem większości komentatorów, iż duchowny może żenić się tylko raz. Następnie autor przedstawia późniejsze interpretacje tego sformułowania, które stanowią komentarz „klasycznych” biblistów katolickich: sformułowanie *mąż jednej żony* oznacza, że mężczyzna może zawrzeć małżeństwo jedynie przed przyjęciem święceń, a po ich przyjęciu powinien zachowywać wstrzemięźliwość seksualną w małżeństwie. Autor jednak nie zgadza się z tą interpretacją, uważając, iż nie sposób wykazać ciągłości i jednoznaczności w nauczaniu Nowego Testamentu i wypowiedziach Ojców Kościoła czy papieży pierwszych stuleci. Autor odwołuje się również do niektórych apokryfów, gdzie jest mowa o tym, że dopiero po wniebowstąpieniu Chrystusa Piotr doczekał się potomstwa. Podsumowując ten rozdział, ks. Ryś stwierdza, że Pismo Święte nie przesądza niczego ostatecznie w kwestii celibatu.

W drugim rozdziale pt. „Nakaz wstrzemięźliwości – »małżeński celibat« w Kościele starożytnym” autor, przybliżając dyscyplinę koś-

cielną dotyczącą celibatu w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, polemizuje z historykami, którzy nie chcą przyznać, że poglądy greckich filozofów nacechowane negatywnym spojrzeniem na małżeństwo wywarły większy wpływ na teologię pierwszych wieków niż sam Jezus. Dlatego od III w. pojawia się praktyka małżeństwa duchowego, w którym małżonkowie rezygnują z pożycia seksualnego. W tym kontekście niezwykle popularne stało się stwierdzenie, niesłusznie przypisywane papieżowi Grzegorzowi Wielkiemu, a pochodzące z VIII w., według którego każde współżycie, nawet małżeńskie, jest grzeszne, jeśli jest źródłem przyjemności. Natomiast od początku IV w. coraz częściej dyscyplina kościelna zakazuje duchownym współżyć ze swoimi żonami. Jednak autor podkreśla, że I Sobór Nicejski z 325 r. nie wspomina o takim zakazie, bo być może ojcowie soborowi byli przeciwni tej praktyce. Autor wskazuje, iż w pierwszych wiekach zarówno na Wschodzie jak na Zachodzie biskupi, prezbiterzy i diakoni żenili się. Jednak duchowny i jego żona po śmierci współmałżonka pod groźbą kary kościelnej nie mogli zawierać drugiego małżeństwa. Z drugiej strony synody pierwszych wieków potępiały duchownych, którzy oddawali żony pod pozorem pobożności albo z obrzydzenia. W trzecim rozdziale pt. „Od pokrzywy do gregoriańskiego prawa” ks. Ryś kreśli obraz praktyki celibatu w średniowiecznej Europie, wskazując na znaczne wpływy kultury germańskiej. W średniowieczu księgi liturgiczne, zwane penitencjałami, okreś-

lały, w jakie dni roku małżonkowie mogą współżyć. Za przekroczenie tych nakazów dla duchownych przewidziane były długotrwałe pokuty. Z drugiej strony autor stwierdza, iż współżycie seksualne nadal pozostawało elementem konstytutywnym małżeństwa. W tym kontekście opisuje historię pewnego kapłana-wdowca, który, nękany pokusami cielesnymi, okładał pokrzywą wstydlive miejsca swego ciała. Następnie autor omawia reformę gregoriańską, w tym również jej przyczyny, spośród których, wg niego, na pierwsze miejsce wysuwa się problem dziedziczenia majątku kościelnego przez potomków żonatego kapłana. Dlatego reforma gregoriańska więcej miejsca poświęciła potomkom duchownych niż samemu celibatowi. Kolejne synody negatywnie wyrażają się o małżeństwach duchownych, a II Sobór Laterański (1139) według powszechnego przekonania wprowadza obowiązkowy celibat w Kościele zachodnim, z czym autor nie zgadza się. Wskazuje przy tym na IV Sobór Laterański (1215), który piętnował zdradę małżeńską kapłana, ale nie jego współżycie z małżonką. Dlatego też ks. Ryś dochodzi do wniosku, że reforma gregoriańska w kwestii celibatu nie wnosi niczego nowego.

W czwartym rozdziale pt. „Prawo i dziedzictwo Trullo” autor zapoznaje czytelnika z prawodawstwem Kościołów wschodnich dotyczącym celibatu. Już na samym początku cytuje grekokatolickiego księdza, Romana Cholijsa, który twierdzi, że *panuje powszechne przekonanie, iż w Kościołach wschodnich nie istnieje*

je prawo celibatu i że taki stan trwa niezmienny od czasów apostołskich. Komentując te słowa, autor wskazuje, iż mimo że trudno się dyskutuje z tzw. powszechnym przekonaniem, to jednak spróbuje dokonać rzeczowej analizy tego zagadnienia. Najpierw zauważa, że od V w. tradycje wschodnia i zachodnia zaczynają inaczej patrzeć na kwestię celibatu duchownych. Zdaniem autora jako pierwszy „przekroczył Rubikon” Kościół wschodniosyryjski, wywodzący się z tradycji nestoriańskiej, w którym zezwolono kapłanowi nawet na powtórne małżeństwo po śmierci żony. Autor stwierdza dalej, że postanowienia Kościoła wschodniosyryjskiego były jedynie zapowiedzią postanowień synodu w Trullo (691-692), uznanego na Wschodzie za dokończenie Soborów Konstantynopolańskich: II (535) i III (680-681). Synod ów zakazał przyjmowania święceń mężczyźnie dwukrotnie żonatemu albo którego żona była poprzednio zamężna, natomiast biskupowi nakazał absolutny celibat. Synod zakazał również duchownemu i jego żonie, nawet po śmierci współmałżonki, pod groźbą kary kościelnej, zawarcia drugiego małżeństwa. Potwierdzono wówczas także nakaz wstrzemięźliwości seksualnej kapłana przed sprawowaniem liturgii. Dalej autor przedstawia historię i przyczyny wyboru biskupów spośród mnichów. Podkreśla też, iż od XI-XII w. kandydatom do diecezjalnego duchowieństwa nakazywano małżeństwo. Omawiając dyscyplinę Kościołów wschodnich dotyczącą celibatu, ks. Ryś nie wspomina ani słowem

o samej teologii małżeństwa w Kościele prawosławnym, w myśl której małżeństwo raz ważne zawarte trwa na wieki, a nie do śmierci jednego ze współmałżonków. A przecież w kontekście tej teologii lepiej można zrozumieć zakaz zawierania ponownego małżeństwa przez osoby duchowne. Jedynie świeccy mogą zawrzeć drugie, a nawet trzecie małżeństwo, które jednak w Kościele prawosławnym nie są traktowane jako sakrament, a jedynie jako błogosławieństwo, zezwalające na wspólne życie. Jest to jednak związane z odbyciem długotrwałej pokuty.

Piąty rozdział zatytułowany „Trydencki przełom” omawia m.in. dyscyplinę Kościołów wyrosłych z reformacji, gdzie zlikwidowano obowiązki celibatu duchownych. Autor przybliżył postanowienia Soboru Trydenckiego, wskazując, że odtąd celibat praktycznie wchodzi w życie przede wszystkim ze względu na powstanie seminariów duchownych. Jednak omawiając dyscyplinę Kościołów wyrosłych z reformacji dotyczącą żonatych duchownych, autor nie porównuje jej z dyscypliną Kościołów wschodnich, co z pewnością byłoby bardzo interesujące i cenne. Reformatorzy bowiem zupełnie oddzielili celibat od stanu duchownego, tak że zezwalają duchownemu na powtórne małżeństwo po śmierci żony, a także na małżeństwa biskupów oraz na małżeństwo duchownemu, a nie tylko kandydatowi na duchownego. W ostatnim, szóstym rozdziale pt. „Czy celibat to perwersja?” ks. Ryś przedstawia współczesne nauczanie Kościoła w tej

kwestii. Nawiązując do dokumentów II Soboru Watykańskiego i Pawła VI, autor wykazuje, że celibat nie należy do natury kapłaństwa. Jednak w Kościele rzymskokatolickim celibat jest ściśle związany z kapłaństwem ze względu na ich wielopłaszczyznową odpowiedniość. Na koniec autor wskazuje, że w kwestii celibatu historia daleko wyprzedziła teologię, która dopiero niedawno wypracowała argumentację, potwierdzającą istnienie od wieków stan prawny.

Książka napisana jest językiem przystępnym i barwnym. Na marginesach zostały umieszczone odpowiednie cytaty bądź objaśnienia dotyczące omawianego zagadnienia, co może stanowić pomoc w lekturze. Nic brak jednak drobnych błędów, takich jak np. przekreślenie nazwiska żony ks. Marcina Lutra, Katarzyny von Bora na marginesie s. 97. Ponadto wydaje się, że miejscami w książce nazbyt dominuje ton pretensjonalny, tak jakby autor chciał przekonać czytelnika, że swoją publikacją dokonał kopernikańskiego przewrotu w polskiej teologii, zwłaszcza w dziedzinie celibatu. Czy faktycznie ta publikacja jest kopernikańskim przewrotem? Z pewnością jest rzetelnym zbiorem konkretnych faktów dotyczących kwestii celibatu, natomiast brak w niej osobistej, wnikliwej analizy i wniosków autora dotyczących przyszłości celibatu. Jedyną osobistą myślą ks. Rysia w tym kontekście wydaje się ostatnie zdanie książki: *Zapewne jednak od przeszłości celibatu ważniejsza jest jego przyszłość*. Czy to oznacza, że

w ramach kopernikańskiego przewrotu czytelnik ma się spodziewać kolejnej publikacji, w której ks. Grzegorz Ryś podejmie dogłębną refleksję na temat przyszłości celibatu w Kościele rzymskokatolickim?

Marek Blaza SJ

DUSZPASTERZE POMORZA

Józef Borzyszkowski
*Kaszubsko-pomorscy
duszpasterze –
współtwórcy
dziejów regionu*

Instytut Kaszubski w Gdańsku,
Wyd. Diecezji Pelplińskiej
„Bernardinum”
Gdańsk – Pelplin 2002, ss. 320

Publikacja prof. Józefa Borzyszkowskiego, badacza dziejów i kultury Pomorza, zatytułowana „Kaszubsko-pomorscy duszpasterze – współtwórcy dziejów regionu”, jest ciekawą próbą przedstawienia wpływu i dokonani księży na polu duszpasterskim i społecznym. Zdaniem autora, publikacja ta powinna przyczynić się do powstania portretu duchowieństwa pomorskiego XIX i XX w. Jest też kontynuacją zbioru jego artykułów wydanych w 2000 r., a zatytułowanych „Z dziejów Kościoła katolickiego na Kaszubach i Pomorzu w XIX i XX wieku”. W zamierzeniach jest więc wstępem do dalszych badań i prób zainteresowania tą tematyką szerszej grupy

badaczy życia religijnego i społecznego regionu. Jest to tekst zaangażowany regionalnie, a mimo to ujmujący Pomorze w szerszym kontekście państwa i Kościoła, dobrze wydany pod względem graficznym z dużą liczbą czarno-białych ilustracji.

Książka składa się z dwóch części. Pierwsza, zatytułowana „Kapłańska obecność w życiu wspólnotowym”, podejmuje problematykę życia społeczno-religijnego na terenie Pomorza od końca XIX do końca XX w. Druga zaś, zatytułowana „Sylwetki pomorskich duchownych”, przedstawia krótkie życiorysy wybitnych księży Pomorza.

Pierwsza część jest zbiorem artykułów publikowanych już na łamach różnych czasopism i książek. Przedstawia wycinki z życia społeczności lokalnej. Każdy z artykułów można traktować jako całość, gdyż nie ma między nimi jakiegoś logicznego związku. Każdy tekst opatrzony jest krótkim wstępem, ukazującym poruszaną problematykę, okoliczności powstania artykułu i wskazówki bibliograficzne. Większość artykułów wzbogacona jest cytatami z dokumentów, listów, zdjęciami, a także fragmentami autobiografii dokumentujących życie społeczno-religijne Pomorza. Autor zaznacza, że początkowo jego zamiarem było umieszczenie jak największej liczby tekstów źródłowych, jednak ze względu na obszerność i bogactwo źródeł J. Borzyszkowski ograniczył się do najważniejszych z nich. Dodają one wiele uroku i wzbogacają publikację o bardzo ciekawe wątki, dotyczące kierunku i dziedziny rozwoju pracy duszpasterskiej. Jedno-

częśnie zabieg ten wprowadza pewien chaos, wyrażający się m.in. niespójnością i niejednorodnością tekstów, a także stylów pisarskich, co może stanowić trudność w czytaniu.

Opisana w książce działalność duszpasterska była mocno przesycona elementem narodowym, kulturą i językiem kaszubskim oraz zaangażowaniem społecznym, politycznym i ekonomicznym w rozwój regionu. Miała ona zupełnie inny charakter w czasie zaborów, inny w dwudziestoleciu międzywojennym, inny w czasie II wojny światowej i jeszcze inny po jej zakończeniu. Ks. prałat Wawrzyniak np. był kilka lat posłem do sejmiku pruskiego, a ks. Szamrzejewski mówił o swojej pracy: *Praca moja w Spółkach więcej umoralnia, niż wszystkie moje kazania* (s. 11).

Pierwsza część książki obejmuje okres od ostatniego rozbioru Polski po II wojnę światową. Czytając, odnosi się wrażenie, że jest to czas bardzo ważny dla świadomości narodowej, kulturowej i językowej Kaszubów i całego Pomorza. Ogromną rolę w jej kształtowaniu odgrywali księża np. przez tworzenie i działalność Towarzystwa Młodokaszubów czy Towarzystwa Młodzieży Polskiej. *Istotą ruchu, inaczej regionalizmu kaszubskiego, kaszubsko-pomorskiego – jest działalność społeczna ludzi rozmaitowanych we własnym regionie, jego specyfice krajoobrazowej, językowej, kulturowej; działalność zmierzająca do propagowania tej specyfiki i – co najważniejsze – rozwoju, przekształcenia, wprowadzania elementów swej rodzimej kultury do kultury ogólnopolskiej i ogólnoludzkiej*

(s. 52). W publikacji nie brakuje przykładów twórczości literackiej i poetyckiej ludzi Pomorza. Niewątpliwie warto wspomnieć działalność ks. Jana Pasierba, który tak pisał o miejscu, w którym żył i tworzył: *Zrozumiałem, że o to chodziło, by to, co bliskie, znamionować tym, co uniwersalne. Żeby widzieć Kaszuby i Pomorze w kontekście już nie tylko polskim, ale i europejskim. (...) Małe ojczyzny wzbogacają ojczyznę wielką i wzbogacają też olbrzymią symfonię świata. Bylibyśmy w nim zagubieni, gdyby nie ten klucz, który zabieramy do domu* (s. 145).

Na uwagę zasługuje artykuł, w którym autor, na przykładzie dziejów dwóch parafii w Dziemianach i Lipuszu, bardzo malowniczo przedstawia życie społeczno-religijne regionu. Jako ciekawostkę zamieszcza cennik posług duszpasterskich z podziałem na trzy grupy wiernych w zależności od zamożności. Nie brakuje przy tym wzmianek o istniejących w parafii i między parafiami konfliktach i o sposobach ich rozwiązywania. Aby dowiedzieć się, jak ważną rolę odgrywał Kościół w lokalnej społeczności Pomorza, wystarczy zacytować: *Wybory do dozworu kościelnego wzbudzały niekiedy większe zainteresowanie niż do organów samorządu gminnego czy do parlamentu. Współdecydował on bowiem o bardzo wielu sprawach, zwłaszcza obciążeniach finansowych parafian na rzecz Kościoła i relacjach Kościół–państwo na tym najważniejszym poziomie. W jego wyborach i funkcjonowaniu, współpracy z proboszczem, dawały o sobie znać także konflikty społeczno-polityczne* (s. 103).

Część druga, poświęcona duchownym Pomorza, ukazuje ich życie i ich wkład w rozwój regionu. Autor we wstępie zaznacza: *Każdy z przypomnianych duchownych był jednocześnie działaczem, mniej lub bardziej intelektualistą i autorytetem społecznym, zarazem człowiekiem pióra. Ich życie i dokonania mają wyjątkowy charakter, daleko przekraczający sferę duszpasterstwa i służby Kościołowi. Wszystkie teksty mówią o ludziach – duchownych, którzy także poza kościołem i plebanią kształtują wspólnotę wiernych i rzeczywistość całego Kościoła – chrześcijaństwa, a zarazem narodu oraz społeczności lokalnych i regionalnych* (s. 16). Autor niewątpliwie dowartościowuje pracę księży, którzy nie bali się podejmować wyzwań, jakie stawiała przed nimi trudna codzienna rzeczywistość. Wystarczy tu przytoczyć działalność ks. Stanisława Sychowskiego, który w swej bardzo biednej parafii organizował pracę, zabiegał o rozwój gospodarczy i kulturalny regionu, by uchronić mieszkańców przed emigracją zarobkową w głąb Niemiec. *Głosząc solidaryzm narodowy, realizował go w dniu powszednim nie tylko w interesie osobistym i parafian. Szukając nowych źródeł dochodu, próbował spekulować na giełdzie w Hamburgu za pośrednictwem brata Teodora. Organizował pomoc biednym, pogorzelcom, bezdomnym – także w Królestwie Polskim w okresie I wojny światowej. Przede wszystkim jednak był oddanym parafii duszpasterzem* (s. 303).

Książka Józefa Borzyszkowskiego jest z pewnością bardzo interesującą próbą pokazania, czym żyli

i zajmowali się duszpasterze Pomorza XIX i XX w. Przedstawia zmiany stylu i charakteru pracy księży w tym okresie. Może być ciekawą lekturą dla wszystkich badaczy wpływu Kościoła, a może lepiej ludzi Kościoła, na społeczność lokalną. Jest bardzo ciekawą, choć trudną lekturą ze względu na niejednorodny charakter i styl. Z pewnością zainteresuje zaangażowanych społecznie i duszpastersko mieszkańców Pomorza. Myślę też, że nie będzie obca tym, którzy zainteresowani są Kościołem i jego wpływem na rozwój i świadomość społeczności lokalnej. Można ją też postrzegać w kontekście wizyty Jana Pawła II w Polsce w 1997 r., która w szczególny sposób była spotkaniem papieża ze społecznościami regionalnymi. Niewątpliwie podjęta praca jest ogromna i przynosi spodziewany efekt, tzn. zaznajamia czytelnika z wpływem duchowieństwa na rozwój Pomorza i świadomość jego mieszkańców.

Leszek Szuta SJ

**OŚWIECENIE –
WSPÓŁCZESNOŚCI WRÓG
CZY PRZYJACIEL?**

Bronisław Baczko
*Hiob, mój przyjaciel.
Obietnice szczęścia
i nieuchronność zła*

Wyd. Naukowe PWN,
Warszawa 2001, ss. 402

Przed laty wpadła mi w rękę książka Bronisława Baczki „Rousseau: samotność i wspólnota”. Nie pamiętam, czy dojrzałem do trzydziestej strony. Do czytania zachęcił mnie tytuł, do przerywania lektury język i styl – nieznośnie zawile. I chyba z tego względu bardzo niechętnie zająrzałem do ostatniej jego książki, znów zaintrygowany tytułem (ale nie tylko – książka została bardzo ładnie wydana, w twardej okładce, na której widnieje sugestywna reprodukcja obrazu Gasperego Traversiego, „Hiob wyszydzony przez żonę”), „Hiob, mój przyjaciel. Obietnica szczęścia i nieuchronność zła”. I tu... duże zaskoczenie: język jasny, styl przejrzysty i spokojny. I myślę: albo Baczko ładniej i zgrabniej pisze w języku francuskim niż polskim, albo Niecikowski jest znakomitym tłumaczem, albo... jedno i drugie. Książka Baczki jest historyczną opowieścią o kondycji ludzkiej, o zmiennych losach człowieka (nie tylko oświeceniowego). Innymi słowy: autor przyjmuje narracyjny tok opowieści, by pisać o sprawach dla człowieka najbliższych i najważniejszych.

Współcześnie dosyć często dyskredytuje się Oświecenie. Krytykę podejmują różne środowiska intelektualne, różne szkoły filozoficzne. Już w 1947 r. Adorno i Horkheimer dowodzili, że rozum, którego Oświecenie użyło jako broni przeciw mitowi, religii i iluzji, we współczesnych technokratycznych społeczeństwach zwrócił się przeciw sobie i stał się autodestrukcyjny. Baczko ostrzega przed pospiesznymi i skrajnymi ocenami tych, którzy ponownie zainteresowali się Oświeceniem. Stało się ono bowiem dziś znów bardzo aktualnym tematem. *Szczególny zbieg ideologicznych okoliczności sprawił, że potępienie w czambuł Oświecenia to rytuał – czy też frazes – poniekąd obowiązkowy, w którym w zadziwiający sposób uczestniczą pospołu supernowoczesny postmodernizm i religijne fundamentalizmy wszelkiej maści. Bez ładu i składu zarzuca się Oświeceniowi pochwałę rozumu i moralny nihilizm, wynalezienie postępu i kryzys wartości, nie mówiąc już o Rewolucji, którą jakoby miało zrodzić...* Autor, naturalnie, bierze w obronę Oświecenie. Ukazuje jego prawdziwe – złożone – oblicze. Historia Oświecenia to, zdaniem autora, dzieje dążenia do jedności (rozumnego ładu i szczęścia) i dzieje wewnętrznego rozpadu (źródłem którego jest zło). Szczególnie ważna i oryginalna jest, zdaniem autora, oświeceniowa refleksja na temat zła.

Autor krytycznie rekonstruuje poglądy Woltera. Stwierdzenie, że zło istnieje, nie potrzebuje żadnych komentarzy. W epoce Woltera, zauważa, powszechnie przyjmowano trzy główne formy zła: zło metafizyczne, zło polityczne i zło społeczne.

zyczne, płynące z niedoskonałości wszelkiego stworzenia, w tym zwłaszcza z niedoskonałości gatunku ludzkiego; zło fizyczne związane ze śmiercią i cierpieniem, będące smutnym przeznaczeniem wszystkich istot żywych; wreszcie zło moralne, wyrażające się w krzywdach, które ludzie wyrządzają sobie wzajemnie, korzystając ze swojej wolności. Wolter eliminuje zło metafizyczne. Jego zdaniem ten rodzaj zła to urojenie stworzone przez jałową spekulację. Czy można jednak zaprzeczyć cierpieniom ludzkim? Wolter nie zaprzecza. Obiera jednak taką argumentację, która pozwala mu ominąć ten problem. Nie zaprzecza istnieniu rozlicznych nieszczęść, lecz próbuje je zrelatywizować ze względu na dobre funkcjonowanie przyrody pojmowanej jako „wielka całość”. W ten sposób przynajmniej pomniejsza rzeczywisty ciężar i znaczenie zła fizycznego. Zło moralne istnieje, ale nie jest ono absolutne, nie ma ostatniego słowa. Da się je przeżyć. Co nie znaczy, że trzeba mu biernie ulegać. Przeciwnie, należy je minimalizować. Oryginalność Woltera polega na tym, że z wyjątkową, pełną udręki i napięcia intensywnością stawia on naszemu światu kategoryczny wymóg rozumności, a jednocześnie boleśnie i publicznie przeżywa chaos, w jakim pogrąża go nieuchronność (...) zła. Nie popada jednak w rozpacz. Wyjątkowość Woltera polega przede wszystkim na tym, że znajduje on wyjście z tego kryzysu w pracy twórczej, która zwraca się przeciw wszystkiemu, co deformuje ludzkie życie.

Oświecenie – zauważa Baczkowski – nadaje nową postać zagadnieniom,

które odziedziczyło w spadku po długiej tradycji filozoficznej i teologicznej. Pytanie: „Unde malum?” zostaje zastąpione kwestią, jakie są przyczyny licznych nieszczęść i jak im zaradzić? Jakich użyć środków w walce z istniejącym złem, aby pomniejszyć ludzkie cierpienie? Druga część książki poświęcona jest problematyce utopii (między XVI a XVIII w. powstaje imponująca liczba opowieści i powiastek utopijnych), które wyrażają najgłębsze pragnienia człowieka tamtych czasów. Utopie każą wyobrażać sobie lepsze życie społeczne i szczęście zbiorowe. Przyszłość staje się miejscem spotkania ludzi z ich nadziejami. W utopijnych konstrukcjach z całą mocą dochodzi do głosu wiara w zdolność człowieka do rozwiązywania problemów, które rodzą się w jego stawianiu się w czasie. Odpowiednio do tego, zadaniem woli ludzkiej jest zdecydowana interwencja w bieg ludzkich spraw. Państwo i społeczność zdolne są odpowiedzieć na nadzieje i pragnienia ludzi.

Jan Jakub Rousseau jest bohaterem trzeciej części książki (a także czwartej: „Oświeccie a rewolucja”). Baczkowski przybliża tułaczę losy filozofa i zapoznaje czytelnika z życiem na marginesie w epoce Oświecenia. Rousseau jest myślicielem i człowiekiem bardzo kontrowersyjnym. Jako myśliciel, gdyż można go uważać zarówno za piewcę wolności jednostki, jak i rzecznika populistycznego totalitaryzmu, Rousseau wierzy, że człowiek jest z natury dobry, ale społeczeństwo (ze swoją kulturą i cywilizacją) jest złe. Jest kontrowersyjny jako osoba, bo jest intelek-

tualnie odważny, jest geniuszem, a zarazem w relacjach międzyludzkich jest trudny, nadwrażliwy i nicobliczalny, zagubiony i wyalienowany. Czwarta część książki poświęcona jest problemom wychowawczym (edukacji) i polityce, a więc również – a raczej przede wszystkim – teorii i praktyce rewolucyjnej, działalności zmierzającej do osiągnięcia powszechnego szczęścia ludzkości. Baczek przeprowadza bardzo ciekawe analizy na temat źródeł rewolucji (na marginesie odnotujmy, że ta część pracy świetnie koresponduje z inną książką autora: „Jak wyjść z terroru. Terminator i rewolucja francuska” – dostępną jedynie w języku francuskim). Rewolucja w jakimś stopniu jest spadkobierczynią Woltera i Rousseau, ale też Monteskiusza i Smitha. Lecz jest również, podkreśla autor, dziedziczką Oświecenia niskiego: niemoralnego, obfitującego w skandale życia (nie tylko możliwych), pełnego pomówień i intryg, tanich pamfletów i brukowych książeczek. Jest spadkobierczynią następstw procesu intelektualnej dezintegracji, niejasnych koncepcji, pseudowiedzy, utopijnych doktryn.

Książka nie jest zawiłym traktatem moralno-filozoficznym. To głęboka i zajmująca opowieść historyczna, przeplatana fragmentami utworów poetyckich, wśród których – co należy podkreślić – znalazł się list żony Rousseau, pótanalfabетки Teresy Levasseur. Niecikowski dokonał tu rzeczy niesamowitej: najpierw ów list przełożył z prywatnej francuszczyzny Teresy na literacki francuski, by później przełożyć na język polski, na literacką

polszczyznę. Ważnymi uzupełnieniami książki są przypisy, nota bibliograficzna, skorowidz osób, skorowidz pojęć. Od strony treściowej książka jest arcyciekawa; od strony formalnej – wszystko wykonane wzorcowo; dzięki czemu dzieło zapewnia czytelnikowi ogromną przyjemność intelektualną i estetyczną.

Andrzej Dąbrowski

Z życia Kościoła

Wojna i pokój (dokończenie)

Śledzenie rozwoju stanowiska Kościoła wobec wojny ukazując zależność doktryny od zmieniającego się politycznego statusu Kościoła. Zasadnicza linia ewolucji przebiega od postawy zdecydowanego sprzeciwu wobec służby wojskowej w rzymskiej armii, przez utożsamienie obowiązku wojskowego z obowiązkiem chrześcijanina-obywatela, po stopniowe dystansowanie się od problemu wojny w związku z postępującą specjalizacją problematyki polityki międzynarodowej i malejącym wpływem hierarchii kościelnej na politykę wielkich mocarstw. Zjawiskiem, które mocno zaważyło na postawie chrześcijan wobec wojny, była Reformacja i nowe postulaty nawiązujące do początków Kościoła pierwszych wieków. Chodziło o oczyszczający powrót do pierwotnych idei, wolnych od koniunkturalizmu i dążeń imperialnych Kościoła postkonstantyńskiego.

Reformacyjna separacja – kontra rzymskiemu zaangażowaniu

Od XVI do początków XIX w. wśród protestantów dominował typ pacyfizmu separacyjnego, odwołujący się bezpośrednio do ewangelicznej idei nieprzeciwstawiania się. Reformacyjne sola scriptura odsyłało wprost do biblijnego uzasadnienia i licznych przykładów bezkompromisowej postawy pokojowej. Zanim Luter ogłosił swoje tezy, pacyfizm ten był głoszony przez chrześcijańskie grupy dysydentckie w XII i XIII w., szczególnie wśród albigensów i waldensów. Nieco inny pacyfizm soteriologiczny początkowo cechował katarów, dla których przelanie ludzkiej (a czasem i zwierzęcej) krwi prowadziło do rytualnej nieczystości i utraty możliwości osobistego zbawienia, przynajmniej do czasu przejścia określonej formy oczyszczenia. Później średniowieczni heretycy zostali uznani przez protestantów za jutrzenkę „prawdziwego Kościoła”, który w papieskim ucisku dusił się od czasów edyktu mediolańskiego, po wstrząs Reformacji.

Reformacyjni pacyfiści, szczególnie ci wywodzący się z anabaptyzmu i mennonitów, głosili wizję świata nienaprawialnie grzesznego. Taki świat pozostawał mimo wszystko częścią Bożego planu, w którym dozwolono rosnąć razem zbożu i kłakolowi, aż do końca czasów.

Pesymistyczny pogląd na rzeczywistość prowadził jego wyznawców do społecznej separacji i nieugiętej postawy sprzeciwu wobec powszechnie obowiązujących norm, co objawiało się nierzadko radykalnym nonkonformizmem i heroizmem. Paradoksalnie, choć wywodziło się z Reformacji, nie było to stanowisko reformatorskie, zmierzające do przekształcenia społeczeństwa. Wyrzekając się nie tylko udziału w wojnach, ale i ubiegania się o państwowe stanowiska i urzędy, pacyfiści przyjmowali zasadę nieangażowania się w sprawy państwa.

Błędem byłoby przypuszczenie, iż chrześcijańscy pacyfiści reprezentowali jeden określony pogląd na naturę człowieka. Zazwyczaj przypisuje się im pogląd, że człowiek jest z natury dobry i dlatego winien brzydzić się przemocą (jak w średniowiecznym adagium – „Kościół brzydzi się krwią”, używanym w celu uzasadnienia obecności „ramienia świeckiego” w wykonywaniu wyroków inkwizycji). Bliższe prawdy było przekonanie, że człowiek jest istotą grzeszną, a świat przepełniony złem, w którym „człowiek człowiekowi wilkiem”. W tej sytuacji jedynym wyjściem pozostawało odizolowanie się od niegodziwego uniwersum w oczekiwaniu na paruzję. Opisując pacyfizm chrześcijan w często stosowanych na gruncie politycznych rozważań w kategoriach realizmu i idealizmu, należy przyznać, iż były to postawy bliższe realistycznej wizji świata i ludzkich relacji, tym bardziej że wyznawcy tego rodzaju poglądów nie głosili utopijnych haseł przemiany świata, uważając to za przedsięwzięcie z góry skazane na niepowodzenie.

Mennonici i kwakrzy

Te wyznania stanowią wyraziste przykłady dwóch przeciwstawnych nurtów pacyfistycznych obecnych w łonie Kościołów protestanckich. Wcześniej przedstawiony pacyfizm separacyjny był charakterystyczny dla mennonitów. Kościół ten bierze swój początek z działalności Menno Simmonsa, zdecydowanego przeciwnika anabaptystycznego buntu z lat 1534–1535. Wskutek prześladowań mennonici przesiedlali się do krajów Europy Wschodniej, i tak np. w Rosji byli cenieni jako zdolni rzemieślnicy i rolnicy, zdobywając różne przywileje, w tym zwolnienie od służby wojskowej. W Polsce do wybuchu II wojny światowej stanowili populację około 1,5 tys. osób. Jednak pierwszym krajem imigracji były dla nich Stany Zjednoczone, gdzie do dziś stanowią jeden z tzw. historycznych Kościołów pokojowych obok kwaków i Kościoła braci (dunkersów). Pacyfizm mennonicki rezygnował z dążenia do rewolucji społecznej. Ich nonkonformizm i rady-

kalny na początku separatyzm ulegał stopniowym zmianom ku postawom bardziej integracyjnym, polegającym na coraz silniejszej inkulturacji, która w krajach Europy Zachodniej nastąpiła już w XVII w. w Niderlandach i XIX w. w Niemczech.

Mennonici ulegali stopniowo kulturom lokalnym, przechodząc na pozycje charakterystyczne dla kwakrów pacyfizmu integracyjnego. Będąc na początku dość luźno zorganizowanym ruchem, kwakryzm powstał jako odmiana angielskiego purytanizmu, który wyłonił się w czasach rewolucji Cromwella. Po restauracji dynastii Stuartów uległ instytucjonalizacji, skupiając swoich sympatyków w Religijnym Stowarzyszeniu Przyjaciół (1660) i przyjmując zdecydowanie pacyfistyczną postawę. Odwołując się nie tyle do Biblii, ile do wewnętrznego doświadczenia i religijnej intuicji, za źródło wiary uważali obecnego w każdym człowieku Ducha Chrystusa. On to osobiście miał pouczać o *Miłości Boga w każdym z nas*, będącej fundamentalną zasadą działania. Dość szybko dominującą cechą ruchu stała się działalność reformatorska, wyrastająca z optymistycznej wizji człowieka i świata. Kwakrzy byli pionierami w działalności na rzecz zniesienia niewolnictwa i humanitarnego traktowania przestępców i więźniów. Organizując podczas obu wojen światowych różnego rodzaju pomoc dla ofiar wojny, a także uczestnicząc w odbudowie najbardziej zniszczonych krajów, kwakrzy zostali w 1947 r. uhonorowani pokojową Nagrodą Nobla.

Fundamenty pokoju

Współczesny Kościół traktuje problematykę wojny i pokoju w całej jego złożoności, zwracając uwagę na liczne implikacje, wynikające dla obserwowania konfliktów zbrojnych z punktu widzenia chrześcijańskiej antropologii. Nauczanie Kościoła o godności osoby ludzkiej i ofierze zbawczej Chrystusa jest punktem wyjścia dla obecnie dominującego przekonania o fundamentalnym błędzie rozstrzygania konfliktów na drodze militarnej. *Doktryna chrześcijańska jest źródłem jedności i pokoju, pomagającym rozwiązywać konflikty, które nieuchronnie powstają w dziedzinie gospodarczo-społecznej* (CA, nr 5). Metody rozwiązywania konfliktów mają odznaczać się nie tylko skutecznością w doprowadzaniu do kompromisu, ale przede wszystkim mają zapewniać *przeżywanie nowych sytuacji bez poniżania transcendentnej godności osoby ludzkiej w sobie samym i w przeciwnikach* (tamże).

W nauczanie o pokoju została wprzęgnięta szeroka problematyka wolności, co nadało doktrynie pokojowej dodatkowy walor humanistyczny. Wolność, rozumiana nie tylko jako należne każdej osobie prawo, ale także jako powinność podejmowana wobec drugih, ma służyć utrwalaniu pokoju, bez którego niemożliwe jest poszanowanie praw jednostek i społeczeństw. Można stwierdzić, iż respektowanie praw jest warunkiem *sine qua non* pokoju. W Orędziu na Światowy Dzień Pokoju w 1981 r. Jan Paweł II mówi o postawie niszczącej pokój i wolność: jest to przekonanie o możliwości organizowania życia bez odwoływania się do wartości moralnych, oraz permissywnizm mylący wolność z zezwaniem na *jakikolwiek wybór* i głoszący *pevien rodzaj powszechnej amoralności* (tamże). Szczególne podkreślenie znaczenia wolności wyznania, leżącej u podstaw wszystkich praw ludzkich, prowadzi do odkrycia specyficznie religijnego uwarunkowania pokoju opierającego się na *otwarcu sumień na Prawdę* (tamże). Określenie warunków korzystania z daru wolności pogłębia nauczanie o pokoju, wpisując je w bardziej ogólne ramy chrześcijańskiej etyki.

Jan Paweł II przypomina o konieczności wzmocnienia środków prawnych, służących ochronie wolności sumienia na polu politycznym i społecznym. Za podstawowy uważa ewolucyjny i permanentny rozwój porządku prawnego, akceptowalnego przez społeczność międzynarodową. Jest to, jego zdaniem, *jedna z najpewniejszych podstaw pokoju i rozumnego rozwoju rodziny ludzkiej*. Pociąga to za sobą potrzebę podejmowania podobnych działań na płaszczyźnie krajowej i regionalnej, działań zawsze kompatybilnych z zasadami obowiązującymi w polityce międzynarodowej.

Ukoronowaniem papieskiej nauki o pokoju jest uznanie pokoju, obok demokracji, za *najcenniejszą i najpotrzebniejszą wartość dla społeczeństwa* (EV, nr 101). Natomiast szacunek dla życia jest *fundamentem i gwarancją* owych wartości. Nie może bowiem istnieć prawdziwa demokracja bez uznania godności każdego człowieka i poszanowania jego praw, ani nie może istnieć prawdziwy pokój, *jeśli nie bierze się w obronę i nie popiera życia* (por. tamże).

Nowe imię pokoju

Nakreślone przez Jana Pawła II podstawy i warunki pokoju, czynią bardziej zrozumiałą ewolucję antywojennej postawy Kościoła, która zyskała na wyrazistości po doświadczeniach II wojny światowej. Nastąpiło istotne przesunięcie akcentu z prawa do wojny na problem

trwałego pokoju. Palącym problemem stało się określenie warunków niezbędnych do utrzymania powszechnego pokoju. Coraz częściej wojna była określana mianem środka anachronicznego i antyspołecznego, który nigdy nie rozwiązuje zaistniałych konfliktów. Tak jak jeszcze Pius XI stwierdzał, iż gwarantem pokoju nie może być siła, już dla Piusa XII po 1945 r., wojna była nie do przyjęcia ni ze względu na środki, ni przyczyny. Tragedia ostatniej wojny, jej zasięg i bezmiar ludobójstwa, przekreśliła związek wojny ze sprawiedliwością, podważając dotychczas obowiązującą doktrynę wojny sprawiedliwej – uzasadnionej. W analizie kształtu nowej sytuacji międzynarodowej zostały nakreślone cztery warunki, których spełnienie pozwoliłoby na utrzymanie trwałego pokoju: konieczność istnienia organizacji międzynarodowej – Pius XII mocno wierzył w skuteczność pokojowej roli ONZ; rozbrojenie – rozumiane w kategoriach materialnych i duchowych; budowa pokoju na fundamencie sprawiedliwości i wolności, wreszcie pomoc dla krajów Trzeciego Świata, wówczas wychodzących z epoki kolonializmu. Pokój widziany z nowej perspektywy, polegającej nie tyle na poszukiwaniu metody rozwiązywania rzeczywistych konfliktów, ile refleksji nad zasadami nowego ładu światowego, musiał ulec redefinicji i włączeniu w zakres rozważań zagadnień nowych, jak np. problemu nacjonalizmu, wyzwolenia z kolonializmu i neokolonializmu, „zimnej wojny” z jej politycznym napięciem na linii Wschód-Zachód oraz pogłębiającą się dysproporcją gospodarczą Północ-Południe. W rezultacie, nowym imieniem pokoju stał się rozwój, rozumiany zarówno w kategoriach polityczno-ekonomicznych, jak i antropologicznych, jako rozwój każdego człowieka i całego człowieka.

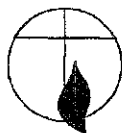
Soborowa dynamika pokoju

Wkład II Soboru Watykańskiego w nauczanie o pokoju polega na ukazaniu jego dynamicznego aspektu. Pokój nie jest już tylko stanem statycznym, ale staje się wyzwaniem do realizacji, ponieważ jest przedstawiony jako owoc i *dzieło sprawiedliwości* (Iz 32,17). *Pokoju nigdy na zawsze nie da się zdobyć, lecz ciągle go trzeba budować. Uznanie słabości człowieka zranionego grzechem, wymaga od niego stałego panowania nad namiętnościami, a ze strony prawowitej władzy – czujności* (GS, nr 78). Budowa pokoju wymaga ciągłego uzgadniania prawa odwiecznego z podlegającymi zmianom uwarunkowaniami bieżącego kształtu dobra ludzkości. Na jego straży ma stać prawo

państwowe, elastyczne i otwarte na nieograniczone możliwości modyfikacji, prowadzących ku coraz lepszemu odzwierciedleniu doskonałego prawa Boskiego. Zapewnienie realnej skuteczności tym dość ogólnym postulatom, wymaga ugruntowania ich w dobru poszczególnych osób. Pokój rodzi się bowiem w sercu człowieka, które pozostaje wolne w wyborze drogi współpracy bądź konfrontacji. Do zbudowania pokoju niezbędne jest WYTRWAŁE PRAKTYKOWANIE BRATERSTWA. Pokój jest zawsze OWOCEM MIŁOŚCI, która posuwa się dalej niż sama tylko sprawiedliwość.

Pokój ziemski jest owocem pokoju Bożego. Powstaje z miłości bliźniego, *jest obrazem i skutkiem pokoju Chrystusowego*. Analogicznie, źródła wojny ziemskiej leżą poza porządkiem doczesnym i wpływają ze zmagania się duchowych pierwiastków dobra i zła. Te duchowe zapasy przenoszą się do serca człowieka i dopiero stamtąd wpływają na kształt wojen i podbojów, wymykających się spod ludzkiej kontroli turbulencji historii.

Dominik Ciołek SJ



Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2003

PRENUMERATA KRAJOWA

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

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

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

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

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

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

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

Warunki prenumeraty kwartalnika Wokół Współczesności na rok 2003

PRENUMERATA KRAJOWA

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

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

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

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

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

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

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

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

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