

przegląd powszechny

6/982/2003

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia 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. naczelny)

Jan Halbersztat

Dariusz Kowalczyk SJ

Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)

Hanna Stompor

Prenumerata:

roczna 88,00 zł

za I półrocze 48,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą
10,00 zł)

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE,

SKŁAD I ŁAMANIE

Bożena Goslicka

Konto prenumeraty:

PBH PBK S.A. O/Warszawa

nr konta:

18 1060 0076 0000 4041 8012 1869

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

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 34 10201068 123070142

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

ISSN 0209-1127

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

Numer zamknięto 26 V 2003 r.

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

Maksymalny planowany nakład – 2000 egz.

Spis treści

Nieświęta wojna 359

Raymund Schwager SJ

Izrael i Palestyna 363

Nadzieja w beznadziejnej sytuacji?

Konflikty mają własną dynamikę. Im dłużej trwają, tym bardziej wzrasta niebezpieczeństwo jednostronnego postrzegania ich istoty – dotyczy to zwłaszcza konfliktów między narodami. Wspomina się bowiem ciągle niesprawiedliwości i cierpienia, których doznało się od przeciwnika, i umacnia w sobie przekonanie o wielkim własnym cierpieniu.

Konstanty Gebert

Prawdziwe świadectwo? 381

Raymund Schwager w jednym ma rację: obie strony (Izraelczycy i Palestyńczycy) potrzebują pomocy z zewnątrz, potrzebują też teologicznej refleksji. Ta jednak, jak zawsze, musi się opierać na uczciwości i przesłank, i wniosków.

Selim Chazbijewicz

Prawo do własnego państwa 391

Tekst Raymunda Schwagera jest kolejną próbą „z zewnątrz” – próbą chrześcijanina – wejścia w konflikt arabsko-żydowski, izraelsko-palestyński, muzułmańsko-żydowski. Te trzy określenia konfliktu są jednocześnie interpretacjami decydującymi o możliwej opcji rozwiązania go.

Pierwsza Deklaracja Aleksandryjska przywódców religijnych Ziemi Świętej, przyjęta na Pierwszej Bliskowschodniej Konferencji Międzywyznaniowej, Aleksandria, 21 stycznia 2001 r. 394

Wspólne dziedzictwo polsko-żydowskie 396

Z prof. Moniką Adameczyk-Garbowską rozmawia Anna Jarmusiewicz

Jest to pełna wersja wywiadu, który ukazał się w „Rzeczpospolitej” – A. Jarmusiewicz rozmawia z prof. M. Garbowską o stosunkach polsko-żydowskich, o wspólnym dziedzictwie, wzajemnych wpływach na życie i kulturę.

Tomasz P. Terlikowski

Jedyni prawdziwie prawosławni 404

Spór o przyjęcie nowego lub zachowanie starego kalendarza liturgicznego może się wydawać chrześcijanom Zachodu śmieszny lub całkowicie pozbawiony znaczenia.

Zdaniem starokalendarzowców przyjęcie nowego kalendarza jest nie tylko aktem porzucenia starej tradycji, ale również oznaką głębokiego kryzysu tożsamościowego.

Rafał Zarzeczny SJ (tłum. i oprac.)

Modlitwa ludu Etiopii 415

Maciej Robert

Wiersze 417

ks. Artur Jerzy Katol

Historia bioetyki 420

Zadaniem bioetyki jest nie tylko ochrona człowieka przed różnymi biotechnologiami, które początkowo mogły się wydawać „kolejnym krokiem w rozwoju”, ale również bycie mediatorem między kulturą naukowo-techniczną a personalistyczną. Zadanie to jest o tyle ważne, o ile w rachubę wchodzi dobro człowieka.

Anna Lis

Młodzieniec biedny czy bogaty? 430

Można mieć zgromadzony ogromny kapitał, a jednocześnie być wolnym, u-bogim (oddanym Bogu ze wszystkimi tego konsekwencjami). Niestety, można również nie mając nic, lub mając niewiele, być związanym chęcią posiadania, pozostając w konsekwencji zasmuconym, jak bogaty młodzieniec z Ewangelii.

Magdalena Lemańska

Bóg i wiara w poezji dwudziestolatków z początku XXI w. 442

Można by sądzić, że u dwudziesto- i dwudziestoparolatków wątek religijny będzie wątkiem o charakterze obrazoburczym. Do pewnego stopnia tak jest. Ale tworząc w dobie spokoju i dobrobytu starają się nie zginać w „zmakdonaldyzowanej” rzeczywistości. Z sentymentem wracają do okresu dzieciństwa, które utożsamiają z bezwarunkową, dziecięcą wiarą.

Leon Markiewicz

Inspiracje religijne w muzyce Karola Szymanowskiego 459

Karol Szymanowski wyniósł wprawdzie z domu wychowanie w tradycjach religijnych, ale w dorosłym życiu miał własną koncepcję i interpretację religii. Jednak doznania z dzieciństwa, zachowane w podświadomości kontakty z pieśniami nabożnymi pozostawiły głęboki ślad w jego muzycznej pamięci.

Marek Sokołowski

Pomiędzy godziną 19 a 23. Czy możemy czuć się bezpieczni oglądając telewizję? 474

Telewizja jest jednym z najważniejszych środków społecznego komunikowania. Jerzy Mandera, który podał cztery argumenty przeciwko istnieniu telewizji, twierdził,

że jest ona narkotykiem, narzędziem deprawacji i niszczenia ludzkiej zdolności wyobrażania i obrazowania. Wyeliminowanie jej jest niemożliwe, pozostaje kontrolowanie programów i ograniczanie liczby godzin oglądania.

Sesje-sympozja

Czesław Bielecki: Krok w dialogu 484

(„Dzień Islamu po raz trzeci”, Warszawa-Kraków-Pieniężno, styczeń 2003 r.)

Sztuka

Jacek Wróbel SJ: Nowosielski w Zachęcie 487

(„Wystawa malarstwa Jerzego Nowosielskiego”, Warszawa, 21 III – 27 IV 2003 r.)

Teatr

Joanna Godlewska: O Rosji bardzo po rosyjsku 490

(Teatr im. Stefana Jaracza w Łodzi, „Marylin Mongoł” Nikołaja Kolady, reżyseria – Barbara Sass)

Film

Jan Pniewski: Do rajuuu ... marsz! 493

(„Polowanie na króliki”, reżyseria – Philip Noyce)

Książki

Adriana Szymańska: Przeciw ciemności świata 496

(Zofia Beszczyńska, „Miejsca magiczne”; Stanisław Dłuski, „Elegie dębowieckie”; Krzysztof Kuczkowski, „Tlen”)

Mieczysław Orski: Przegrać w kości z Panem Bogiem 500

(Jolanta Stefko, „Możliwe sny”)

ks. Marek Stępiak: Ewangelia i Kościół w zjednoczonej Europie 504

(Abp Henryk Muszyński, „Europa ducha. Chrześcijańska wizja fundamentów jedności europejskiej”)

Andrzej Dąbrowski: O wartościach nieprzemijających 507

(Władysław Stróżewski, „Wokół piękna. Szkice z estetyki”; „O wielkości. Szkice z filozofii człowieka”)

Grzegorz Bubel SJ: Sobory nieznane 510

(Ks. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras SJ /red./, „Dokumenty Soborów Powszechnych /869-1312/”)

Marek Budziarek: Przeszłość w teraźniejszości 514

(Zygmunt Zieliński, „Katolicyzm, człowiek, polityka. Przeszłość i teraźniejszość”)

Stanisław Obirek SJ: Ars medica 518

(Andrzej Szczeklik, „Katharsis. O uzdrowicielskiej mocy natury i sztuki”)

Z życia Kościoła

Dominiak Ciołek SJ: Imiona wolności (I) 521

Wolność to pojęcie popularne, używane w niemalże każdym kontekście. Częstotliwość stosowania i bogactwo znaczeń wywołuje wiele nieporozumień. Wolność konserwatysty może być synonimem przymusu dla socjalisty. Jak kontekst użycia terminu wpływa na jego sens i jakie są konsekwencje realizacji różnych koncepcji wolności? Część pierwsza przedstawia jej rozumienie u liberałów.

Sommaire

La guerre qui n'est pas sainte 359

Raymund Schwager

Israël et la Palestine 363

De l'espoir dans une situation sans espoir?

Les conflits ont leur dynamique propre. Plus ils sont longs, plus ils accroissent le risque d'une perception partielle de leur fond même; ceci est surtout vrai pour les dissensions entre nations. C'est qu'on ne finit pas d'évoquer une longue suite d'injustices et de souffrances qu'on a connues des mains de l'adversaire et l'on affermit en soi la conviction de l'ampleur de sa propre souffrance.

Konstanty Gebert

Un vrai témoignage? 381

Sur un point, Raymund Schwager a raison: les deux parties (Israéliens et Palestiniens) ont besoin d'une aide de l'extérieur; ils ont besoin aussi d'une réflexion théologique. Celle-ci toutefois doit se fonder sur la probité et des prémisses et des conclusions.

Selim Chazbijewicz

Le droit à son propre Etat 391

Le texte de Raymund Schwager est une tentative de plus „de l'extérieur”, tentative d'un chrétien, de regard au conflit arabo-juif, israélo-palestinien, musulmano-juif. Ces trois définitions du conflit sont autant d'interprétations décisives pour une option possible de sa solution.

Première Déclaration d'Alexandrie des chefs religieux de la Terre Sainte adoptée à la Première Conférence Interconfessionnelle Proche-Orientale; Alexandrie, le 21 janvier 2001 394

Héritage commun polono-juif 396

Un entretien avec Mme le Pr. Monika Adamczyk-Garbowska recueilli par Anna Jarmusiewicz

Il s'agit de la version complète de l'interview parue dans le quotidien „Rzeczpospolita” sur les relations polono-juives, l'héritage commun, les influences réciproques sur la vie et sur la culture.

Tomasz P. Terlikowski
Les seuls véritablement orthodoxes

404

La dispute sur l'adoption du nouveau calendrier liturgique ou sur le maintien de l'ancien risque de paraître ridicule ou sans importance aux chrétiens de l'ouest. De l'avis des partisans du vieux calendrier, l'adoption du nouveau est non seulement un acte de l'abandon de la vieille tradition, mais encore un symptôme d'une crise profonde d'identité.

Rafał Zarzeczny SJ (traduction et arrangement)
Une prière du peuple éthiopien

415

Maciej Robert

Poésies

417

abbé Artur Jerzy Katolo

Histoire de la bioéthique

420

La mission de la bioéthique n'est pas seulement de préserver l'homme de diverses biotechnologies qui, dans un premier temps, pouvaient paraître „un nouveau pas en avant”, mais d'être une médiatrice entre la culture scientifique et technique et la culture personnaliste, mission importante dans la mesure où c'est le bien de l'homme qui entre en jeu.

Anna Lis

Un jeune homme pauvre ou riche?

430

On peut avoir amassé de grands capitaux et être en même temps libre; pauvre; voué à Dieu avec tout ce que cela comporte de conséquences sur le plan pratique. Mais on peut aussi ne rien avoir ou avoir peu, être esclave de la volonté de posséder et vivre dans l'affliction, tel ce riche jeune homme de l'Évangile.

Magdalena Lemańska

Dieu et la foi dans la poésie des jeunes de vingt ans du début du XXI^e siècle

442

On pourrait croire que chez les jeunes de vingt ans et d'un peu plus, le thème religieux serait un thème iconoclaste. Dans une certaine mesure c'est bien le cas; mais en écrivant de la poésie à l'heure de la paix et du bien-être; ils cherchent à ne pas sombrer dans une réalité „macdonaldisée”. C'est avec sentiment qu'ils retournent à leur enfance qu'ils identifient avec une foi enfantine; inconditionnelle.

Leon Markiewicz

L'inspiration religieuse dans la musique de Karol Szymanowski 459

Karol Szymanowski (1882-1937) fut certes élevé dans la tradition catholique; mais dans sa vie d'adulte, il avait sa propre conception et interprétation de la religion.

Toutefois, les sensations de l'enfance, la persistance dans le subconscient des chants pieux ont laissé une trace indélébile dans sa mémoire de compositeur.

Marek Sokołowski

Entre 19 et 23 heures. Pouvons-nous nous sentir en sécurité en regardant la télévision?

474

La télévision est l'un des principaux moyens de communication. Jerzy Manderka qui a formulé quatre arguments contre l'existence de la télévision, affirmait qu'elle était une drogue, un instrument de dépravation et de mise à néant de la faculté imaginative et de la créativité par images chez l'homme. Son élimination étant impossible, il ne reste qu'à contrôler les programmes et de limiter le temps d'émission.

Comptes rendus

484



Nieświęta wojna

Na wszystkich kontynentach bez przerwy toczą się lokalne wojny, partyzanckie batalie, wojny domowe. Są miejsca, gdzie konflikty przyspągają, aby po kilku czy kilkunastu latach wybuchnąć z nową siłą. Są i takie, gdzie nienawiść – rasowa, narodowa, plemienna, religijna – tli się całymi latami, od czasu do czasu dając o sobie znać w krwawych zamieszkach, aktach terroryzmu, pogromach.

Wydaje się jednak, że nie ma drugiego takiego miejsca jak Palestyna, gdzie niemal od zakończenia II wojny światowej bez przerwy giną ludzie, wybuchają bomby, gdzie – mimo zaangażowania organizacji międzynarodowych i kolejnych planów pokojowych – wciąż nie widać szans na trwały pokój.

Kiedy w 1947 r. z mandatu ONZ powstawało państwo Izrael, wszyscy zdawali sobie sprawę, że nowa sytuacja na Bliskim Wschodzie wywoła wiele problemów i kontrowersji. Nikt jednak chyba nie myślał, że zaczyna się konflikt, który potrwa ponad pół wieku, pociągnie za sobą tysiące śmiertelnych ofiar i na długie lata ustawi optykę postrzegania spraw bliskowschodnich, a pośrednio przyczyni się także do powstania nowych linii podziałów między Wschodem a Zachodem, między cywilizacją euroamerykańską a światem islamu.

Na papierze wszystko wydawało się względnie proste – miały powstać dwa niezależne państwa: arabskie i żydowskie. Niestety, od początku wszystko szło nie tak, jak zaplanowano. Najpierw państwa arabskie odrzuciły rezolucję ONZ o podziale Palestyny, potem – zaatakowały nowo powstały Izrael, który – wyszedłszy zwycięsko z tej konfrontacji – zajął większą część terytoriów, na których powstać miało państwo palestyńskie. Nie powstało ono także na pozostałych terenach – początkowo ziemie te zajęły Jordania i Egipt, a później, po tzw. wojnie sześciodniowej, dostały się one pod okupację Izraela.

Potem było już coraz gorzej. Kolejne walki, kolejne setki ofiar po obu stronach, terroryzm, który szybko przestał być problemem lokalnym i rozlał się na cały świat.

Ile razy wydawało się, że pojawiają się możliwości zakończenia konfliktu, że będzie można przerwać błędne koło przemocy i śmierci, tyle razy coś stawalo temu na przeszkodzie. Kolejne porozumienia były zrywane, kolejne plany pokojowe odrzucane, każdy projekt rozwiązania konfliktu zawierał pozycje „nie do przyjęcia” dla którejś ze stron (a najczęściej – dla obu). Arogancja przywódców, demagogiczne argumenty i populistyczne hasła sprawiały, że konflikt zaogniał się coraz mocniej, wieści o kolejnych strzelaninach czy zamachach bombowych przestały już szokować, stały się elementem codziennych wiadomości telewizyjnych równie oczywistym, jak prognoza pogody.

Z czego to wynika? Co sprawia, że po pięćdziesięciu latach konflikt jest wciąż tak samo żywy, że dzieci i wnuki tych, którzy go zaczęli, kontynuują go z równą zaciekłością, co ich przodkowie? Dlaczego po tak długim czasie nadal nie widać niemal żadnych możliwości kompromisu?

Dla obserwatora z zewnątrz, nie zaangażowanego osobiście w sytuację na Bliskim Wschodzie, konflikt izraelsko-palestyński wydaje się klasycznym przykładem problemu nie do rozwiązania. Nie do rozwiązania przede wszystkim dlatego, że obie strony wydają się „mieć rację”.

Zydzi wracają do siebie – tam, gdzie przez wieki mieszkali, skąd nigdy przecież do końca nie zniknęli. Wracają do ziemi, którą Bóg podarował ich przodkom, Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi. Po latach – wiekach! – nieposiadania własnego państwa, bycia pogardzaną mniejszością na własnej ziemi, życia w diasporze, prześladowań, w końcu – tragedii Holocaustu, otrzymują wreszcie możliwość odtworzenia własnej państwowości, bycia „u siebie”. Otrzymują ją absolutnie oficjalnie – z mandatu ONZ, przy aprobachie większości świata. Niestety – większości, a nie całości. Państwa arabskie nie chcą tej możliwości uznać, rozpoczynają wojnę. Wojnę, która trwa do dziś, a która – jak otwarcie mówi wielu arabskich przywódców – ma się skończyć ostatecznym zniszczeniem Izraela.

Z kolei Arabowie także czują, że są u siebie. W końcu mieszkają tu od wieków. W końcu w Jerozolimie stoją meczety na wzgórzu świątynnym. W końcu tu się urodzili, tu budowali swoje domy... A tu „na-

gle” ktoś każe im się z tej ziemi wyprowadzać w imię prehistorycznych – z punktu widzenia dzisiejszego mieszkańca Palestyny – praw własności. Czyż oni nie mają prawa do własnego kawałka ziemi? Przecież nikt już dziś nie neguje istnienia Palestyńczyków jako narodu, dlaczego więc neguje się ich prawo do państwa? I tak dalej, i tak dalej...

Obie strony tego konfliktu „mają rację”, obie czują się ofiarami. W tej sytuacji bardzo trudno jest zrozumieć racje drugiej strony. Trudno nawet spróbować te racje dostrzec, kiedy wokoło wybuchają bomby, kiedy kolejni terroryści-samobójcy wysadzają się w powietrze w zatłoczonych autobusach, a w akcjach odwetowych na ulicach miast giną – najczęściej – przypadkowi, niewinni ludzie.

Należy także pamiętać o własnej dynamice wojny i terroryzmu – po obu stronach można znaleźć ludzi, którym nie zależy na pokoju, którzy zrobią wszystko, żeby do niego nie dopuścić. Ludzi tak głęboko uwikłanych w przemoc, terroryzm, nacjonalistyczne fobie czy pseudo-religijny fanatyzm, że zakończenie trwającego od lat konfliktu pozbawiłoby ich życia treści (nie mówiąc już o tym, że osiągnięcie trwałego pokoju musiałoby oznaczać także czas rozliczenia z tego, co się robiło przedtem). Przecież już ponad czterdzieści lat temu w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele „*Gaudium et spes*” napisano, że *w wielu okolicznościach uważa się stosowanie metod terroru za nowy sposób wojowania*.

Czy zatem konflikt izraelsko-palestyński nigdy się nie skończy? Czy Jerozolima już zawsze będzie – wbrew swojej nazwie – miastem wojny i przemocy? Czy Ziemia Święta – święta przecież zarówno dla żydów, muzułmanów i chrześcijan – już zawsze będzie profanowana nienawiścią i agresją? Jak znaleźć wyjście z sytuacji bez wyjścia?

Dla człowieka wierzącego to Bóg jest ostatecznym punktem odniesienia. A przecież żydzi i muzułmanie wierzą w tego samego Boga, którego zarówno Biblia jak i Koran nazywają Miłosiernym i Miłującym Pokój. Przecież w obu religiach – i obu Świętych Księgach – Bóg proponuje swoim wyznawcom w gruncie rzeczy te same wartości moralne, tę samą etykę.

Choć w bliskowschodnim konflikcie po obu stronach zdarzają się ludzie, którzy przemoc i nienawiść starają się uzasadniać argumentami

religijnymi, to jednak po obu stronach są i tacy, którzy rozumieją, że autentyczna wiara nie usprawiedliwia przelewu krwi, że *przemoc w imię Boga jest profanacją Jego Świętego Imienia*. Tacy ludzie stworzyli Deklarację Aleksandryjską (którą, wraz z tekstami komentarzy, drukujemy w tym numerze „Przeglądu Powszechnego”). I to oni – miejmy nadzieję – zadecydują w końcu o nowym kształcie Bliskiego Wschodu. Choć po ludzku wydaje się, że nie nastąpi to szybko, to jako chrześcijanie – a więc także wyznawcy Boga Jedyneho – mamy prawo wierzyć, że pewnego dnia Izraelczycy i Palestyńczycy, żydzi i muzułmanie, a także żyjący wśród nich chrześcijanie, będą żyli w pokoju obok siebie, szanując się i uznając wzajemnie swoje prawa do tej samej Ziemi. Bo przecież „dla Boga nie ma nic niemożliwego”.



Raymund Schwager SJ

Izrael i Palestyna

Nadzieja w beznadziejnej sytuacji?*

Wiele wskazuje na to, że konflikt izraelsko-palestyński wchodzi w nową fazę. Autonomia Palestyńska tworzy – przy ostrożnej akceptacji ze strony Izraela – własny rząd. Arafat – po raz pierwszy od bardzo dawna – zgodził się na kompromis w sprawie jego składu. Być może wydarzenia te są początkiem końca krwawego, „nierozwiązywalnego” konfliktu, od ponad pół wieku nie schodzącego z pierwszych stron gazet na całym świecie.

Dotychczasowe próby zakończenia konfliktu każą przypuszczać, że czeka nas jeszcze bardzo długa droga. Po obu stronach pełno jest ludzi, którym na przerwaniu kręgu przemocy nie zależy, którzy zrobią wszystko, żeby do pokoju nie dopuścić.

Próby zaprowadzenia pokoju tam, gdzie od dziesiątków lat toczy się wojna, nie sprowadzają się tylko do rokowań i planów międzynarodowych. Istotnym elementem procesu pokojowego jest także rzetelna analiza intelektualna źródeł i korzeni konfliktu. Temu też służą mają materiały prezentowane w tym numerze „Przeglądu Powszechnego”.

Redakcja

Konflikty mają własną dynamikę¹. Każda z partii, biorąca udział w konflikcie, postrzega spór z własnej perspektywy i ciągle znajduje nowe powody, które usprawiedliwiają jej dalsze działanie. Charakterystyczne, że im dłużej konflikty trwają, tym bardziej wzrasta niebezpie-

* *Israel und Palästina*, „Stimmen der Zeit”, nr 2/2003.

¹ Tekst został wypracowany przez zespół badawczy „Religia – Przemoc – Komunikacja – Porządek świata” na fakultecie teologicznym Uniwersytetu w Innsbrucku. W skład zespołu wchodzi: H. Büchele (chrześc. nauka społeczna), Ch. Drexler (katechetyka i pedagogika religijna), W. Ernst (nauki polityczne), W. Guggenberger (chrześc. nauka społeczna), G. Ladner (teologia moralna i feministyczna), O. Muck (filozofia),

czeństwo jednostronnego postrzegania ich istoty, wyłącznie z własnej perspektywy. Ta prawidłowość występuje ze wzmożoną intensywnością w sytuacji, gdy stronami konfliktu są nie pojedyncze osoby, ale narody. W obu wspólnotach narodowych ciągle wspomina się bowiem niesprawiedliwości i cierpienia, których doznało się od przeciwnika. Tym samym każda ze stron nieustannie umacnia w sobie przekonanie, jak zła jest strona przeciwna i jak wielkie jest cierpienie własnego narodu.

W dzisiejszych czasach tragicznym przykładem tego rodzaju wzajemnej, wypaczonej percepcji jest konflikt między Izraelczykami a Palestyńczykami. Ten, kto współczuje Izraelczykom i podziela ich racje, skłonny jest okazać zrozumienie dla ich polityki. Ten, kto wsłuchuje się w głos Palestyńczyków, temu stają przed oczami cierpienia i lęki narodu, który uważa się za ofiarę żydowskiego i zachodniego świata. Biorąc pod uwagę, że konflikt trwa już od dawna, po obu stronach istnieje wiele okazji do tego, aby potwierdzać własny punkt widzenia. Konflikt zaostrza się dodatkowo, gdyż obie strony mają powody nie tylko do uskarżania się na niesprawiedliwość, lecz czują się zagrożone w całej swej egzystencji, co niewątpliwie pogłębia jednostronne postrzeganie siebie jako ofiary w konflikcie.

Proces przekazywania historii ofiar

Obecna sytuacja bez wyjścia wiąże się ściśle z politycznymi nieśczęściami ostatniego stulecia. Jednoznaczny status ofiary narodu żydowskiego w II wojnie światowej oraz przerażenie światowej opinii publicznej z powodu tragedii Shoah doprowadziły nie tylko do uznania państwa izraelskiego przez ONZ w 1948 r. Powstałe w tej atmosferze

J. Niewiadomski (dogmatyka), W. Palaver (chrześc. nauka społeczna), D. Regensburger (nauka o środkach masowego przekazu), W. Sandler (dogmatyka), M. Scharer (katechetyka i pedagogika religijna), R. Siebenrock (teologia fundamentalna), N. Wandinger (dogmatyka) oraz F. Weber (teologia pastoralna). Redakcja tekstu: R. Schwager i J. Niewiadomski.

państwo Izrael stało się dla narodu żydowskiego, a także dla zachodniej opinii publicznej, wręcz symbolem przeżycia judaizmu i testem wiarygodności postawy odrzucającej wszelkie przejawy antysemityzmu.

Z tego też powodu spojrzenie Izraela na własną historię odsyła nieuchronnie do kwestii eksterminacji narodu żydowskiego przez nazistowskie Niemcy. Dla wielu Izraelczyków arabskie ataki i palestyńskie akty terroru są jedynie kolejnym rozdziałem w długiej historii antysemityzmu. Z drugiej strony, strona palestyńska widzi wszystko w świetle sloganu wczesnego syjonizmu: *Kraj bez narodu dla narodu bez kraju*². Słowa te są dla nich dowodem, że Żydzi od początku zaprzeczali istnieniu narodu palestyńskiego, chociaż jeszcze podczas I wojny światowej byli jedynie znikomą mniejszością pośród mieszkańców Palestyny. Palestyńczycy czują się ofiarami niesprawiedliwości, popełnionych wobec nich przez cywilizację zachodnią. Brytyjczycy mieli podczas I wojny światowej przyrzec Żydom *dom dla narodu*³ w Palestynie, nie licząc się ze zdaniem miejscowej ludności, a ONZ, będąc pod wrażeniem tragedii Auschwitz, miała uznać Izrael za cenę poświęcenia narodu palestyńskiego. Oprócz tego USA miały umożliwić przez swe jednostronne polityczne i finansowe poparcie Izraela militarne zwycięstwa nad armiami arabskimi, zabierając w ten sposób Palestyńczykom także ostatnie należące do nich terytoria. Palestyńczycy byli więc zawsze ofiarami obcej władzy i jej samowoli. Dlatego też domagają się jedynie sprawiedliwości, i niczego więcej poza nią⁴.

Charakterystyczna dla współczesnego świata jest jego wrażliwość na ofiary każdej niesprawiedliwości. Kto potrafi wykazać, że stał się

² Cyt. za: R. Khoury, *Die theologischen Implikationen der aktuellen Situation im Heiligen Land*, w: H. Suermann (wyd.), *Zwischen Halbmond und Davidstern. Christliche Theologie in Palästina heute*, Freiburg 2001, s. 139-149, 140, 149.

³ Tego rodzaju określenie znajduje się w tzw. Balfour Declaration z 2 XI 1917 r. („a national home for the Jewish people”). Gniew Palestyńczyków wzbudza nie tylko pierwszeństwo, które w tym dokumencie zostało zapewnione Żydom, ale również fakt, że oni sami w tym tekście nie zostali uznani jako naród, lecz jako „wspólnoty” („communities”).

⁴ Por. N. S. Ateek, *Recht, nichts als Recht! Entwurf einer palästinensisch-christlichen Theologie*, Fribourg/Brig 1990.

ofiara obcej samowoli i przemocy, zyskuje uwagę i pomoc innych. Dlatego też mówi się o *międzynarodowej kulturze ofiary*⁵. Wzmoczona refleksja nad szczególnym statusem ofiary przejawia się nade wszystko w dyskusji nad jedynością Shoah⁶. Pierwszymi, którzy mówili o tej jedyności, byli (na sympozjum w Nowym Jorku w 1967 r.) przede wszystkim pobożni Żydzi, którzy uważali swój naród za wybrany, i z tego powodu widzieli w próbie jego wyniszczenia czyn, którego nie można porównywać z żadnym innym historycznym wydarzeniem⁷. Niektórzy z nich widzieli w Shoah coś tajemniczego. Duże oddziaływanie miały tu przede wszystkim słowa Elie Wiesela: *Każdy Żyd, który narodził się przed, w czasie czy po Holocauście, musi znów zanurzyć się w nim, aby móc wziąć go na swe barki. My wszyscy staliśmy na górze Synaj. Wszyscy mieliśmy tam to samo widzenie. Wszyscy słyszeliśmy Anochi: „Ja jestem Pan...”*. Jeśli jest to prawdą, to jesteśmy także my złączeni z Auschwitz. Ci, którzy tam nie byli, mogą to odkryć dzisiaj. W jaki sposób? Tego nie wiem. Ale wiem, że jest to możliwym (...) Oczywiście nie ma to nic wspólnego ze słowami. Nie mówi się na ten temat. Nie mówi się przecież o początku stworzenia i o końcu czasów (...) Dlaczego więc, przynajmniej się otwarcie, myślimy o Holocauście ze wstydem? Dlaczego nie domagamy się, aby był on widziany jako chlubny rozdział naszej wiecznej historii?⁸

Inni, wzorem starotestamentowych proroków, widzieli w Shoah dzieło gniewu Bożego z powodu niewierności ludu⁹, inni czyn szatana¹⁰. Pojęcie jedynego w swym rodzaju wydarzenia szybko oderwało

⁵ Por. J. Güntner, *Opfer und Tabu. Günter Grass und das Denken im Trend*, NZZ, 23/24 II 2002, s. 33.

⁶ Por. J.-M. Chaumont, *Die Konkurrenz der Opfer. Genozid, Identität und Anerkennung*, Lüneburg 2001.

⁷ Por. tamże, s. 94-120.

⁸ Cyt. tamże, s. 108.

⁹ Por. *Unserer Sünden wegen...*, w: M. Brocke, H. Jochum (wyd.), *Wolkensäule und Feuerschein*, München 1982, s. 20-26; R. L. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966.

¹⁰ Por. A. R. Eckhardt, *Is the Holocaust Unique?*, „Worldview”, nr 17/1974, s. 31-35. Cyt. za: J.-M. Chaumont, dz. cyt., s. 170.

się od swego religijnego podłoża, w wyniku czego stało się o wiele bardziej niejasne i wieloznaczne. Niemniej jednak wielu, mimo sprzecznych argumentów, usiłowało uzasadnić go na poziomie świeckiego postrzegania rzeczywistości¹¹. Próby te wzbudziły jednak stosowną krytykę i odrzucenie, jako że, po pierwsze, naziści dążyli również do wyniszczenia także innych narodów czy grup etnicznych (Romowie, Słowianie); po drugie, nie tylko naród żydowski, ale także inne narody padły ofiarą jedynych w swym rodzaju eksterminacji (Ormianie, Indianie, Murzyni)¹². Z tego też powodu Jean-Michel Chaumont dostrzega w roszczeniu do bycia jedyną ofiarą swego rodzaju strategię, pozwalającą, w wyniku współczesnej wrażliwości na tę kwestię, zbić polityczny kapitał dla własnej sprawy: *Ze społeczno-politycznego punktu widzenia roszczenie jedyności i wyłączności ma ostatecznie za cel, aby wszystkich Żydów kolektywnie uczynić świętymi i relikwiami światowej społeczności. Tym samym byłiby oni, we wszystkim co czynią albo zezwalają czynić, rzeczywiście nietykalni. To bowiem jest ten pożądaný owoc: przywilej niemożności pociągnięcia do odpowiedzialności. Przywilej ten, jeśli ma nadal istnieć, nie może oczywiście być dzielony z wieloma innymi. Dlatego też należy czynić tak, aby był to antysemityzm (...) nienawiść szczególnego rodzaju, którą nie sposób sprowadzić do zwyczajnego rasizmu*¹³.

Rywalizacja o status ofiary odgrywa ważną rolę w sporze między Izraelczykami i Palestyńczykami. W rozmowie z Palestyńczykiem Dżamilem Hamadem w 1983 r. Żyd Henryk Broder powiedział: *Do tego konfliktu należy także i to, że obie strony, Izraelczycy i Palestyńczycy, uważają się za ofiary tego konfliktu. I obie strony obstają przy tym, że to właśnie one są właściwymi i jedynymi ofiarami. Mam wrażenie, że obie strony obecnie wręcz rozkoszują się rolą ofiary; są zdecydowane, aby za wszelką cenę nadal utrzymać ten status.*

¹¹ Por. J.-M. Chaumont, dz. cyt., s. 121-174; S. T. Katz, *The Holocaust in Historical Context*, t. I, Oxford, 1994.

¹² Przywódca organizacji „Black Muslim” Louis Farrakhan powiedział wręcz: „Holocaust Murzynów był stokrotnie gorszy niż ten, którego doświadczyli Żydzi”; cyt. J.-M. Chaumont, dz. cyt., s. 157.

¹³ Tamże, s. 172.

Palestyński rozmówca odpowiedział następująco: *Widzę to podobnie (...) Obie strony, Izraelczycy i Palestyńczycy, zbijają w tym przypadku polityczny kapitał na własnym cierpieniu. Z mojej strony mogę określić to jako palestyńską symfonię: „Zabrali nam nasz kraj, wypędzili nas, musimy żyć w obozach dla uchodźców...”*¹⁴.

Broder kontynuuje: *Izraelczycy usiłują wykazać Palestyńczykom, że również oni mieli coś wspólnego z nazistami, wspominając np. ich muftiego, Amina al-Husseini, który sympatyzował z Hitlerem i wysyłał ochotników na front po stronie niemieckiej. A ci sami Palestyńczycy, których doprowadza do wzburzenia fakt, że Izraelczycy nadużywają Holocaustu dla politycznych celów, deklarują się właściwymi ofiarami nazistów*¹⁵.

Biorąc pod uwagę, że tego rodzaju przekazywanie jednostronnie widzianej historii ofiar i rywalizacji o status ofiary łączy się z religijnymi przekonaniami i symbolami, nie ma w tym nic dziwnego, że sytuacja staje się podwójnie skomplikowana, co więcej, z ludzkiego punktu widzenia jawi się jako sytuacja bez wyjścia.

Religijna symbolika i sprawcy działający w imię Boże

Religijna symbolika o ogólnoświatowym wymiarze cechuje od początku konflikt między Izraelczykami i Palestyńczykami. Po obu stronach decydującą rolę odgrywają siły motywowane religijnie. Dla wierzących Żydów Jerozolima jest świętym miastem, wybranym przez Boga, a kraj Ziemią Świętą, która została im obiecana i dana przez Jahwe. Żydowscy osadnicy, którzy po zwycięskiej sześciodniowej wojnie wtargnęli na Zachodni Brzeg, należeli do ruchu „Gush Emunim”, a motywami ich działania były przeważnie natury religijnej¹⁶. Wzrastająca liczba osiedli żydowskim powoduje, że obecnie znalezienie politycznego roz-

¹⁴ H. Broder, *Die Irren von Zion*, Hamburg 1998, s. 242n.

¹⁵ Tamże, s. 270.

¹⁶ Por. I. Shahak, N. Mezvinsky, *Jewish Fundamentalism in Israel*, London 1999, s. 78-95.

wiązania tego konfliktu jest zadaniem niezwykle trudnym. Dlatego też żydowska teologia Ziemi Obiecanej stała się dla chrześcijańskich Palestyńczyków rodzajem czerwonej płachty, uosobieniem fałszywej religijnej ideologii, która coraz bardziej utrudnia im dostęp do Starego Testamentu. Z drugiej strony muzułmańscy Palestyńczycy są nie tylko przekonani, że niesprawiedliwie zabrano im kraj. Uważają również, że ich wiara wzywa do tego, aby nie porzucać terytorium, które swego czasu było muzułmańskie i należało do dar al-islam, i nakłada obowiązek jego obrony, w razie potrzeby siłą, przed poganami i wrogami¹⁷. Dotyczy to również Jerozolimy, po Mekce i Medynie trzeciego miasta islamskiego świata, wraz z jej meczetami na wzgórzu świątynnym (Al Aqsa i Meczet na Skale).

Wiara żydowska jest ważna nie tylko dla każdego wierzącego. Odgrywa ona istotną rolę w rozumieniu państwa. Pomimo faktu, że wielu Żydów tak w przeszłości, jak i dzisiaj uważało się i uważa za niewierzących, to jednak religijne ugrupowania podtrzymały narodową tradycję. W zdecydowany sposób przyczyniła się ona w ubiegłych stuleciach do tego, że naród żydowski nie rozproszył się pośród innych narodów. Również w obecnych czasach wielu niereligijnych Żydów czuje się związanych z tradycją własnego narodu. Z tego to powodu Izrael pojmuje się jako państwo żydowskie, z prawem osiedlania się na jego terytorium Żydów z całego świata. Ze względu na tę swoistą cechę państwa Izrael bolesnym problemem staje się powrót palestyńskich uchodźców, w wyniku czego nasiliłby się problem terytorium mieszkalnego, a w konsekwencji mogłaby zostać na stałe zakwestionowana większość żydowska w Izraelu. W ten sposób wiara nie pozostawia obu, uważającym się za ofiary, stronom konfliktu zbyt wiele miejsca na polityczne kompromisy.

Przyczyny uwarunkowane religią są ważne w tym konflikcie jeszcze z innego względu. Stanowią one czynnik nie do pominięcia, odgrywający pewną rolę przy poparciu, udzielanym Izraelowi przez Stany Zjednoczone Ameryki. Już w XVIII i XIX stuleciu w USA znajdowały się chrześcijańsko-apokaliptyczne grupy, które wierzyły, że Żydzi przed

¹⁷ Por. A. Khoury, *Toleranz im Islam*, München 1980, s. 138-176.

końcem świata i ponownym przyjściem Chrystusa powrócą do Palestyny¹⁸. Syjonizm i wydarzenia XX w. w znacznym stopniu wzmocniły w nich to przekonanie. Niektórzy uznali powstanie państwa izraelskiego za najważniejsze wydarzenie od zmartwychwstania Chrystusa oraz centralny punkt wszystkich prorockich przepowiedni¹⁹. W tym kontekście należy wspomnieć przede wszystkim Hala Lindseya²⁰, którego książki rozeszły się w milionowych nakładach²¹. Kręgi te, które należą do nowej chrześcijańskiej prawicy, uprawiają od dawna konsekwentną politykę proizraelską²². Grupy te mogą z łatwością uznać Saddama Husajna za nowego Nabuchodonozora, który pragnie zniszczyć Jerozolimę²³. Oś USA–Izrael, która jest centralnym elementem w konflikcie między Izraelczykami a Palestyńczykami, jest więc w rzeczywistości utrzymywana nie tylko przez różnego rodzaju interesy związane z ropą naftową czy też z żydowskim lobby w USA, ale także przez fundamentalistyczne przekonania, głoszone przez chrześcijańskie wspólnoty (Freikirchen). Teologia Armagedonu, która w nawiązaniu do Ap 16,16 rozwinęła się w tym kontekście²⁴, już przed obecną wojną z terrorem i przed krwawymi starciami między Izraelczykami a Palestyńczykami wywierała pewien wpływ – zwłaszcza za prezydentury Ronalda Reagana – na amerykańską politykę²⁵. Dlatego też chrześcijańscy Palestyńczycy reagują gniewem na tego rodzaju *chrześcijański syjonizm*²⁶.

¹⁸ S. Stein (wyd.), *Encyclopedia of Apocalypticism*, t. 3, New York 1998, s. 48-55; M. Scherer-Emunds, *Die letzte Schlacht um Gottes Reich. Politische Heilsstrategien amerikanischer Fundamentalisten*, Münster 1989, s. 34-36.

¹⁹ Por. tamże, s. 48-56.

²⁰ H. Lindsey, *Alter Planet Erde wohin? Im Vorfeld des dritten Weltkrieges*, Asslar 1991; zob. <http://www.Halllindseyoracle.com>.

²¹ *Encyclopedia of Apocalypticism*, s. 166-177.

²² Por. Lexington: *No schmooze with the Jews*, „The Economist”, 6 IV 2002, s. 47.

²³ Por. Ch. H. Dyer, A. Hunt, *Der Golfkrieg und das neue Babylon*, Ulm 1991.

²⁴ Por. A. Lang, *Armageddon: The Doctrine of Survivable Nuclear Wear*, w: *Convergence: Report from the Christic Institute*, Washington D.C. 1985.

²⁵ G. C. Chapman, *Amerikanische Theologie im Schatten der Bombe*, EK nr 47/1987, s. 33-49, 37-42.

²⁶ Por. A. Rantisi, *Gegenwärtige politische Interpretationen des Alten Testaments*, w: *Zwischen Halbmond und Davidstern*, s. 102-107.

Religia odgrywa szczególnie problematyczną rolę w radykalnych i ekstremistycznych siłach po obu stronach. Z jednej strony, muzułmańscy zamachowcy-samobójcy dowodzą przez „ofiara z życia”, że Palestyńczycy faktycznie są narodem, który – podobnie jak Żydzi – nie chce rozpuścić się pośród innych narodów. W ten sposób uwidoczniają ostatecznie, że hasło syjonizmu: *Kraj bez narodu dla narodu bez kraju* było błędem. Z drugiej strony, trudno jest odróżnić ofiary za naród od ofiar ślepej zemsty i strasznego samozniszczenia. Ponadto, doświadczanie ciągłych klęsk wzbudza także pośród wyznawców islamu poza Palestyną niebezpieczny, podbudowany religijnie, antysemityzm. Po ogłoszeniu pokojowego planu przez Arabię Saudyjską i po wkroczeniu Izraela na autonomiczne tereny palestyńskie szejk Abderahman as-Sudais oskarżył Izrael w khutba (kazanie piątkowe), że nie odpowiedział on pozytywnie na propozycję pokojową, wystosowaną przez umma (społeczność islamska), co oznacza, że chce wyłącznie wyniszczenia Palestyńczyków i wypędzenia ich z kraju. Wyznawcy islamu pozwolili początkowo wprowadzić się w błąd, rozważając problem Palestyny i Al-Aqsy nie z punktu widzenia religii, lecz jako kwestię polityczną: *Dzisiaj jednak stoi islamska Umma naprzeciw jej dawnych wrogów, Bani Kuraizy i Bani Nadira (żydowskie rody w Medynie za czasów proroka Mahometa). Jest to konflikt, który dotyczy wiary, tożsamości i istnienia, a nie jedynie granic. Dawni Żydzi mieli złych przodków, a ci dzisiejsi mają jeszcze gorszych. Naród ten jest pełen zła i niegodziwości. Usiłował on pozbawić życia proroka Mahometa a wcześniej okazywał pogardę jego rodowi. Żydzi mają w pogardzie Arabów i muzułmanów. Cięży na nich klątwa Boga i aniołów, oni zaś zasługują na nią*²⁷.

Słów tych nie wypowiedziała osoba bez znaczenia. Szejk Abderahman as-Sudais jest imamem Wielkiego Meczetu w Mekce, a jego kazania są w Arabii Saudyjskiej transmitowane przez państwową telewizję i radio. Słowa te ukazują, jak istotny jest ten konflikt dla wielu wyznawców islamu.

²⁷ Por. *Islamische Empörung gegen „die Juden“*, NZZ, 23 IV 2002, s. 3.

Ekstremistyczne siły są również w Izraelu. Do nich należy część ultraortodoksyjnych Żydów, którzy uważają, że Izrael znajduje się jeszcze na wygnaniu. To jednak nie przeszkadza wielu z nich, aby za pośrednictwem partii politycznych („Shas”, „Yahadut Ha'Torah”) wpływać na izraelską politykę. Ekstremistyczna jest przede wszystkim „National Religious Party” wraz z ruchem „Gush Emunim”, według którego powstanie państwa Izrael zapoczątkowało już zbawienie. W imię teologii partia ta walczy o to, by kraj, który Bóg dał Żydom we władanie, został odebrany Palestyńczykom. Większość sił ekstremistycznych reprezentuje pogląd o zasadniczej wyższości Żydów nad nie-Żydami. Dlatego też niektórzy uważają, że nie jest kradzieżą, lecz uświęceniem kraju, jeśli zabierze się go Palestyńczykom, jako że w ten sposób przejdzie on ze sfery szatańskiej do świętej. Są nawet głosy, że nie jest morderstwem zabicie Araba²⁸. Odpowiednikami islamskich ekstremistów są więcej ekstremistyczne ugrupowania żydowskie. Obie strony każdorazowo potrzebują przeciwnika, by usprawiedliwić własną postawę.

Rola religii w obliczu wzajemnych aktów przemocy, dokonywanych przez Izraelczyków i Palestyńczyków, nieustannie wzmacnia pogląd, że religie monoteistyczne w szczególnie sposób zachęcają do stosowania siły. Dlatego też „Der Spiegel” z upodobaniem opisuje ostatni okres, trzysięcioletniej historii Palestyny jako serię wzbudzających grozę czynów oraz *jatkę dokonywaną w imię religii*²⁹. Jednocześnie głosi się, że ograniczenie do minimum wpływu religii albo wręcz jego likwidacja automatycznie przyczyniłaby się do umocnienia pokoju. Opinia ta jest jednak niczym innym, jak tylko niebezpieczną iluzją. Konflikt między Izraelczykami a Palestyńczykami nie powstał w wyniku religijnych sporów, lecz w wyniku działań zachodniej polityki, i dopiero jego przedłużające się trwanie było okazją do wzrostu wpływu sił religijnych po obu stronach. Do rozwiązania konfliktu niezbędne jest przede wszystkim, aby obie strony uznały się wzajemnie za ofiary i jednocze-

²⁸ Por. J. Shahak, dz. cyt., s. 55-95, zwł. s. 64, 71.

²⁹ Por. „Der Spiegel”, 8 IV 2002.

śnie sprawców. Tego rodzaju przekonanie zakłada jednak prawdziwie religijną inspirację, jaką ofiaruje wspólne Abrahamowe dziedzictwo.

Ofiary i sprawcy jednocześnie

W celu uzyskania realnych politycznych rozwiązań nieodzowne jest przełamanie ludzkiej skłonności do pamiętania tylko o własnym cierpieniu, nie zauważając przy tym cierpienia strony przeciwnej. *Pamiętanie nie jest tajemnicą, otwierającą drogę do zbawienia, lecz bezpośrednią drogą, która prowadzi do wiecznego czyszcza*³⁰. Z tej perspektywy także regularnie organizowane uroczystości, upamiętniające jakieś wydarzenie, ukazują się jako dwuznaczne, mogące z łatwością prowadzić do celebracji czy też do usztywnienia jednostronnego punktu widzenia³¹. Wspominanie ma bowiem siłę uzdrawiania jedynie wtedy, gdy staje się wspólnym wspominaniem.

Po II wojnie światowej udało się to w dużej mierze Francji i Niemcom, a w ostatnim czasie białym i czarnym mieszkańcom Republiki Południowej Afryki. Aby stało się to możliwe, każda strona musi wyrazić gotowość wewnętrznego przyjęcia lęków i cierpienia strony przeciwnej. Tego rodzaju gotowość (jeszcze jakby w zarodku) pojawiła się w minionych latach również w konflikcie izraelsko-palestyńskim. Pomimo że Palestyńczycy doświadczyli bezprawia – co więcej, ciężkiego bezprawia – i już dawno przypisali sobie status ofiary, w pokojowym procesie z Oslo palestyńskie przywództwo pod wodzą Jasera Arafata zdecydowało się na wielkoduszny czyn. Zrezygnowało z 78% terytorium, które zgodnie z przekonaniem było ich własnością, i uznało państwo Izrael. Uczyniło to w nadziei otrzymania w zamian pozostałej części jako terytorium własnego państwa. Pomimo tej rezygnacji, Arafat został wybrany, w demokratyczny sposób, przez znaczną większość Palestyńczyków na prezydenta. Również izraelski rząd pod przywódz-

³⁰ H. Broder, dz. cyt., s. 270.

³¹ Por. B. Bland, *Marching and Rising. The Rituals of Small Differences and Great Violence*, „Contagion” 4/1997, s. 101-119.

twem Icchaka Rabina i Szymona Peresa odpowiedział podobnie, przyznając Palestyńczykom prawo do ograniczonej samodzielnej administracji na niektórych obszarach oraz otwierając im w perspektywie możliwość utworzenia własnego państwa. Tym samym został zapoczątkowany proces, który stwarzał możliwość prawdziwego pokoju.

Pomimo obiecującego początku obie strony stanęły wkrótce znów przed faktami, które wpłynęły negatywnie na rozpoczęty proces pojednania. Palestyńczycy wznowili wcześniejszą antyżydowską propagandę oraz dokonywanie zamachów, co doprowadziło do usztywnienia stanowiska strony żydowskiej. Z drugiej strony, izraelski rząd, mając na uwadze stanowisko religijnych ugrupowań, nie był w stanie powstrzymać działań osadników żydowskich. Jednocześnie otworzył szeroko granice kraju imigrantom żydowskim z Europy Wschodniej, co przyczyniło się do pogrzebienia nadziei Palestyńczyków na zwrot pozostałej części kraju oraz powrót własnych uchodźców. Zamordowanie Rabina przez izraelskiego nacjonalistę dodatkowo pogorszyło sytuację.

Wydawało się jednak, że obie strony – pod przywództwem Jehudi Baraka i Jasera Arafata – są skłonne podczas rokowań w Camp David jeszcze raz do wzajemnych poświęceń i ustępstw. To jednak nie powiodło się. Kto ponosił za to winę? Obie strony zrzucają odpowiedzialność na siebie nawzajem. Izraelski rząd obstawał przy tym, aby około 80% osadników żydowskich pozostawało nadal na własnym terytorium państwowym, co – w oczach izraelskiego ruchu na rzecz pokoju – dla państwa palestyńskiego, które oprócz tego musiałoby zostać zdemilitaryzowane, oznaczało granice, niemożliwe do przekroczenia. Palestyńczycy byli co najwyżej gotowi poświęcić jeszcze 2-3% terytorium własnego kraju, obstając przy prawie powrotu uchodźców, nawet jeśli warunki tego powrotu miałyby zostać ustalone w negocjacjach. Rokowania w Camp David, a później w egipskiej Taba, ucierpiały nade wszystko z powodu narastającej wzajemnej nieufności, w wyniku której ponownie wziął górę dawny sposób postrzegania drugiej strony. Szlomo Ben Ami, przedstawiciel Baraka podczas rokowań, tak oto osądza je z perspektywy czasu: *Rezygnacja Arafata w Oslo była formalnej natury. Moralnie i intelektualnie nie uznaje on prawa do istnienia. Nie akceptu-*

*je żadnej idei dwóch państw dla dwóch narodów. Dlatego dochodzę do przekonania, że być może mógłby on – ale i to jest wątpliwe – zawrzeć z nami ograniczony czasowo układ częściowy, w gruncie rzeczy jednak Arafat bardzo głęboko nie akceptuje nas. Ani on, ani palestyński ruch narodowy nie akceptują nas.*³²

Ben Ami przyznaje wprawdzie, że może zrozumieć, iż Palestyńczycy w Oslo zrezygnowali z 78% własnego kraju i dlatego chcą jak najmniej poświęcić z pozostałej części. Pomimo to chwilę później wyciąga następujący wniosek: *Na koniec tych rokowań nie sposób pozbyć się wrażenia, że Palestyńczycy bardziej niż pozytywnego rozwiązania chcą posadzić Izrael na ławie oskarżonych. Bardziej niż własnego państwa, pragną publicznie napiętnować nasze państwo. W najgłębszym sensie tego słowa ich etos jest etosem negatywnym (...) Dlatego też z ich perspektywy proces pokojowy nie jest procesem pojednania, lecz procesem usprawiedliwienia. Usprawiedliwienia dla zadośćuczynienia bezprawia i destabilizacji naszego istnienia jako żydowskiego państwa.*³³

Palestyńczycy, ze swej strony, nie ufali Barakowi. Ariela Szarona, który wcześniej zwalczał publicznie układ z Oslo, darzą nieufnością jeszcze bardziej. W fakcie, że Żydzi mogą w nieograniczony sposób imigrować do Izraela, w sytuacji kiedy uchodźcom palestyńskim zabrania się możliwości powrotu, widzą oni oczywisty znak, że Palestyńczycy nie są traktowani jako równoprawni partnerzy, co więcej, że mają do czynienia z państwem rasistowskim. W ich ocenie również zbiorowe kary za pojedyncze akty terrorystyczne są rodzajem terroryzmu państwowego.

Z jakiego jednak powodu rokowania ostatecznie upadły? Wydaje się, że zarówno Barak, jak i Arafat bardziej lękali się oporu sił odrzucających porozumienie we własnym obozie niż niepowodzenia rokowań. Obaj mogli wczuć się we własną historię, nie byli jednak zdolni do przyjęcia punktu widzenia drugiej strony, czym odróżniają się od

³² „Der Tag, an dem der Frieden starb”. Ari Shavit interviewt Shlomo Ben Ami, „Kirche und Israel”, 16/2001, s. 171-189, 186.

³³ Tamże, s. 187.

przywódców czarnej większości i białej mniejszości w Południowej Afryce. Tam obie strony, zasiadające przy stole rokowań, były zgodne co do tego, że zamachy nie mogą doprowadzić do przerwania rozmów. Tylko bowiem w ten sposób można przeszkodzić ekstremistom obu stron w stosowaniu swego rodzaju prawa weta wobec toczących się rokowań. Fakt, że rozwój wypadków w konflikcie izraelsko-palestyńskim przebiegał inaczej, ujawnia również problemy, istniejące wewnątrz samego systemu demokratycznego. Po obu stronach w tych decydujących latach wybrano politycznych przywódców, którzy nie dorosli do wysokich wymagań chwili.

Prawdziwe świadectwo wiary

Na tle układu pokojowego z Oslo i następujących po nim wydarzeń widać wyraźnie, że przełamanie tej postawy, która dostrzega wyłącznie własny status ofiary i nie jest wrażliwa na cierpienia drugiej strony, nie może być rezultatem kroku jedynie o charakterze strategicznym. Krok ten musi opierać się na głębokim antropologicznym, ale także teologicznym poznaniu i na duchowości, która to poznanie ożywia. Chodzi tu o tego rodzaju punkt widzenia człowieka, który pojmuje go już na fundamentalnym poziomie równocześnie jako ofiarę i sprawcę. Tego rodzaju punkt widzenia można ostatecznie uzasadnić z religijnej perspektywy. Zakłada on bowiem doświadczenie przebaczenia winy przez Boga. Właśnie w pozbawionej nadziei sytuacji konfliktu między Izraelczykami a Palestyńczykami konieczne staje się religijne zaangażowanie. Wymaga to wiary, która opiera się na Bogu Stwórcy, tak jak jest On wyznawany w religiach wywodzących się od Abrahama, a która jest w stanie rozsądzić jednostronność przekazywanych historii o ofiarach i sprawcach. Tego rodzaju wiara żyje z postrzegania Boga jako Tego, który – właśnie w doświadczeniach bycia ofiarą – zwraca się do ludzi jako Ten, który pociesza, umacnia i uwalnia od przemocy. To religijne doświadczenie nie zezwala na pełną dystansu pozycję obserwatora. Popycha ono do aktywnego uczestnictwa

i do niewolnego od dramatów porozumiewania się³⁴ w kontekście następujących problemów:

1. Prawdziwy monoteizm odróżnia jednoznacznie Boga od tego wszystkiego, co stworzone. Dlatego też niedozwolona jest absolutyzacja jakiegokolwiek ziemskiego znaku i ziemskiego miejsca, kraju, świątyni czy też meczetu. Jako że wszyscy ludzie zostali stworzeni przez tego samego jednego Boga, nie istnieją żadne prawomocne argumenty religijne, które uprawniają do przedstawiania innych ludzi jako do gruntu złych oraz naruszania ich podstawowych praw. Wiara w Boga Stwórcę jest ostateczną i w dłuższej perspektywie jedyną podstawą przekonania o uniwersalnym charakterze praw ludzkich³⁵.

2. Ufność, złożona w Bogu Stwórcy, wzywa wszystkich wierzących, aby widzieć dzieje religii wraz z ich wieloma konfliktami we wspólnym świetle. Dlatego też sposób pisania o historii Izraelczyków i Palestyńczyków stoi przed zadaniem nakreślenia takiego obrazu przeszłości, który stopniowo będą w stanie zaakceptować obie strony. Obowiązkiem zachodnich historyków, którzy starają się zachować zarówno zaangażowanie, jak i krytyczny dystans, jest pomóc obu stronom w wypełnieniu tego zadania.

3. Centralne znaczenie ma rola przemocy i obchodzenie się z nią. Tam, gdzie panuje przemoc, zawęża się coraz bardziej spojrzenie i tym samym własna pozycja staje się coraz bardziej problematyczna. W długiej historii ludzkości, która bardzo często była naznaczona krwią, tego rodzaju wezwanie do wolności od przemocy może brzmieć jak zwyczajna utopia. Obecna eskalacja konfliktu między Izraelczykami a Palestyńczykami pokazuje jednak, że nie powinno się w pierwszej kolejności szukać rozwiązania wszystkich problemów przemocy w świecie. Chodzi tu o szczególną sytuację, którą można scharakteryzować z dwóch punktów widzenia. Z jednej strony religie, wywodzące się od Abrahama, odgrywają nadzwyczajną rolę. Z drugiej strony dotychczasowa droga przemocy pokazała, że nie ma ona żadnej przyszłości, lecz jedynie niszc-

³⁴ Zur *Komplexität des Dialoges*, por. D. M. Neuhaus, *Dialogue in Jerusalem*, „In All Things”, Nov. 2000 (http://www.pib.urbe.it-doc_vari/neuhaus_ing.html).

³⁵ Por. *Rabbis for Human Rights*, <http://www.rhr.israel.net-overview.html>.

czy wewnętrzną substancję obu narodów oraz dyskredytuje religie po obu stronach. Ta szczególna sytuacja wymaga więc stosownej dla niej odpowiedzi.

Przezwycięzenie nienawiści, spowodowanej dotychczasowymi ofiarami, jest jednak trudnym zadaniem. Obie strony muszą przekroczyć wewnętrzne granice, muszą w pewnym sensie „przeskoczyć własny cień”, który podczas ostatnich dziesięcioleci wydłużył się i stał się ciemniejszy. Również dzisiaj w Izraelu i Palestynie znajduje się wielu ludzi i liczne organizacje, które są gotowe do podjęcia się tego zadania³⁶. Ucieleśniają one nadzieję dla tego kraju, i tylko w wyniku ich działania mogą zostać przełamane niszczące kręgi przemocy. Przypominają one Sługę Bożego z pism proroka Izajasza, który powiedział o sobie: *Pan Bóg obdarzył mnie językiem wymownym, bym umiał przyjąć z pomocą strudzonemu, przez słowo krzepiące. Każdego rana pobudza me ucho, bym słuchał jak uczniowie. Pan Bóg otworzył mi ucho, a ja się nie oparłem, ani się cofnąłem. Podatłem grzbiet mój bijącym i policzki moje rwącym mi brodę. Nie zasłoniłem mojej twarzy przed zniewagami i opluciem* (Iz 50,4-6).

4. Jako że trudno jest w świecie pełnym wzajemnych napięć i narastającej agresji kroczyć drogą pojednania i wolności od przemocy, ważne, aby byli popierani z zewnątrz ludzie, którzy jednak podejmują te stawiające wysokie wymagania i niebezpieczne próby, wystawiając się przy tym na niebezpieczeństwo ataku ekstremistów obu stron. Potrzebują oni pomocy w formie odwiedzin i przyjaźni, które podkreślają, że ich niełatwe wysiłki są dostrzegane i w wyniku tego stają się bardziej skuteczne. Potrzebują pomocy grup modlitewnych, które wspierają ich w wierze, że rzeczywiście opłaca się w beznadziejnej sytuacji podążać drogą nadziei.

5. Biorąc po uwagę, że po obu stronach działają silne ugrupowania religijne, które popierają dalszą drogę przemocy, jest ważne, aby ci Izraelczycy i Palestyńczycy, którzy krocą inną drogą, otrzymali pomoc ze strony teologów. Konieczne jest wypracowanie interpretacji tekstów

³⁶ Por. *Liste der Organisationen*, <http://www.ariga.com/humanrights>.

świętych, które nie usprawiedliwiają nakręcanej spirali przemocy³⁷, ale wskazują drogę pokoju. Należy przy tym w szczególny sposób uwzględnić trudności strony muzułmańskiej, która często nie potrafi zrozumieć, że rezygnacja z przemocy nie oznacza dla niej służalczej uległości oraz rezygnacji z własnych praw. Jako że Izrael z militarnego punktu widzenia jest nieporównywalnie silniejszy i jednocześnie cieszy się poparciem jedynej superpotęgi świata, jaką są USA, może to stale stwarzać niekorzystne dla Palestyńczyków przekonanie, że jedynie wtedy są dostrzegani przez światową opinię publiczną, gdy stosują przemoc w obronie własnej. Istotne jest więc szerokie międzynarodowe poparcie dla wolnych od przemocy wysiłków, aby przełamać tego rodzaju jednostronność, która z łatwością nakłania do przemocy. Dlatego wszyscy, a szczególnie wierni trzech wywodzących się od Abrahama religii, ponoszą dużą współodpowiedzialność. Tego rodzaju odpowiedzialność spoczywa również na międzynarodowych środkach przekazu. Gdy przekazują one relacje o każdym akcie przemocy, a jednocześnie prawie całkowicie pomijają milczeniem wysiłki stron, sprzeciwiających się użyciu przemocy, popierają zwolenników partii przemocy. Wszystko bowiem, co wzbudza międzynarodową uwagę, umacnia na miejscu siły, o których mowa. Jeśli media mówiłyby więcej o wolnych od przemocy dążeniach do rozwiązania konfliktu, same zyskałyby na znaczeniu. Konflikt między Izraelczykami a Palestyńczykami rozgrywa się bowiem nie tylko na płaszczyźnie lokalnej, ale ma również wymiar światowy, dlatego również ci, którzy uważają, że są jedynie widzami, w rzeczywistości są przynajmniej współaktorami.

6. W tekstach objawionych wszystkich trzech religii wywodzących się od Abrahama znajdują się mocne słowa o sądzie. Słowa te są zawsze związane z pokusą, aby samemu w imię Boże dokonywać sądu na tym, co uważa się za bezprawie. Wszystkie trzy religie podkreślają jednak, że drogi Boże są inne niż ludzkie. Dlatego też dla wszystkich trzech

³⁷ Por. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Thaur 1994; tenże, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1996.

religii wyrazem pychy jest czynienie samego siebie wykonawcą sądu. Z drugiej strony, prawdziwa wiara w Boży sąd nad światem daje mocne przeświadczenie, że bezprawie nie może się wciąż bezkarnie panoszyć. Za złymi czynami idą ich skutki i powodują wcześniej czy później samoosądzenie. Jeśli wyznawcy islamu są przekonani, że – w przeciwieństwie do materialistycznego Zachodu – należą do świata ludzi wierzących i mimo to doświadczają stale, że są słabsi, to musimy wzmocnić ich w przekonaniu, że wyłącznie materialistyczny świat wcześniej czy później osądzi sam siebie. Wolno im oczekiwać zwycięstwa nad materializmem, jeśli faktycznie są ludźmi wiary, zawierając całkowicie Bożemu działaniu i nie niszcząc wcześniej samych siebie w podejmowanych na własną rękę akcjach przemocy.

tłum. Grzegorz Bubel SJ

RAYMUND SCHWAGER SJ, ur. 1935, wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenicznej na Teologicznym Fakultecie Uniwersytetu Leopolda Franciszka w Innsbrucku, autor licznych publikacji z teologii dogmatycznej.



Konstanty Gebert

Prawdziwe świadectwo?

O amerykańskim wiceprezydencie z czasów Roosevelta, Henrym Wallace, jeden z jego znajomych powiedział, że *tak pewnie posiadał prawdę, że fakty już się nie bardzo liczą*. To samo można powiedzieć o Raymondzie Schwagerze. Samo w sobie nie byłoby to jeszcze czymś znaczącym, bowiem posiadaczy prawdy bez trudu można znaleźć w każdej grupie ludzi. Ale tekst Schwagera powstał jako owoc prac grupy chrześcijańskich teologów, szukających drogi wyjścia z tragicznego izraelsko-palestyńskiego zakleszczenia, i jest – jak zapewniają mnie przyjaciele z „PP” – charakterystyczny dla pewnego sposobu myślenia zachodnioeuropejskich chrześcijan. Trudno się dopatrzeć w postawie Schwagera złych intencji – przeciwnie, zdaje się ona nacechowana szczerą troską o los obu stron, które *nie tylko mają powody do uskarżania się na niesprawiedliwość, lecz czują się zagrożone w samej swej egzystencji*. Obawiać się więc można, że zyska ona posłuch wśród porządných ludzi wiary, oburzonych trwaniem bliskowschodniej przemocy, i ufnych, że oferowana przez Schwagera perspektywa pozwala i lepiej zrozumieć konflikt, i znaleźć zeń drogę wyjścia. Tymczasem artykuł Schwagera utrudnia zrozumienie konfliktu, a poglądy weń przedstawione przyczyniają się raczej do jego utrwalenia. *Filozofię Lao-Tsy* – powiedział miał pewien konfucjański myśliciel – *należy krytykować nie dlatego, że jest to zła filozofia; to samo w sobie nie jest jeszcze niczym strasznym. Filozofię Lao-Tsy należy krytykować, bo w przeciwnym razie ludzie nieświadomi rzeczy mogą pomyśleć, że jest to dobra filozofia*.

Porównując po raz pierwszy izraelskie i palestyńskie percepcje konfliktu, Schwager stwierdza, że *dla wielu Izraelczyków arabskie ataki i palestyńskie akty terroru są jedynie kolejnym rozdziałem w długiej historii antysemityzmu*. Jeśli Izraelczycy istotnie tylko tak postrzegaliby konflikt (a więc nie dostrzegali związku między polityką własnego państwa a postępowaniem Arabów), to ich argumenty istotnie nie zasługi-

wałyby na poważne potraktowanie. Schwager swego twierdzenia jednak ani nie udowadnia, ani nawet nie egzemplifikuje. Tymczasem izraelskie postawy są w tej kwestii niezmiernie skomplikowane, co wynika choćby z comiesięcznych badań opinii publicznej Peace Index. Istotnie, są Izraelczycy, stosunkowo nieliczni, którzy uważają jedynie, że goje zawsze nienawidzili i nienawidzą Żydów i tyle. Pozostali jednak różnicują swój stosunek do rozmaitych aktów arabskiej przemocy w zależności od okoliczności i pobudek sprawców; nie słyszałem jednak, by ktokolwiek uważał egipsko-syryjską agresję w 1973 r., albo obronę Dżenin przez terrorystów z Dżihadu w roku ubiegłym, za akty antysemityzmu.

Zaszufładowawszy Izraelczyków, Schwager bierze się za interpretację Palestyńczyków. Tu – jak i w reszcie tekstu – paleta jest dużo bogatsza, co niekoniecznie jednak znaczy, że obraz prawdziwszy. Po pierwsze, Schwager przytacza slogan wczesnego syjonizmu *ziemia bez ludu dla ludu bez ziemi* jako dowód, że Żydzi od początku zaprzeczali istnieniu narodu palestyńskiego, *choć jeszcze podczas I wojny światowej Żydzi byli jedynie znikomą mniejszością pośród mieszkańców Palestyny*. Ma on tutaj absolutną rację – Żydzi istotnie zaprzeczali i byli mniejszością. Tyle tylko, że w czasach, gdy ten slogan powstał, narodu palestyńskiego istotnie nie było – byli osiedli w miastach i wędrujący po pustyni Arabowie, poddani sultana, administracyjnie podlegli wilajetowi (prowincji) Aleppo. Nie usprawiedliwia to ani twórców sloganu – bo nie była to przecież ziemia bezludna, ani ślepoty późniejszych przywódców izraelskich, którzy – jak Golda Meir – negowali istnienie narodu palestyńskiego, kiedy już powstał. Schwager słusznie przytacza ten trafny palestyński argument historyczny przeciwko tezom syjonistów, ale najwyraźniej sam nie zna kontekstu, do którego się on odnosi.

Albo nie chce go znać. Przypomnienie mniejszościowej pozycji Żydów w Palestynie podczas I wojny to w całym artykule jedyne – tak, jedyne – odwołanie do żydowskiej przeszłości kraju. Nigdzie, ani słowem, nie wspomina ani o biblijnym Izraelu, ani o tym, że w Palestynie istniała do najazdów arabskich żydowska większość, ani że Żydzi w Jerozolimie i Cfacie żyją nieprzerwanie od czasów biblijnych do dziś,

w Hebronie zaś – aż do arabskiego pogromu w 1929 r., który pochłonął dziesiątki ofiar. Ani o tym, że Żydzi w diasporze, wygnani ze swej ojczyzny, nie przestawali w codziennych modlitwach, w zachowanym języku, w listach i księgach, na co dzień i od święta pamiętać o utraconej ojczyźnie i dążyć do powrotu. Dla Palestyńczyków, rzecz jasna, to nie jest ważny argument; dla nich Żydzi to obcy kolonizatorzy, którzy przybyli do Palestyny po I wojnie światowej. Schwager, powtarzając bezkrytycznie tę tezę, w istocie prezentuje czytelnikowi jedynie palestyński punkt widzenia.

Podobnie jest z tezą następną, jakoby Brytyjczycy w deklaracji Balfoura przyrzekli Żydom *dom dla narodu* („national home”, po polsku tłumaczone jako „ognisko narodowe” lub „siedziba narodowa”) *nie licząc się ze zdaniem miejscowej ludności*. Tymczasem deklaracja Balfoura mówiła też o *nienaruszalności praw miejscowej ludności*, zaś to Liga Narodów nadała Wielkiej Brytanii mandat palestyński, by mogła ona tę deklarację realizować; wszystko więc odbyło się zgodnie z ówczesnym prawem międzynarodowym. ONZ, sukcesorka Ligi, przyjęła w 1947 r. uchwałę o podziale terytorium mandatowego na dwa państwa – arabskie i żydowskie – realizując tym samym obie zasady deklaracji Balfoura. Do *poświęcenia narodu palestyńskiego przez ONZ*, jak pisze Schwager, nie doszło – państwo palestyńskie nie powstało nie z winy ONZ, lecz dlatego, że państwa arabskie odrzuciły rezolucję o podziale. Zaatakowały one nowo powstające państwo żydowskie, które rezolucję przyjęło – i które z wojny wyszło nieoczekiwanie zwycięskie, zajmując 78% terytorium mandatowego. Na pozostałych 22% (Zachodni Brzeg i Gaza) mogło być powstać państwo palestyńskie – ale nie powstało, gdyż terytoria te okupowały i anektowały dwa arabskie państwa: Jordania i Egipt. Utracić je miały w wyniku kolejnej planowanej napaści, na którą Izrael zareagował wyprzedzająco, zdobywając, podczas wojny sześciodniowej całe terytorium mandatowej Palestyny, które okupuje do dziś.

Tego wszystkiego czytelnik z tekstu Schwagera się nie dowie. Nie dowie się też, że teza o jednostronnym poparciu USA dla Izraela jest

prawdziwa dopiero od niedawna: podczas wojny o niepodległość USA zachowały neutralność, podczas kampanii synajskiej 1956 r. poparły Arabów, podczas wojny sześciodniowej udzieliły Izraelowi jedynie ograniczonego wsparcia dyplomatycznego, podczas wojny Jom Kipur zrazu nie zgodziły się na dostawy sprzętu dla Izraela itd. To prawda: autor palestyńskie tezy przytacza w trybie warunkowym, niekoniecznie się z nimi identyfikując, ale przecież czytelnik ma swój rozum i umie czytać między wierszami. Jedyna przypisana Izraelczykom teza, jest w sposób oczywisty uproszczona, jeśli nie fałszywa; pierwsza z tez przypisanych Palestyńczykom jest zdroworozsądkowo prawdziwa, co pozwala życzliwie spojrzeć na następne. Już po pierwszych dwóch stronach tekstu stanowisko palestyńskie wygląda lepiej od izraelskiego.

Trudno jednak dyskutować w Europie o Izraelu, nie pamiętając o Zagładzie. Schwager jest tego świadomy i dlatego następnie rozprawia się kategorycznie z tezą o rzekomej wyjątkowości tego wydarzenia. *Pierwsi, którzy mówili o tej wyjątkowości byli przede wszystkim pobożni Żydzi, którzy uważali swój naród za wybrany – pisze Schwager – ale także wielu usiłowało [tezę tę] uzasadnić na poziomie świeckiego postrzegania rzeczywistości. Próby te wzbudziły jednak stosowną krytykę i odrzucenie, jako po pierwsze że naziści pragnęli wyniszczenia także innych narodów czy grup etnicznych (Romowie, Słowianie); po drugie nie tylko naród żydowski, ale także inne narody padły ofiarą jedynych w swoim rodzaju eksterminacji (Ormianie, Indianie, Murzyni).* Autor bez cienia krytyki cytuje Jean-Michela Chaumonta, który twierdzi, że w tezie o wyjątkowości Zagłady chodzi o to, by *wszystkich Żydów kolektywnie uczynić świętymi i relikwiami światowej społeczności, i amerykańskiego muzułmańskiego ekstremistę Louisa Farrakhana, który twierdzi, że Holokaust Czarnych był stokrotnie gorszy niż ten, którego doświadczyli Żydzi.*

Nie zamierzam z tą tezą polemizować. Chcę tylko dla porządku zaznaczyć, że jest to jedyne odniesienie do Zagłady w tym tekście, i zostało ono sformułowane w Europie, przez katolickiego – i, jak rozumiem, bynajmniej nie marginalnego – autora, w sześćdziesiąt lat po

Oświęcimi, i w czterdzieści lat po „Nostra aetate”, po „Zakhor”, po jubileuszowej deklaracji skruchy Kościoła, po niezliczonych wypowiedziach Jana Pawła II. Odniesienie to było zbędne, bowiem, choć Zagłada była kluczowym elementem w historycznym powstaniu Izraela, to w obecnym konflikcie funkcjonuje jedynie jako ważny element izraelskiej samoświadomości, którego Palestyńczycy jednak nie chcą wziąć pod uwagę i, nawet jeśli to błąd, to mają do tego prawo, bo to nie ich historia i nie ich odpowiedzialność. Ale czyniąc to odniesienie, Schwager uznał za zbędne przypomnieć, że Zagłada dokonała się w chrześcijańskiej Europie, że poprzedziło ją półtora tysiąclecia nauczania nienawiści ze strony Kościoła, którego on jest duchownym, i że – inaczej niż Palestyńczycy – on tego nie może nie uwzględnić, bo to także i jego historia. Nie może, jeśli chce być uczciwy wobec siebie samego, o byciu pomocnym w rozumieniu czy rozwiązywaniu konfliktu nie wspominając.

Tak wygląda, w ujęciu Schwagera, historyczne tło konfliktu. A religijne? Dowiadujemy się, że *dla wierzących Żydów Jerozolima jest świętym miastem, które wybrał Bóg, a kraj jest Ziemią Świętą, która została im obiecana i dana przez Boga. Ale Jerozolima zarazem to po Mekce i Medynie trzecie miasto islamskiego świata, z jego oboma meczetami na wzgórzu świątynnym. Z jednej strony mamy wiarę, z drugiej – fakt. Wierzenia Żydów – i rzeczywistość meczetów. Schwager – było nie było jezuita – nie zajmuje jednak stanowiska wobec tych żydowskich wierzeń, podobnie jak wcześniej z żydowskiej historii pamiętał jedynie, że podczas I wojny światowej Żydzi byli w Palestynie znikomą mniejszością. Píše za to ze zrozumieniem o dylematach chrześcijańskich Palestyńczyków, dla których żydowska teologia Ziemi Obiecanej stała się (...) uosobieniem religijnej fałszywej ideologii, która coraz bardziej utrudnia im dostęp do Starego Testamentu. Odnieść można wrażenie, że i sam Schwager z jakiegoś powodu ma utrudniony dostęp do Biblii hebrajskiej. Wyręczmy go więc i przypomnijmy, że wymienia ona Jerozolimę 825 razy – to jest o 825 razy więcej, niż czyni to Koran. To*

też rzeczywistość, podobnie jak meczety na Wzgórzu z jakiegoś powodu (a właściwie Powodu) zwanego Świątynnym.

Chciałbym być dobrze zrozumiany. Są tacy Żydzi, którzy uważają, że islamu w Erec Israel może być co najwyżej tyle, ile zostanie dlań miejsca, gdy Żydzi odzyskają wszystko, co im obiecał Bóg. Naczelny rabin Izraela Szlomo Goren chciał, by gen. Dajan, po zdobyciu w 1967 r. Starej Jerozolimy, wysadził w powietrze meczety na Wzgórzu. Muzułmanie mają absolutnie rację, gdy obawiają się tego nurtu w judaizmie, nienawistnego i ciemnego. On istnieje. Ale nie on o judaizmie stanowi. Meczety stoją, a izraelska policja, w imię obrony spokoju modlitwy muzułmanów, zabrania Żydom dostępu na Wzgórze, czego sam doświadczyłem. Wierzmy, że gdy przyjdzie Mesjasz, na Wzgórze zstąpi gotowa Trzecia Świątynia, cała zbudowana w Niebiosach. Nic nie zabrania mieć nadzieję, że zbudowana będzie tak, by – osiadając na Wzgórzu – w niczym nie naruszyła architektonicznego i duchowego piękna stojących tam meczetów (zob. Mi 4, 1-5). Dla islamu – i dla chrześcijaństwa – jest własne, niezbywalne, miejsce w Ziemi, nie mocą łaskawości jej gospodarzy, ale mocą ich własnych tradycji i własnych korzeni. By jednak miejsce to stało się istotnie niepodważalne, chrześcijaństwo i islam muszą uznać w Ziemi prawa gospodarzy. Chrześcijaństwo, po wielu wahaniach i rozterkach, uczyniło to stosunkowo niedawno – choć czytając Schwagera nie sposób się nie zastanawiać, jak w istocie głębokie jest to przekonanie. Islam jest dopiero na początku drogi, ale to w tekście nie zostaje podkreślone. Schwager przytacza, to prawda, przepojone nienawiścią kazanie szejka Abderrahmana as-Sudaisa, ale nie mówi, że jest to dziś w islamie po prostu norma. W porównaniu z tym żydowscy ekstremiści pozostają nadal marginesem, choć haniebnym i groźnym, to przecież ujawnianym i piętnowanym.

Ale nawet dla as-Sudaisa Schwager znalazł wymówkę. Saudyjski duchowny wygłosił te słowa – czytamy w tekście – *po ogłoszeniu pokojowego planu przez Arabię Saudyjską i po wkroczeniu Izraela na autonomiczne tereny palestyńskie*. Innymi słowy, Saudyjczycy proponują pokój, w odpowiedzi Izrael najeżdża Palestyńczyków i wówczas saudyjski duchowny, w nagannym acz zapewne zrozumiałym wzburzeniu,

mówi o Żydach kilka niemiłych rzeczy. Tymczasem kontekst wyglądał nieco inaczej: Saudyjczycy ogłosili swą inicjatywę w marcu 2002 r., po miesiącach szalejącego palestyńskiego terroru, który zdążył już zniweczyć rokowania pokojowe i doprowadzić do wyboru Ariela Szarona premierem Izraela. Zanim Izrael zdążył na inicjatywę odpowiedzieć, kolejny samobójca wysadził się w powietrze podczas wieczerzy paschalnej (to tak, jakby ktoś podłożył bombę w kościele w Wielki Poniedziałek), mordując 23 osoby, i Szaron wysłał armię na terytoria palestyńskie, by zwalczyła terroryzm. Wówczas zaś as-Sudais wygłosił swe kazanie.

Po raz kolejny okazuje się, że kontekst jest ważny. *Żydowscy osadnicy, którzy po wojnie sześciodniowej wtargnęli na Zachodni Brzeg*, to byli, po części, potomkowie żydowskich religijnych mieszkańców Hebronu, którzy uciekli w 1929 r. spod arabskich noży, i teraz wracali do domu. Podobnie było ze, świeckimi tym razem, mieszkańcami kibucy Gusz Etzion pod Jerozolimą, które w 1948 r. padły pod nawałą ogniową jordańskiego Legionu Arabskiego. Inni usiłowali przywrócić żydowską obecność w miejscach takich, jak Beth El czy Szchem, które znali z Biblii. Inni jeszcze po prostu szukali wygodnego dachu nad głową. Eksperyment osadniczy kończy się klęską dlatego, że osadnicy mają przeciwko sobie naród o nie mniejszych prawach do tej ziemi, i dlatego, że ruch osadniczy dokonał zwrotu w stronę narodowo-religijnego fundamentalizmu i nienawiści, a to zawsze droga do samobójstwa. Ale mówić o „wtargnięciu” Żydów na Zachodni Brzeg, gdzie Żydzi mieszkali od czasów biblijnych, z jedyną dziewiętnastoletnią przerwą na czas jordańskiej okupacji 1948-1967 można jedynie, gdy się nie zna faktów, lub gdy się ich znać nie chce.

Podobnie jest z kwestią uchodźców. O ewentualności powrotu palestyńskich uchodźców na teren dzisiejszego Izraela Schwager pisze wielce niejasno. Tymczasem sprawa jest klarowna: strona palestyńska domaga się dla potomków wszystkich Palestyńczyków, którzy na skutek (rozpętanych przez Arabów) wojen 1948 i 1967 r. utracili domy, prawa do osiedlenia się w Izraelu, zarazem odmawiając prawa Izraelczykom („osadnikom”) do pozostania w przyszłej Palestynie, do której, zarazem, rzecz jasna, uchodźcy palestyńscy będą mogli powrócić. Co

więcej, Palestyńczycy całkowicie (podobnie jak Schwager, który o tej kwestii nawet nie wspomina) pomijają fakt, że na miejsce około 750 tys. uchodźców palestyńskich, którzy uciekli z Izraela w 1948 r., przybyło około 600 tys. Żydów, którzy do Izraela musieli wówczas uciec z krajów arabskich, gdzie mszczono się na nich za powstanie żydowskiego państwa. Dla dobrej miary Schwager powtarza też palestyńską krytykę *otwarcia granic kraju na imigrantów żydowskich z Europy Wschodniej*, które, w sytuacji, kiedy uchodźcom palestyńskim zabrania się możliwości powrotu, [stanowi] *oczywisty znak, że [Palestyńczycy] mają do czynienia z państwem rasistowskim*. Oceny tej nie opatruje on żadnym komentarzem.

I tak od religii przeszliśmy do współczesności. Zauważmy jedynie, że rysowany przez Schwagera obraz *sił ekstremistycznych w Izraelu*, do których należeć by miały religijne partie Szas i Jahadut ha'Tora, w istocie w kwestii konfliktu palestyńskiego raczej umiarkowane, świadczy po prostu o nieznajomości tematu. Z kolei jako dowód rzekomego ekstremizmu istotnie ekstremistycznej Partii Narodowo-Religijnej Schwager podaje, że głosi ona, że *powstanie Izraela zapoczątkowało już zbawienie*, co stanowi doprawdy nie ekstremistyczne przekonanie większości religijnych Żydów. Wreszcie należy znać miarę w porównaniach: podczas gdy wymienieni żydowscy ekstremiści przeciwstawiają się powstaniu państwa palestyńskiego, odmawiają Palestyńczykom pełni praw, a w skrajnych przypadkach snują plany czystek etnicznych, i są, jak wynika z wyborów, w Izraelu w mniejszości, palestyńscy ekstremiści domagają się zniszczenia państwa żydowskiego, czystek etnicznych wśród tych, którzy by przeżyli, i mordowania Żydów jako narzędzia realizacji tych celów – i są, jak wynika z sondaży, wśród Palestyńczyków w większości. Ale tego też z tekstu Schwagera dowiedzieć się nie sposób.

Można natomiast, w jedynym odniesieniu do palestyńskiego terroryzmu, dowiedzieć się, że *trudno jest odróżnić ofiary za naród od ofiar ślepej zemsty i straszliwego samozniszczenia*. Nie jestem pewien, czy to zdanie w ogóle ma sens, lecz jeśli ma, to taki, że istnieje jednak,

choć trudno je stosować, kryterium pozwalające odróżnić terroryzm słuszny od niesłusznego. Jeśli tak, to Schwager ma moralny obowiązek kryterium to zdefiniować. Nie trzeba dodawać, że tego nie czyni.

Gdy tak przedstawione zostaje historyczne i religijne tło konfliktu, nie dziwi nawet, że proces negocjacji izraelsko-palestyńskich Schwager przedstawia w ten sposób, że w Oslo *palestyńscy przywódcy, pod wodzą Jasera Arafata, zdobyli się na wielkoduszny czyn [i] zrezygnowali z 78% terytorium, które zgodnie z ich przekonaniem było ich własnością*, a w 8 lat później w Camp David i Tabie *izraelski rząd obstawał przy tym, aby około 80% osadników żydowskich pozostawało nadal na własnym terytorium państwowym*. Czytelnik może nie wiedzieć, że te 78%, z których zrezygnował Arafat – to terytorium Izraela w granicach z 1948 r., zaś 80% osadników, których chciał chronić Barak, zajmuje 6% terytoriów okupowanych; rząd izraelski pragnął je przyłączyć, w zamian za terytorialną rekompensatę dla Palestyńczyków. Arafat wywrócił negocjacje właśnie z powodu tych 6%, i z powodu swego żądania, by ponad 4 mln Palestyńczyków miały prawo osiedlenia się w Izraelu. Czytelnik może nie wiedzieć, ale założyć można, że Schwager wie. Wie – i nie mówi.

W kończącym tekst programowym apelu „Prawdziwe świadectwo wiary” Schwager stawia kilka ważnych postulatów. Po pierwsze – pisze – w prawdziwym monoteizmie *niedozwolona jest absolutyzacja jakiegokolwiek ziemskiego znaku i jakiegokolwiek ziemskiego miejsca, ani kraju, ani świątyni czy też meczetu*. Zgoda – w judaizmie nie Ziemia Izraela i nie Wzgórze Świątynne, ale Tora jest najważniejsza. Ale co począć z zawartym w tej Torze stwierdzeniem, że Ziemię Izraela Bóg dał Izraelowi, a na Wzgórzu Świątynnym kazał im wybudować jedyną Świątynię, jaką wolno było Mu wystawić? Że nie może wykluczać to cudzych praw – zgoda. Ale gdy sformułowanie o „niedozwolonej absolutyzacji” pada w tekście, który to tego twierdzenia w ogóle się nie odnosi, wolno być podejrziwym. Podejrzliwość narasta, gdy autor wzywa, by *ci Izraelczycy i Palestyńczycy, którzy kroczą inną drogą [niż przemoc] otrzymali pomoc ze strony teologów*. Święte słowa. Tyle tylko, że

teolog Schwager zaraz zastrzega się, że *należy przy tym w szczególności sposób uwzględnić trudności strony islamskiej, która często nie potrafi oprzeć się wrażeniu, że rezygnacja z przemocy oznacza dla niej służalczość uległość oraz rezygnację z wszelkich praw*. Gdy dodać jego wcześniejsze refleksje nad „odróżnianiem ofiar od ofiar” i kategoryczne odrzucenie trudności strony żydowskiej, która często nie potrafi oprzeć się wrażeniu, że przemoc jest ulubionym przez stronę islamską, a wcześniej chrześcijańską, sposobem odnoszenia się doń – podejrzliwość narasta.

W końcowych zdaniach tekstu Schwager piętnuje media, które, *gdy przekazują relacje o każdym akcie przemocy, a jednocześnie prawie całkowicie pomijają milczeniem wysiłki stron, sprzeciwiających się użyciu przemocy, popierają faktycznie zwolenników partii przemocy*. Jest w tym pewna racja – ale zarazem sam Schwager całkowicie pomija milczeniem chrześcijańsko-muzułmańsko-żydowską Deklarację z Aleksandrii, być może najważniejszy międzywyznaniowy głos przeciwko przemocy, jaki kiedykolwiek rozległ się na Bliskim Wschodzie (zob. dalej). Nie mógł jej nie znać: ogłoszono ją w lutym, a w tekście Schwagera są odsyłacze do publikacji prasowych z kwietnia ub.r. Nie wiem i nie chcę dochodzić, co jest przyczyną tak zdumiewającej selektywności. Być może zresztą na tle wcześniejszej selektywności ta akurat zdumiewać już nie powinna.

Nie wiem także, jak reprezentatywna jest ta selektywność dla świata chrześcijańskiego. Zmartwiłbym się bardzo, gdyby poglądy Schwagera nie były jedynie marginalne. W jednym bowiem ma on rację: obie strony potrzebują pomocy z zewnątrz, potrzebują też teologicznej refleksji. Ta jednak, jak zawsze, musi się opierać na uczciwości i przesłanek, i wniosków. Artykuł Schwagera warunków tych nie spełnia.

KONSTANTY GEBERT, ur. 1953; psycholog, był, pod pseudonimem Dawid Warszawski, którego nadal używa, publicystą prasy podziemnej, a następnie „Gazety Wyborczej” i żydowskiego miesięcznika „Midrasz”. Autor m.in. książki „54 komentarze do Tory” (2003).

Selim Chazbijewicz

Prawo do własnego państwa

Tekst Raymunda Schwagera jest kolejną próbą „z zewnątrz” – próbą chrześcijanina – wejścia w konflikt arabsko-żydowski, izraelsko-palestyński, muzułmańsko-żydowski. Celowo wymieniał trzy różne określenia tego konfliktu, będące jednocześnie interpretacjami, decydującymi o możliwej opcji rozwiązania go.

Jest to też próba interpretacji z zewnątrz – swoisty komentarz do komentarza – muzułmanina z diaspory, nie-Araba i nie-Palestyńczyka. Dla muzułmanów z zewnątrz sprawa przedstawia się inaczej. Nie jest to przede wszystkim nasza wojna ani nasz konflikt. Odbywa się daleko – na peryferiach naszego świata – tam, gdzie najwyżej jeździ się turystycznie. Oczywiście nie twierdzę, że taka jest opcja wszystkich niepalestyńskich muzułmanów. Niemniej jednak, problem arabski i palestyński nie jest naszym problemem w tym znaczeniu, że my, jako „muzułmanie spoza”, niekoniecznie musimy być w ten konflikt angażowani tylko z tej racji, że jesteśmy muzułmanami. Sądzę, że taki odbiór można znaleźć u wielu innych przedstawicieli islamu, w Europie i poza nią, gdzie też widać pewne „zmęczenie” konfliktem. Palestyńczyków cechuje tendencja do umiędzynarodawiania i stawiania tegoż konfliktu na centralnym miejscu wśród problemów muzułmanów na świecie. Oni go globalizują, kosztem – i to sądzą nieraz świadomym – unaocznienia innych problemów i konfliktów nurtujących świat muzułmański. Uczynili ten konflikt probierzem bycia „prawdziwym muzułmaninem”. Jeśli, bracie, uznajesz prawa Żydów do własnego państwa, jeśli nie jesteś ich wrogiem, to – jesteś zdrajcą islamu, heretykiem i odstępcą. A kto dał im prawo do takiej interpretacji? Jest to uzurpowanie sobie jedynie słusznej interpretacji Koranu i zasad islamu. Ze strony palestyńskiej również istnieje próba ideologicznego ustawienia konfliktu jako wyjątkowego dla świata islamu.

W przywoływaniu przez Schwagera narodów podległych eksterminacji zabrakło mi Tatarów krymskich, Czeczenów, Bośniaków, Afgańczyków. To samo marginalizowanie cierpień innych nacji muzułmańskich cechuje Palestyńczyków, tym bardziej, jeśli te nacje nie są arabskie. Podczas walki politycznej krymskich Tatarów o powrót na Krym żadne z opiniotwórczych arabskich środowisk nie zabrało głosu w obronie ich praw – pomimo wielokrotnego zwracania się o pomoc w tej sprawie przez ruch krymskotatarski. Podobnie było z Czeczenią – tam oprócz odzewu psychicznie niezrównoważonych wielbicieli dżihadu żaden liczący się politycznie ośrodek arabski nie zabrał głosu w obronie braci muzułmanów. Te same natomiast ośrodki globalizują konflikt w Palestynie. Wniosek? Jest to arabski nacjonalizm w szatach ideologii panislamskiej. A co Turka, Tatara czy Czeczena obchodzi Arab, jeśli odrzucimy wersję solidarności islamskiej? A taka solidarność jest jednostronnie tylko wymagana przez Palestyńczyków. Mało tego, jeśli przyjmujemy opcje religijne, częściowo przytaczane przez Schwagera, to I wojna światowa była momentem zdrady przez Arabów i Palestyńczyków sprawy islamu – walczyli przecież po stronie Anglików przeciw prawowiernemu kalifowi rezydującemu w Stambule. Czy obecna sytuacja nie jest więc dla nich elementem kary Bożej? Według mnie, zupełnie dobrze można wywieść interpretację Koranu, według której muzułmanie powinni się podzielić z Żydami tą ziemią, jeśli nie oddać pierwotnemu właścicielowi z zastrzeżeniem eksterytorialności świętych miejsc islamu. Tak więc – konflikt palestyńsko-izraelski w ciągu prawie sześćdziesięciu lat Palestyńczycy przedstawiali jako konflikt arabsko-żydowski czy muzułmańsko-żydowski. Tak nie jest. Żydzi, jak każdy inny naród na świecie, mają naturalne prawo do własnego państwa na swoich historycznych terenach, czyli w Palestynie. Bez względu na racje palestyńskie. Te z kolei powinny być wyważeniem dotychczasowych, rzeczywistą próbą dialogu politycznego. Dialog prawdziwy jednak może zacząć się dopiero wtedy, kiedy zabierze się do niego nowe pokolenie Żydów i Palestyńczyków, młodzi, pragmatyczni politycy rozumiejący konieczność koegzystencji obu narodów na tej ziemi. Parafrazując pewne znane w Polsce powiedzenie, stwierdzić należy, że „Arafat musi odejść”.

aby możliwa była „niemiecko-francuska opcja”, tzn. rzeczywiste pojednanie i współpraca regionalna, kto wie, może w przyszłości Unia Państw Bliskiego Wschodu z Izraelem i państwami arabskimi razem.

SELIM CHAZBIJEWICZ, ur. 1955, absolwent filologii polskiej na Uniwersytecie Gdańskim w 1980 r., dr hab. nauk politycznych na UAM, pracownik Instytutu Nauk Politycznych UWM w Olsztynie, prezes Związku Tatarów Polskich, członek władz Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP, współprzewodniczący Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów, członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.



Pierwsza Deklaracja Aleksandryjska przywódców religijnych Ziemi Świętej, przyjęta na Pierwszej Bliskowschodniej Konferencji Międzywyznaniowej, Aleksandria, 21 stycznia 2001 r.*

W imię Boga Wszechmogącego, Miłosiernego i Współczującego, my, przywódcy religijni wspólnot muzułmańskich, chrześcijańskich i żydowskich, modlimy się o prawdziwy pokój dla Jerozolimy, Ziemi Świętej; deklarujemy pragnienie zakończenia przemocy i przelewu krwi, który przeczy prawom każdego człowieka do życia i godności.

Zgodnie z wyznawaną przez nas wiarą zabijanie niewinnych w imię Boga jest profanacją Jego Świętego Imienia i zniesławia religię w świecie. Przemoc w Ziemi Świętej jest złem, któremu muszą przeciwstawić się wszyscy ludzie dobrej woli. Pragniemy żyć razem jak sąsiedzi szanujący nawzajem odrębność swego historycznego i religijnego dziedzictwa. Wzywamy do przeciwstawienia się podburzaniu, nienawiści i oczernianiu.

1. Ziemia Święta jest święta dla wszystkich trzech naszych religii. Dlatego ich wyznawcy muszą uszanować jej świętość i nie kłaść jej przelewem krwi. Musi być zachowany sakralny charakter i integralność Miejsc Świętych, należy także zapewnić wszystkim wolność praktyk religijnych.

2. Palestyńczycy i Izraelczycy muszą uszanować Boską wolę Stwórcy, z łaski którego żyją w tej samej ziemi, zwanej Ziemią Świętą.

*Tekst wg strony internetowej Ministerstwa Spraw Zagranicznych Izraela;
www.mfa.gov.il/mfa/go.asp?MFAHO/3uO

3. Wzywamy politycznych przywódców obu narodów, aby pracowali nad sprawiedliwym, bezpiecznym i trwałym rozwiązaniem konfliktu w duchu Słów Wszechmogącego i Jego Proroków.

4. Pierwszym krokiem powinno być zawieszenie broni, usankcjonowane religijnie, respektowane i przestrzegane przez obie strony, a także wprowadzenie w życie zaleceń Mitchella i Teneta, w tym zawieszenie restrykcji i powrót do negocjacji.

5. Pragniemy stworzyć klimat, w którym obecne i przyszłe pokolenia będą współistnieć we wzajemnym szacunku i zaufaniu. Wzywamy wszystkich do rezygnacji z podburzania i demonizowania drugiej strony, a także do wspólnego kształcenia przyszłych pokoleń.

6. Jako przywódcy religijni przyrzekamy kontynuować wysiłki w celu osiągnięcia sprawiedliwego pokoju prowadzącego do pojednania w Jerozolimie, Ziemi Świętej, dla wspólnego dobra.

7. Ogłaszamy powstanie stałego komitetu współpracy, mającego czuwać nad wypełnianiem postanowień tej deklaracji i angażować do tego dzieła także przywódców politycznych.

thum. Jan Halbersztat



Wspólne dziedzictwo polsko-żydowskie

**Z prof. Moniką Adameczyk-Garbowską
rozmawia Anna Jarmusiewicz***

– Czy sama nazwa „Zakład Kultury i Historii Żydów” nie sugeruje już ogromnego obszaru badawczego? Czy nie chodzi o poznanie mało znanej części naszej historii – skoro większość Żydów i ich kulturę unicestwił, po prawie 1000 latach ich pobytu w Polsce, Holocaust?

– Tak, oczywiście chodzi o jej poznanie, dlatego bardzo ważne miejsce w naszych badaniach zajmują kwestie porównawcze dotyczące literatury czy historii. Historyk z naszego Zakładu, dr Konrad Zieliński, jest autorem dwóch interesujących książek na temat Żydów Lublina i Lubelszczyzny w przełomowym dla Polaków i Żydów okresie, jakim była I wojna światowa. Fascynującym polem (dla mnie najbliższym) jest porównywanie związków między literaturą jidisz, tworzoną na ziemiach polskich, a literaturą polską. Wtedy widać doskonale, że literatura jidisz jest częścią naszego dziedzictwa kulturowego. Nie mówię tego po to, żeby anektować literaturę jidisz do literatury polskiej, ale po to, by pokazać, że jest to literatura tworzona na naszych ziemiach, podobnie jak literatura polska czy hebrajska. Oprócz literatury pięknej tworzono tu w językach żydowskich dzieła filozoficzne, teologiczne i historyczne, rozwijano naukę. Dziś mało osób uzmysławia sobie fakt, że na ziemiach polskich tworzono czy mówiono w wielu różnych językach. Przed II wojną normalne było np., że w każdym dużym mieście istniała prasa żydowska w jidisz, były także gazety hebrajskie, gazety żydowskie wydawane po polsku, no i oczywiście gazety polskie, gdzie tworzyło wielu zasymilowanych do kultury polskiej Żydów.

*Pełna wersja wywiadu, który ukazał się w „Plus Minus”, dodatku do „Rzeczpospolitej”, 10 I 2003 r.

– Wydaje się, że chyba mało znani są w Polsce twórcy piszący w jidisz?

– Właściwie obecnie znana jest tylko dobrze twórczość Isaaca Bashevisa Singera, ale w Polsce było bardzo wielu innych pisarzy posługujących się językiem jidisz, którzy pisali zarówno o czasach współczesnych, jak i o przeszłości. Josef Opatoszu pisał m.in. o Kocku w powieściach, których akcja toczy się wokół powstania styczniowego – np. „W polskich lasach” i „1863”. Takich przykładów mamy bardzo wiele. Tak więc historię Polski można pokazać zarówno przez pryzmat książek napisanych w języku polskim, jak i tych napisanych w jidisz. Jest tu dużo podobnych stwierdzeń, ale i mnóstwo różnic. Zestawienie tych różnych punktów widzenia jest bardzo interesujące, gdyż można w nich znaleźć ukryte polemiki między pisarzami polskimi i żydowskimi, np. między starszym bratem Bashevisa Singera, Israelem Jehoszuą i jego powieścią „Bracia Aszkenazy” a Reymonta „Ziemią obiecaną”. Łódź z mniej więcej tego samego okresu obaj pisarze widzieli z innej perspektywy.

– Czy to samo dotyczy różnych aspektów widzenia historii?

– Tak, dotyczy to zwłaszcza miast, gdzie był znaczny procent osób pochodzenia żydowskiego, jak wspomniana Łódź, Warszawa, Kraków czy Lublin – a także małych miasteczek. I co jest bardzo interesujące – że te dwie historie, dwa spojrzenia, w dużej mierze się rozmijały i rozmiągają – jak np. sama koncepcja sztetl, czyli małego żydowskiego miasteczka. To pojęcie zrobiło wielką karierę w Ameryce i na ten temat ukazało się wiele różnych pozycji, np. znana książka Evy Hoffman „Sztetl”. W większości z nich miasteczko widziane jest oczami żydowskimi, nie ma w nim jakby ludności chrześcijańskiej.

– Czy oznacza to, że były to dwa odrębne światy? Chyba od końca XVIII w., Haskali, prądów asymilacyjnych, kontakty były większe?

– Wpływy Haskali w Polsce nigdy nie były zbyt silne i ograniczały się głównie do dużych miast. Nawet w Lublinie, siedzibie jednej z największych gmin żydowskich w Królestwie Polskim, nie założono synagogi reformowanej. W małych miasteczkach zaś bardzo długo istniały zamknięte środowiska żydowskie z własną religią, kulturą i administra-

cją. Często można więc było egzystować w swoim mikrokosmosie, w małym stopniu kontaktując się z otoczeniem. Ale rzeczywistość w okresie Haskali, odrodzenia żydowskiego, sytuacja ulega zmianie. Z tym, że jeszcze do 1939 r. wśród np. chasydów i Żydów ortodoksyjnych wiele osób nie znało języka polskiego (jak np. ojciec braci Singerów), chociaż np. faktorzy, bardzo liczni kupcy i rzemieślnicy, nie mówiąc o przemysłowcach czy przedstawicielach wolnych zawodów mieli z Polakami bardzo częste kontakty. Jest bardzo ciekawe, o czym dzisiaj mało kto wie, że po 1945 r. powstało zagranicą wiele ziomkostw żydowskich, wśród tych, którzy ocalili z Zagłady i wyemigrowali np. do Ameryki Północnej, Południowej czy Izraela. Jedną z ważnych akcji podjętych przez nich było tworzenie tzw. ksiąg pamięci – powstało ich ponad 400 (istnieje taka i o Lublinie, wydana w Paryżu w 1952 r.). W tych księgach gromadzono relacje i rejestry ocalonych, opisywano, jak wyglądało życie Żydów przed wojną. Jednakże relacje o kontaktach ze środowiskiem chrześcijańskim są w tych wspomnieniach bardzo ograniczone.

– *Chodziło może przede wszystkim o ocalenie pamięci o tym, co zginęło. Z kolei w PRL było na odwrót – tematyka żydowska długo była zakazana przez cenzurę.*

– Tak, ponieważ ważnym elementem propagandy było państwo jednonarodowe. Powstawały więc monografie bardzo wielu miast i miasteczek, gdzie nie zamieszczano informacji, że w nich przez wieki mieszkali Żydzi. Były tylko ewentualnie wzmianki, że po 1939 r. powstało getto, że zamordowano tyle i tyle osób. Ale o tym, że Żydzi tam tworzyli kulturę, mieli swoje organizacje i szkoły (także z wykładowym językiem polskim), wydawali różne publikacje – o tym, zwłaszcza w popularnych przewodnikach, nie było wzmianki. Żydowski temat tabu był w PRL jednym ze świadomych elementów zamazywania historii. Kiedy przestał nim być w latach osiemdziesiątych, to powstał inny problem, będący przeszkodą w badaniu historii Żydów: nieprzygotowania badaczy współczesnych młodego i często starszego pokolenia, polegający na nieznajomości języka jidisz i hebrajskiego. Trzeba jednak stwierdzić, że coraz więcej młodych badaczy w Polsce zaczyna się ich uczyć, po to, by umieć połączyć dwa spojrzenia, polskie i żydowskie, na litera-

turę i historię. Z kolei wśród badaczy zachodnich brakuje znajomości języka polskiego i rosyjskiego, niezbędnych do korzystania z dokumentów archiwalnych i dzieł literackich w oryginale. Ale i tam od pewnego czasu widać zmiany na lepsze. Niezwykle ważne jest mające obecnie miejsce znaczne ożywienie wzajemnych kontaktów.

– *Teraz jest bardzo wiele publikacji dotyczących tematyki żydowskiej.*

– Tak, i obserwujemy także zjawisko spóźnionych ksiąg pamięci. Po polsku spisywane są relacje świadków Zagłady i ich dzieci. W Lublinie, w którym już Żydów prawie nie ma, a było ich przed wojną 40 tys., ukazała się np. książka „Ścieżki pamięci”. Był to „ostatni dzwonek”, bo starsze pokolenia już odchodzą. Takie książki powstają w różnych miastach. Nie są to prace ściśle naukowe, ale pisane z potrzeby serca i autentycznego zainteresowania, będącego reakcją na wcześniejsze zamazywanie historii, na milczenie. Taką jest też np. książeczka Arkadiusza Pacholskiego „Krajobraz z czerwonym słońcem”, dotycząca Kalisza. Młodzi ludzie uświadamiają sobie, że nie znają historii własnego miasta sprzed wojny, że np. kiedyś w szkołach uczniowie byli zróżnicowani, obchodzili różne święta, mieli różne lekcje religii... Autor pyta, gdzie podziało się 27 tys. Żydów z Kalisza i ich historia – czy to był tylko majak?

– *Czy historia Żydów nie przypomina nam właśnie cennej tradycji Polski wielokulturowej, przenikania się kultur, co było charakterystyczne dla całej Europy Środkowo-Wschodniej?*

– Gdy zaczynamy badać topografię rozmieszczenia Żydów, to Lublin np. dla kultury żydowskiej i rozwoju judaizmu był miastem bardzo znaczącym – chociaż w polskiej świadomości potocznej uchodził za prowincję. Jednakże Lublin w świadomości kulturalnej i literackiej Żydów to miasto, już od XVI w., równie ważne jak później Warszawa czy Wilno. W Żydowskim Instytucie Naukowym w Nowym Jorku jest teraz opracowywany projekt edukacyjny dla młodzieży amerykańskich szkół średnich, pokazujący historię Żydów europejskich przez pryzmat miast. Lublin został wybrany jako pierwsze takie miasto, nieprzypadkowo, ponieważ zwany był kiedyś Jerozolimą Północy, a w nowszych

czasach także żydowskim Oxfordem, ze względu na wysoki poziom nauczania w tutejszej jesziwie, a także imponujący poziom edytorski: tu w miejscowych drukarniach publikowano święte księgi. Lublin był więc przez wiele wieków ważnym centrum życia duchowego i religijnego Żydów, chociaż ważne tu były i miasteczka, takie jak np. Izbica czy Kock, a w innych regionach Polski Przysucha czy Góra Kalwaria, znana w jidysz jako Ger. Tak więc do 1939 r. różnorodność była czymś normalnym. Istniało także życie polityczne mniejszości narodowych, przedstawiciele ich partii zasiadali w Sejmie... Po wojnie, paradoksalnie, spełniły się marzenia prawicy o niemal monolitycznej Polsce. Młodzi ludzie często nie zdają sobie sprawy, że jest ona taka dopiero od niedawna, bo od niewiele ponad 50 lat, a przedtem, przez wieki, było inaczej. Moi studenci, wyjeżdżający np. do Stanów, dopiero sobie uświadamiają, co to znaczy pluralizm kulturowy – wielu się on podoba.

– *Mówimy w naszej rozmowie o Żydach w Polsce, ale czy nie ma tu pewnej sztuczności? Przecież byli to obywatele polscy, jak mówiono np. przed II wojną, wyznania Mojżeszowego.*

– Tak, oczywiście, że jest pewna sztuczność, kiedy mówimy np. o relacjach polsko-żydowskich czy o konferencjach na tematy polsko-żydowskie. Wielu Żydów wywodzących się z Polski to oburza, bo nawet jeśli nie posługują się już na co dzień językiem polskim, to mówią o sobie: „We are Polish” czy „We are Polish Jews” („Jesteśmy Polakami” czy „Jesteśmy polskimi Żydami”). Bo rzeczywiście są – podobnie jak to było z wieloma innymi – Polakami i jednocześnie Żydami. Tymczasem we współczesnej historii Polski nie ma w większości świadomości, że może istnieć wspólna tożsamość i identyfikacja, że można czuć się zarazem i Polakiem, i Żydem. Można powiedzieć, że, paradoksalnie, Polska częściej interesuje Żydów niż nie-Żydów. Na pewno wpływa na to trauma Zagłady, ale także i fakt, że wśród Żydów było i jest wielu ludzi wykształconych. Nieraz nie znają już oni języka polskiego ani jidysz, ale próbują się czegoś dowiedzieć o kraju przodków...

– *Wielu Żydów rozumie, że Polska potrzebna jest do ich samoświadomości, powiedział znany uczoney rabin Byron Sherwin, skoro 80% amerykańskich i około 50% izraelskich Żydów ma polskie korzenie.*

W przedwojennej, o 2/3 większej terytorialnie Polsce, pochodzenie żydowskie miało ok. 12% ludności.

– Polska jest tu potrzebna, ponieważ nie tylko w Ameryce popularne jest (co trwa od lat siedemdziesiątych) poszukiwanie własnych korzeni; podobnie jest i wśród Żydów w Izraelu, gdzie po początkowym okresie obowiązywania etosu syjonistycznego, budowania tożsamości izraelskiej – dzisiaj mówi się, że korzenie wielu Izraelczyków tkwią także i w Polsce. Co więcej, we wspomnianych ziomkostwach są także osoby drugiego czy trzeciego pokolenia, nie mówiące już po polsku ani w jidysz, ale noszące w sobie pozytywne i negatywne wspomnienia przekazane przez rodziców czy dziadków i pragnące je skonfrontować z rzeczywistością. Pomoc Polski w odtworzeniu fragmentów i ułamków kultury żydowskiej jest nieodzowna. Nieraz mówi się, że Żydzi powinni na to dać pieniądze, ponieważ są bogatsi. Rzeczywiście, często brak pieniędzy i pomoc istotnie jest potrzebna, ale bardzo ważne jest życzliwe nastawienie na miejscu, udowodnienie, że nam zależy, by miejsca historyczne były zadbane czy odnowione.

– *Polska kultura ma zasymilowanej inteligencji żydowskiej wiele do zawdzięczenia – w XIX w. np. wydawnictwo Orgelbranda wydało znaną „Encyklopedię polską” oraz Sienkiewicza, a czym byłaby np. II Rzeczpospolita bez wydawcy Jakuba Morkowicza czy „Wiadomości Literackich” Mieczysława Grydzewskiego lub poezji Tuwima, Leśmiana lub Słonimskiego?*

– Gdyby wyeliminować osoby pochodzenia żydowskiego z kultury polskiej, byłaby ona bardzo zubożona, nie mówiąc o wspomnianym promieniowaniu tej kultury na jidysz i hebrajski. Mało osób zdaje sobie sprawę np. z wpływu Sienkiewicza na ruch syjonistyczny w Polsce – jeden z jego przedwojennych, znanych działaczy, Włodzimierz Żabotyński, był wielkim miłośnikiem twórczości pisarza... Nie mówiąc o wzajemnych wpływach w sferze języka, w muzyce popularnej czy np. w znanych kabaretach przed wojną. W Ameryce można zaobserwować ciekawe zjawisko – Żydzi o polskich korzeniach wykładają często język polski na wydziałach slawistycznych uniwersytetów, chociaż nie jest on w Ameryce popularny...

Tomasz Piotr Terlikowski

Jedyni prawdziwie prawosławni

Bogaty świat Kościołów wschodnich (prawosławnych i orientalnych) jest w Polsce, jak zauważa Krzysztof Bielawski w krótkim wprowadzeniu odredakcyjnym do książki Ronalda G. Robertsona, „Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie”, bardzo słabo znany¹. Przeciętny Polak słyszał oczywiście o Kościele prawosławnym, ale zwykle nie ma już pojęcia o starożytnych Kościołach wschodnich. Jednak nawet ta wspomniana wiedza o prawosławiu pozostaje w Polsce wyrwykowa. Tylko nieliczni katolicy, a nawet katoliccy teolodzy, zdają sobie sprawę z tego, że prawosławie staje się dla wielu ludzi Zachodu miejscem spotkania z żyjącym Bogiem (wystarczy tu wymienić tylko przykład znanego również w Polsce Oliviera Clementa). Tylko nieliczni wiedzą, że na świecie istnieją już całkiem liczne wspólnoty prawosławne rytu zachodniego, a nawet specjalne autonomiczne (i trzeba tu dodać niekanoniczne) metropolie nastawione wyłącznie na pracę misyjną wśród ludzi Zachodu (np. Autonomiczna Metropolia Europy Zachodniej i Ameryki Północnej Świętego Synodu z Mediolanu). Często obca polskiej świadomości religijnej jest również wiedza o podziałach i schizmach wewnątrz światowego prawosławia. A przecież bez tej wiedzy trudno jest wypełniać wezwanie Jana Pawła II do karmienia się tradycją chrześcijańskiego Wschodu.

Tekst ten jest próbą przedstawienia jednego z nurtów współczesnego prawosławia – tzw. ruchu starokalendarzowego (nazywanego także ruchem prawdziwie prawosławnym). Posługując się terminologią dziennikarską, można by go określić mianem nurtu fundamentalistycznego czy lefebvrystycznego wewnątrz Kościołów wschodnich.

¹ K. Bielawski, *Od redakcji*, w: R. G. Robertson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Bydgoszcz 1998, s. 10.

Walka o prawdziwy kalendarz

Historia ruchu starokalendarzowego, z którego wyłoniły się liczne Kościoły Prawdziwie Prawosławne (lub po prostu Kościoły Prawosławne Starego Kalendarza), rozpoczyna się 10/23 marca 1924 r. w Grecji, kiedy miejscowy Kościół Prawosławny, wbrew postanowieniom wcześniejszych soborów panprawosławnych, wprowadził nowy, gregoriański kalendarz. Decyzji tej sprzeciwiła się od razu atoska republika mnichów, która zerwała komunie z Kościołem greckim. Decyzji synodu sprzeciwił się także metropolita Chryzostom z Floryny oraz Germanos z Demetrias. Świeccy przeciwnicy liturgicznej innowacji natychmiast zaczęli tworzyć własne, zachowujące stary kalendarz, wspólnoty, krwawo zwalczane przez państwo. Stopniowo do ruchu przyłączało się coraz więcej duchownych, szczególnie po cudownych objawieniach krzyża nad jedną z podateńskich cerkwi².

14 września 1925 r. (według starego kalendarza) na przedmieściach Aten w cerkwi św. Jana Teologa, ok. godz. 11.30, podczas sprawowanej tam liturgii obrońców starego kalendarza, którą miały przerwać oddziały policji i wojska, pojawił się wielki jaśniejący, bizantyjski krzyż. Cud przerwał akcję policyjną i przyciągnął do rodzącego się ruchu wielu duchownych i świeckich Greków³.

Ruch obrońców starego kalendarza zaczęli wspierać mnisi z Góry Atos, wysyłając do Grecji dziesiątki wędrownych misjonarzy, wspierających wiernych starej ortodoksji. W wyniku ich działalności w ciągu 10 lat, mimo ostrych prześladowań władz państwowych (w 1927 r. policja zamordowała świecką prawosławną, broniącą aresztowanego księdza sprawującego liturgię według starego kalendarza), w Grecji powstało ponad 800 parafii zachowujących stare obyczaje⁴.

² *The Old Calendar Church of Greece*, „Orthodox Life”, nr 4/1994, s. 46-50.

³ *The Appearance of the Sign of the Cross of Our Lord Jesus Christ Near Athens in 1925*, „Orthodox Life”, t. 22, nr 2/1972, s. 18-20.

⁴ *Concise History of the True Orthodox Church of Greece*, www.orthodoxfaith.com.true-orthodox/historygr.htm

Ruch pozostawał jednak niezorganizowany aż do 12/25 maja 1935 r., kiedy to trzech biskupów (metropolita Chryzostom z Floryny, metropolita Germanos z Demetrias oraz metropolita Chryzostom z Zakynthos), od początku wspierających starokalendarzowców, oficjalnie porzuciło Cerkiew państwową. Niespełna miesiąc później wyświęcili oni czterech nowych biskupów (Germanosa z Cyklady, Polikarpa z Dawlei, Chrystoforos z Zakynthos oraz Mateusza z Bresteni). Dwóch z nowo wyświęconych biskupów (Polikarp oraz Chrystoforos) oraz metropolita Chryzostom z Zakynthos jeszcze w 1935 r. zerwało jednak z ruchem starokalendarzowym i powróciło do Kościoła oficjalnego. Pozostali sformowali Święty Synod i 8/21 czerwca wydali encyklikę, obwieszczającą, że Kościół nowokalendarzowy (czyli oficjalny Kościół grecki) jest całkowicie schizmatyczny, zarówno „potencjalnie”, jak i „aktualnie” w zgodzie z potępieniami soborów panprawosławnych z 1583, 1587 oraz 1593 r.⁵

W podobnych okolicznościach powstał Kościół starokalendarzowy w Rumunii. Również tam w 1924 r. Kościół prawosławny zdecydował się przyjąć nowy, gregoriański kalendarz. Początkowo sprzeciwił się temu jedynie opat jednego z mołdawskich klasztorów, hieronimich o. Glicherie. Jednak stopniowo i ten Kościół zaczął się rozwijać. W ciągu 10 lat o. Glicherie udało się zbudować ponad 40 kościołów i pozyskać ok. 25 tys. wiernych i kilkudziesięciu duchownych⁶.

W 1936 r., podczas wizyty w Grecji, o. Glicherie spotkał się z biskupami starokalendarzowymi tego kraju, którzy zdecydowali się wyświęcić go na biskupa. Jednak szybka ekstradycja rumuńskiego zakonika z Grecji uniemożliwiła zrealizowanie tego planu. Mniej więcej w tym samym czasie rozpoczęły się także masowe prześladowania starokalendarzowców w Rumunii. Metropolita Miron wydał polecenie zamknięcia wszystkich cerkwi starokalendarzowych i aresztowania (lub umieszczenia we wskazanych przez niego dwóch klasztorach) wszystkich mnichów, mniszek i księży, którzy odmówią przyjęcia jego

⁵ *The Old Calendar Church of Greece*, s. 46-50.

⁶ V. Boldevskul', *The Old Calendar Church of Romania*, „Orthodox Life”, t. 42, nr 5/1992, s. 11-17.

zwierzchnictwa. Aresztowany został także o. Glicherie, którego zwolniono dopiero w 1939 r. Rok później zniszczono wszystkie świątynie starokalendarzowe⁷.

Ruch „prawdziwie prawosławny” w Rumunii zaczął się odradzać dopiero po II wojnie światowej. Do 1950 r. o. Glicherie odbudował niemal wszystkie zniszczone wcześniej kościoły oraz założył klasztor w Słotioarze, będący obecnie duchowym i administracyjnym centrum tego ruchu w Rumunii. Wspólnota ta nie mogła się jednak rozwijać, ponieważ prześladowania wyeliminowały niemal całe duchowieństwo. Po stronie starokalendarzowców, inaczej niż w Grecji, nie opowiedział się ani jeden biskup, nie było więc możliwości święcenia nowych kapłanów. Sytuacja poprawiła się dopiero w 1955 r., kiedy emerytowany metropolita Cerkwi oficjalnej, Galction, zdecydował się na przejście do Kościoła starokalendarzowego. Pozbawiony kontaktu z biskupami greckimi, decyduje się, powołując się na zasadę ekonomii, samodzielnie wyświęcić trzech nowych biskupów (w tym o. Glicherie). Ostatecznie formalnie sprawa święceń biskupich została uregulowana w 1979 r.⁸

Ostatni nosiciele łaski

Jedność Greckiego Kościoła Prawdziwie Prawosławnego nie trwała jednak zbyt długo. Już w dwa lata po wydaniu encykliki podzielił się on na dwie grupy – florynitów i mateuszytów. Ci pierwsi, pod wodzą abp. Chryzostoma z Floryny, głosili, że Grecki Kościół Prawosławny (nowokalendarzowy) trwa w schizmie jedynie potencjalnie, a nie aktualnie. Oznacza to, mówiąc najprościej, że sprawowane przez jego duchownych sakramenty są ważne i przekazują łaskę. Ci drudzy natomiast, pod przewodnictwem bp. Mateusza z Brestenii, trwali przy stanowisku wyrażonym w encyklice starokalendarzowców z 1935 r., według której nowokalendarzowcy są schizmatykami zarówno potencjalnie, jak i ak-

⁷ Bishop Cyprian, metropolitan of Orophos and Fili, *The Trude Orthodox Christians of Romania*, „The Orthodox World”, t. 18, nr 1/1982, s. 5-15.

⁸ V. Boldevskul', dz. cyt., s. 11-17.

tualnie, a zatem sprawowane przez nich sakramenty są nieważne i nie przekazują łaski⁹.

Obie grupy obłożyły się wzajemnie ekskomunikami, a mateuszyci oskarżyli florynitów o eklezjologiczną herezję i również uznali ich sakramenty za nieważne. W 1943 r. podzielił się także nurt florynitów, kiedy to prezydent św. Synodu tej gałęzi starokalendarzowców, metropolita Germanos z Dematrias, poprosił Kościół państwowy o pojednanie. Mimo że jego prośba została odrzucona, metropolita Chryzostom z Floryny zerwał z nim wspólnotę i założył własny Synod, którego został zwierzchnikiem. Po śmierci Germanosa w 1944 r. – poza dwoma biskupami, którzy powrócili do Kościoła państwowego – większość jego wiernych przyłączyła się do Synodu abp. Chryzostoma¹⁰.

W tym samym czasie następuje również rozłam we wspólnocie mateuszytów. Biskup Germanos z Cyklad, oskarżony przez bp. Mateusza z Brestenii o odrzucenie istnienia *ikon nie ręką ludzką uczynionych*, zrywa z nim komunie. Skutkiem tego rozłamu było jedynie nieodprawianie wspólnie przez obu hierarchów liturgii. Wierni Synodu mateuszytów pozostali zjednoczeni¹¹.

W 1945 r. abp Chryzostom zobowiązał się, wobec władz państwowych i kościelnych, do niewyświęcania nowych biskupów dla ruchu starokalendarzowego. W ten sposób próbował doprowadzić do uznania „tradycyjnych prawosławnych” za nurt wewnątrz oficjalnego Kościoła greckiego, walczący z niektórymi heretyckimi zwyczajami, ale nie tworzący *buntowniczych wobec Cerkwi państwowej struktur*¹². Takie stanowisko, jako absolutnie heretyckie, odrzucają biskupi skupieni w Synodzie mateuszytów. W 1949 r. mianują oni bp. Mateusza z Brestenii arcybiskupem Aten i całej Grecji.

W tym samym roku abp Chryzostom powraca do wyznania wiary z 1935 r. (ponownie uznając sakramenty nowokalendarzowców za nie-

⁹ *The Old Calendar Church of Greece*, s. 46-50.

¹⁰ *The Florinites*, www.orthodoxfaith.com/trueorthodox/florinites.htm

¹¹ *Concise History of the True Orthodox Church of Greece*, www.orthodoxfaith.com.trueorthodox/historygr.htm

¹² *The Florinites*, dz. cyt.

ważne i pozbawione łaski). W ten sposób dokonuje się chwilowe pojednanie dwóch zwaśnionych nurtów ruchu starokalendarzowego. Pokój nie trwa jednak zbyt długo. Podczas wzmożonych prześladowań starokalendarzowców (rozpoczętych w 1949 r. pod zarzutami słowiańskości, rusofilii i komunizmu) biskupi floryniccy w 1952 r. rezygnują ze swoich godności i decydują się *pozostawić rozstrzygnięcie kwestii kalendarza do czasu Soboru Panprawosławnego*. Taka deklaracja doprowadza oczywiście do natychmiastowego zerwania wszelkich kontaktów między biskupami i wiernymi Synodu mateuszytów a florynitami. Krótco po złożeniu urzędu, abp Chryzostom z Floryny powraca do swojego tytułu i nadal sprawuje godność metropolity. Pozostali dwaj biskupi przez dwa lata pozostają, jako świeccy, w jurysdykcji biskupów starokalendarzowych, by w 1954 r. przyjąć ponownie godność biskupią, tyle że w Cerkwi państwowej. Pozbawiony biskupów i odrzucony przez Synod mateuszytów abp Chryzostom nie mógł wyświęcić swoich następców. Dlatego po jego śmierci w 1955 r. wierni i duchowni Synodu florynickiego pozbawieni byli biskupa¹³.

Sytuacja taka trwała do 1960 r., kiedy to abp Serafin z Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Poza Granicami Rosji wraz z bp. Teofilem wyświęcili na biskupa archimandrytę Akakiosa. Przejął on władzę nad wspólnotami florynickimi w Grecji. Podtrzymywał on stanowisko (podobnie jak cały Grecki Kościół Prawdziwie Prawosławny Synodu Florynickiego), że sakramenty nowokalendarzowców są ważne i przekazują łaskę, mimo iż oni sami znajdują się w stanie potencjalnej schizmy. Po śmierci Akakiosa jego następcą został wybrany abp Auxentios z Gardikii, który w 1978 r. powołał do istnienia Niezależną Metropolię na Zachodzie, która z czasem (po zerwaniu z Greckim Kościołem Prawdziwie Prawosławnym) przekształciła się w Autonomiczną Metropolię Prawosławną Europy Zachodniej i Ameryki Północnej Świętego Synodu z Mediolanu. Jej działalność nakierowana jest na zdobywanie nowych wiernych dla „prawdziwego prawosławia” wśród mieszkańców

¹³ *The Florinite Synod*, <http://gnisios.narod.ru/florinite.html>

Zachodu. Z tego powodu w tej wspólnotcie liturgia sprawowana jest często w rycie zachodnim¹⁴.

W lutym 1979 r. wspólnotą florynitów wstrząsnął kolejny rozłam spowodowany nieuznaniem przez część biskupów święceń biskupich dokonanych przez metropolitę Kalistosa z Koryntu, który na znak protestu wraz z nowo wyświęconymi przez siebie hierarchami powołał do istnienia nowy Synod florynicki. Schizmę tę udaje się zażegnać (choć niecałkowicie, nadal bowiem istnieją samodzielne wspólnoty uznające się za florynickie, ale nie akceptujące zwierzchnictwa biskupów skupionych w Synodzie florynickim) dopiero po śmierci Auxentiosa i powołaniu na stanowisko prezydenta Synodu Florynickiego metropolity Cypriana z Filii i Orpos. Pod jego zarządem Grecki Kościół Prawdziwie Prawosławny Synodu florynickiego zaczyna rozszerzać swoją działalność również poza granice Grecji. Powoływane są nawet parafie i diecezje w Stanach Zjednoczonych czy Europie Zachodniej¹⁵.

Wstrząsy i rozłamy nie ominęły również wspólnoty mateuszytów. W 1995 r. pięciu biskupów, pod przewodnictwem bp. Grzegorza z Messeni, zerwała komunie z Synodem mateuszytów i sformowała nowy Synod, zwany od imienia założyciela Synodem gregorianów. Obie wspólnoty obłożyły się ekskomunikami¹⁶.

Mimo ciągłych sporów i rozłamów oraz ciągnących się przez całe lata pięćdziesiąte XX w. prześladowań, wszystkie greckie wspólnoty starokalendarzowe rozwijają się obecnie z ogromnym dynamizmem. Źródła podają, że na terenie Grecji działa obecnie ponad 200 księży florynickich obsługujących prawie 200 tys. wiernych. Mają mieć oni także ponad 100 wspólnot mniszych na terenie Aten. Mateuszyci są wspólnotą znacznie mniejszą: 40 duchownych i dwa silne ośrodki monastyczne (żeński liczy 300 mniszek, męski – 60 mnichów) obsługuje bowiem zaledwie 40 tys. wiernych. Oba nurty (wewnętrznie również

¹⁴ *Chiesa Ortodossa Metropolitana dell'Europa Occidentale e delle Americhe. Breve Storia della Chiesa Greca Ortodossa e della Nostra Metropolia Autonoma*, <http://utenti.lycos.it/Ortodossia/Metropolia.html>

¹⁵ *The Old Calendar Church of Greece*, s. 46-50.

¹⁶ *Concise History of the True Orthodox Church of Greece*, dz. cyt.

skłócone) działają także poza granicami Grecji. W samych tylko Stanach Zjednoczonych działa ponad 30 parafii starokalendarzowych, należących do jednej ze skłóconych jurysdykcji¹⁷.

Podobnych rozłamów udało się uniknąć starokalendarzowcom w Rumunii (choć w ostatnich latach i oni podzielili się na zwalczające się obozy; nie wynika to jednak u nich z kłótni doktrynalnych, a raczej z przyłączenia się do różnych nurtów starokalendarzowstwa greckiego).

Stary kalendarz przeciwko nowym herezjom

Spór o przyjęcie nowego lub zachowanie starego kalendarza liturgicznego może się wydawać chrześcijanom Zachodu śmieszny lub pozbawiony znaczenia. Dla starokalendarzowców są to tylko pozory. Ich zdaniem, przyjęcie nowego kalendarza jest nie tylko aktem porzucenia starej tradycji, na której bazowało prawosławie od czasów Soboru Nicejskiego, ale również oznaką głębokiego kryzysu tożsamościowego (czy wręcz herezji eklezjologicznej), jaki gnębi współczesne prawosławie, odchodzące od tradycji Ojców Kościoła i ortodoksji.

Niemal wszyscy starokalendarzowcy rozpoczynają polemikę ze zwolennikami nowego kalendarza, od przypomnienia postanowień Pierwszego Soboru Powszechnego w Nicei. *Przeto wszyscy bracia ze Wschodu, którzy niegdyś świętowali Wielkanoc z Żydami, będą ją obchodzić od tego czasu z Rzymianami i z nami oraz z tymi wszystkimi, którzy od dawnych czasów obchodzili Wielkanoc w tym samym czasie, co my*¹⁸ (chodzi o zasadę obchodzenia Wielkanocy w niedzielę po pierwszej pełni wiosennej i po Passze żydowskiej). Kolejnym kanonem soborowym, przytaczanym przez obrońców starego kalendarza, jest postanowienie Siódmego Soboru Powszechnego Nicejskiego II. Sobór ten wyklina wszystkich tych, którzy odrzucają jakiegokolwiek fragment spisanej lub niespisanej tradycji Kościoła¹⁹. Na podstawie tych cytatów sta-

¹⁷ R. G. Robertson, dz. cyt., s. 135.

¹⁸ A. Baron, H. Pietras (oprac.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, Kraków 2001, s. 53.

¹⁹ A. Znosko, *Kanony Kościoła Prawosławnego*, Hajnówka 2000, s. 109.

rokalendarzowcy dochodzą do wniosku, iż zwolennicy nowego kalendarza, jako odrzucający stare zwyczaje i tradycje są ekskomunikowani i pozbawieni wszelkich praw, jako schizmatycy²⁰.

Bezpośrednim źródłem potępienia nowego kalendarza (już nie tylko jako nowego zwyczaju, ale herezji) są postanowienia i potępienia Soboru Panprawosławnego z 1583 r. Sobór ten, odpowiadając na wezwanie papieża Grzegorza XIII, nawołującego również Kościoły wschodnie do przyjęcia nowego zreformowanego kalendarza (gregoriańskiego), wyklął każdego wiernego, który przyjąłby ten papieski kalendarz. *Nowy kalendarz niszczy doktrynę i zwyczaje Kościoła, które przekazywane były przez Świętych Ojców – uznali prawosławni zebrani na tym Soborze*. A przecież, przypominają starokalendarzowcy, nowy kalendarz prawosławny opiera się właśnie na owym wyklętym przez Sobór z 1583 r. kalendarzu papieskim. Dlatego należy go odrzucić, jako potępiony i heretycki²¹.

Nowy kalendarz, przypominają teolodzy starokalendarzowi, jest źródłem podziałów i schizm w łonie Kościoła. *Tradycyjny, Stary Kalendarz nigdy nie przynosił żadnej szkody w przeszłości, ani teraz, podczas gdy przyjęcie Nowego Kalendarza wypędziło pokój z prawosławnego ludu Grecji, zrodziło podziały i wrogość*²² – podkreśla w jednym z pierwszych pamfletów skierowanych przeciwko nowokalendarzowcom mnich z Góry Atos, o. Filoteusz Zervakos. Współczesny teolog grecki, Theofanes Sithuraj Ponraj, dodaje zaś, że nowokalendarzowcy wprowadzając swoje innowacje złamali ducha prawosławia. *Hierarchia grecka zastosowała bardzo papieską taktykę i papieskie argumenty [oraz przemoc państwa] do wprowadzenia innowacji kalendarzowych. (...) Przed wprowadzeniem nowego kalendarza nie konsultowano się z księżmi, teologami i świeckimi. Nie pytano również Kościołów lokalnych o ich opinie*²³.

²⁰ C. Cavarinos, *The New Calendar Innovation and Its Fruits*, „Orthodox Tradition”, t. XIV, nr 1, s. 67-69.

²¹ A. Bond, *The Calendar Question*, „The Orthodox World”, nr 5/1982, t. 32, s. 45-48.

²² Philotheos Zervakos, *To Neon, Papikon Hemerologion kai hoi Karpoi Autou*, cyt. za: C. Cavarinos, dz.cyt., s. 67.

²³ T. S. Ponraj, *Why I Am an Old Calendarist*, www.egoch.org

Jednak najważniejszym zarzutem przeciwko wprowadzeniu nowego kalendarza jest przypomnienie źródeł tej decyzji. *Nie można zapominać, że Nowy Kalendarz nie został wprowadzony z powodu astronomicznej niepoprawności starego, ale jako pierwszy krok do urzeczywistnienia siłowej, fałszywej jedności Kościoła prawosławnego z nowokalendarzowymi wspólnotami nieprawosławnymi Zachodu*²⁴ – podkreśla Constantin Cavaros. Jego zdaniem, wprowadzenie nowego kalendarza to pierwszy krok na drodze nowoczesnego prawosławia na drodze „herezji ekumenizmu”. Ostatnimi wspólnotami wolnymi całkowicie od tego błędu są właśnie grupy starokalendarzowców i Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Poza Granicami Rosji.

Antyekumenizm, to zresztą, obok wierności staremu kalendarzowi, jeden z najbardziej widocznych wyróżników Kościołów „prawdziwie prawosławnych”. Odrzucają one jakikolwiek dialog ekumeniczny, określając go panherezją. Odrzucenie ekumenizmu czy wręcz prawdziwości innych wyznań chrześcijańskich sięga tak daleko, że starokalendarzowcy chrzczą wszystkich przystępujących do nich konwertytów, zarówno protestantów, jak i katolików. Wynika to ze specyficznej teologii chrztu, według której nie wystarczy poprawna forma chrzcielna, ale konieczna jest także prawdziwa wiara w dogmat trynitarny (czyli przyjęcie prawosławnej zasady monarchianizmu Ojca, który zrodził Syna, i od którego pochodzi Duch) oraz przynależność do prawdziwego i jedynego Kościoła (czyli do prawosławia). Innymi słowy prawdziwy i ważny chrzest (podobnie jak inne sakramenty) sprawowany jest, zdaniem starokalendarzowców, tylko w Kościele prawosławnym (czy wręcz, jak to już było wspomniane, tylko w Kościele starokalendarzowym). Każdy przyjmujący więc prawdziwą wiarę musi być ochrzczony prawdziwym sakramentem²⁵.

* * *

Starokalendarzowcy, mimo iż nieliczni i uważani przez pozostałych prawosławnych za wspólnoty niekanoniczne, pozostają dla innych

²⁴ C. Cavaros, dz. cyt., s. 69.

²⁵ T. S. Ponraj, *Re-Baptism? The Baptism of Heretics and the Orthodox Church*, www.egoch.org

chrześcijan ważnym świadectwem znaczenia tradycji w Kościołach chrześcijańskich, ale także znaczenia poprawnego rozumienia, czym tradycja być powinna. Z jednej bowiem strony, wierność za wszelką cenę tradycji liturgicznej czy kalendarzowej przyciąga do Kościołów „prawdziwie prawosławnych” wielu nowych wiernych, wychowanych w tradycji zachodniej. Z drugiej jednak strony, postrzeganie tradycji jako martwego i nierozwijającego się depozytu prawd ostatecznych, uniemożliwia często dostosowanie się tych wspólnot do zmieniającej się rzeczywistości dialogów międzykościelnych oraz utrudnia odczytanie na nowo starych tradycji, tak by w nowych czasach nabrały one nowego znaczenia.

TOMASZ PIOTR TERLIKOWSKI, ur. 1974 r., doktor filozofii, dziennikarz i publicysta. Redaktor naczelny internetowego Ekumenicznego Serwisu Informacyjnego kosciol.pl oraz teologicznego internetowego Magazynu Ekumenicznego „Semper Reformanda”. Współpracuje z Redakcją Katolicką TVP. Publikował m.in. w „Więzi”, „Przeglądzie Powszechnym”, „Myśli Protestantkiej”, „Nowym Państwie”, „Gazecie Polskiej”. Mieszka w Warszawie.



Rafał Zarzeczny SJ
(tłum. i oprac.)

Modlitwa ludu Etiopii

Słusznie chwałę odbiera królowanie Ojca i Syna i Świętego Ducha.
Słusznie wysławiane jest królowanie Ojca i Syna i Świętego Ducha.
Słusznie rozgłasza się królowanie Ojca i Syna i Świętego Ducha.

Błogosławiony Pan, Bóg wszystkiej istoty żyjącej.
Błogosławione święte imię Jego chwały.
Błogosławiony Pan, w Trójcy, a Jedyny.

Niech Pan błogosławi niebiosa i ziemię.
Niech Pan błogosławi góry i doliny.
Niech Pan błogosławi zboża i trawy.
Niech Pan błogosławi nasiona i plony.
Niech Pan błogosławi księżyc i słońce.
Niech Pan błogosławi zimę i lato.
Niech Pan błogosławi morze i lądy.
Niech Pan błogosławi wiosnę i jesień.
Niech Pan błogosławi dzień i noc.
Niech Pan błogosławi wschód i zachód.
Niech Pan błogosławi północ i południe.
Niech Pan błogosławi połowę dnia i połowę nocy.
Niech Pan błogosławi ludy i narody.
Niech Pan błogosławi tego co w smutku i tego co w przeciwnościach.

Niech Pan zachowa nasz kraj od gradu.
Niech Pan zachowa nasz kraj od głodu.

Niech Pan zachowa nasz kraj od zdrady i grabieży.
Niech Pan zachowa nasz kraj od zarazy.
Niech Pan zachowa nasz kraj od wszelkiej choroby.
Niech Pan zachowa nasz kraj od pomoru ludzi i zwierząt.
Niech Pan zachowa nasz kraj od braku wody i deszczu.

Oby nasz Pan udzielił nam zbawczego słowa i doskonałej łaski.
Oby nasz Pan udzielił nam miłości i pokoju.
Oby nasz Pan strzegł nas aż do swego powtórnego objawienia, na wieki
[wieków.

* * *

Fragment wspaniałej modlitwy zanoszonej w intencjach drogich sercu mieszkańców Etiopii. Niczym biblijny psalmista (por. Ps 8) proszą oni o Boże błogosławieństwo dla całego świata, o opiekę nad ziemią etiopską i jej mieszkańcami, pojawiają się także prośby za cesarza, patriarchę, za wszystkich biskupów, prezbiterów i za cały Kościół. Tekst przeradza się w prawdziwą modlitwę powszechną, skomponowaną w zgodzie z zasadami etiopskiej rytmiki, z niezwyklej wrażliwością łączącą liturgię i poezję.

Przekład na podstawie wydania S. Grébaut, *Prière pour l'Ethiopie et les Ethiopiens*, „Aethiopica” nr 3 (1935) 3, ss. 102-108.

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



Maciej Robert

Późny wieczór*

Gaśnie lampka przy łóżku i gaśnie też oddech,
jakby ktoś powoli zakręcał kurek dopływu
powietrza, rozwieszone na oparciu krzesła
ubrania wyglądają w ciemności zupełnie inaczej.

Gaśnie gwar za zamkniętymi drzwiami, gasną
twarze, które w dzieciństwie straszyły ze słów
wymalowanych na bocznej stronie szafy, gasną
oczy wybałuszone z sęków na sam środek pokoju.

Gaśnie puls uderzający pod poduszką, słychać
teraz dobrze jak wskazówki w starym zegarze
biją coraz natręczywiej, jakby chciały za wszelką
cenę wytrzepotać się z objęć zakurzonej tarczy.

Na końcu gasną myśli.

Owadzie sprawy. Przygotowania do nadejścia zimy

„Dzisiejszy dzień jest krótszy od najdłuższego
w roku o dwie godziny i sześć minut” – podaje
radio i milknie nagle, jakby spiker zdał sobie
wreszcie sprawę z powagi wypowiedzi, choć

* Tym zestawem wierszy autor zdobył I nagrodę na XVI Ogólnopolskim Konkursie Poetyckim „O liść konwalii” im. Zbigniewa Herberta w 2002 r.

tak naprawdę znów ktoś bawi się w przerwę
w dostawie prądu. Coraz więcej milczenia
i coraz więcej ciemności. Śmierć. Poza tym
same braki. Dni kurczą się systematycznie

i powoli, podobnie jak wszystkie poczynione
zawczasu zapasy, które, jak zwykle, kończą
się na długo przed planowanym terminem.
Krawędzie barw łagodnieją niczym faktura

papieru, który delikatnie poddaje się dotykowi
zniedołężniałych palców, zawijających w niego
resztki tytoniu. Wewnątrz jest ciepło, dym tuli
się do mokrych okien. Nie widuje się już owadów,

nie licząc kilku zasuszonych muszych odwłoków,
tkwiących pomiędzy szybami. Wydłuża się sen,
nad ranem na twarzy widać niekiedy jakieś ślady,
odciśnięte znaki, jakby pozostałości pajęczyny.

To wszystko, czego dotknęły dzisiaj moje usta

To wszystko, czego dotknęły dzisiaj moje usta

(drobinki kurzu z gęstej zasłony wiszącej w lepkim
powietrzu, ziarenka piasku ochoczo rozrzucane
przez wiatr, zapach wieczoru, odległy już smak
deszczu, dotyk Twoich ust nie muśniętych szminką,
ciężar wszystkich słów, które wypowiedziałem)

jest teraz tutaj: w niewyraźnej plamie tłuszczu
kołyszącej się spokojnie na powierzchni herbaty.

Notatka, prawie wiosna. Przyptyw

Pszczola, osa lub całkiem jeszcze inny, nierozważny owad, znów dał się uwieść na słodki lep tych resztek piwa czy też lemoniady, skrzących się za cienką szyjką butelki, w jej studziennym oku zaplątanym w nikłych źdźbłach. Suchy odwłok zastygły za karmelem szkła, niczym w lepkiej pięści bursztynu. Niedługo i tak nadejdzie przyptyw, łagodne fale traw zatopią to wszystko

Szafka

Szczypta cukru, plasterek cytryny, ząbek czosnku. Żalсна perspektywa wieczoru rozpisana niczym przepis w książce kucharskiej lub recepta na długowieczność. Maestria i prostota, a wokół wszystko się sypie. Zapomniane fotografie podwijają swoje krawędzie, matowieją powierzchnie. Historia obraca się w popiół. No i ten kurz, warstwy kurzu, wszędzie.

ks. Artur Jerzy Katolo

Historia bioetyki

Narodziny bioetyki – starożytna etyka medyczna

Jednym z najstarszych dokumentów dotyczących zagadnień związanych z etyką medyczną jest pochodzący z 1750 r. przed Chr. Kodeks Hammurabiego. Można w nim znaleźć zagadnienia dotyczące relacji, jakie powinny zachodzić między lekarzem a pacjentem, oraz problem wynagrodzenia lekarza za kurację¹.

Wielką kartą etyki medycznej można nazwać Przysięgę Hipokratesa (370 r. przed Chr.), która stała się podstawą deontologii medycznej nie tylko w starożytności, ale również w czasach współczesnych. Przysięga Hipokratesa nakładała na lekarzy oraz adeptów sztuki lekarskiej obowiązek traktowania sztuki medycznej jako sztuki świętej. Bogowie zostają przywołani w inwokacji przysięgi, nie tylko w celu pomocy, ale również w celu poświadczenia *świętości* zawodu lekarza, który nie może być traktowany jako profesja *jedna z wielu*².

Nauczanie medycyny obejmowało nie tylko sposób leczenia poszczególnych chorób, ale wiązało się również z przyjęciem określonego stylu życia przez przyszłego lekarza. Lekarz-nauczyciel musiał dawać, w codziennym życiu, dobry przykład swoim uczniom. Adeptci medycyny byli zobowiązani do prowadzenia życia wspólnego wraz z ich mistrzem. Dlatego medycynę uznawano za powołanie, z którym wiązał się wybór określonego stylu życia. Nie można również zapominać, że uczniowie byli winni cześć i wdzięczność swojemu nauczycielowi³. Lekarze oraz adeptci sztuki medycznej tworzyli braterstwo medyczne, w którym stosunki między mistrzem i uczniami miały charakter religijny. W tym też kontekście sama wiedza

¹ Por. S. Leone, *Bioetica, fede e cultura*, Roma 1995, s. 15.

² Por. V. Mele, R. Sinno, *Giuramento d'Ippocrate*, w: S. Leone, S. Privitera (red.), *Dizionario di bioetica*, Acireale-Bologna-Palermo 1994, s. 432.

³ Por. tamże, s. 432-433.

medyczna miała charakter prywatny, rodzinny, a dopiero w sposób pośredni – społeczny lub polityczny. Z tego fundamentu religijnego braterstwa medycznego wynikał obowiązek przekazywania wiedzy lekarskiej⁴.

Obowiązek terapii (*therapeia*) zawarty w przysiędze odnosił się do dyscypliny życia (*dieta*), środków leczniczych (zakaz podawania specyfików mogących spowodować śmierć chorego lub dziecka poczętego w łonie matki), chirurgii (zakaz operowania chorych na kamicę nerkową), odwiedzin domowe chorych oraz zachowanie tajemnicy zawodowej. Obowiązek terapii był także zobowiązaniem moralnym. Lekarz miał obowiązek nie tylko leczyć chorego od strony medycznej (*diaita*), do jego obowiązków należało też poszukiwanie sprawiedliwości moralnej (*dike*), która objawiała się przez unikanie rzeczy złych i niesprawiedliwych. Dlatego od lekarza wymagana była świętość życia (*hosia*), a przez to szacunek dla każdego życia ludzkiego. Ten szacunek wobec życia ludzkiego zakazywał przypisywania środków trujących (*pharmakon*) oraz sugerowania kobiecie użycie środków aborcyjnych. Zasada *primum non nocere* obowiązywała lekarza podczas wizyty domowej. Szczególnie odnosiło się to do niewchodzenia w intymne relacje z pacjentami – ludźmi wolnymi i niewolnikami, kobietami i mężczyznami⁵.

Przysięga Hipokratesa ma więc charakter paternalizmu medycznego. Lekarz jest tym, który może również wpływać na życie moralne chorego. Chory ma obowiązek być posłusznym lekarzowi, co więcej, powinien traktować go jak boga⁶. W I w. przed Chr. Scribonius Largus pisze, że lekarz musi być *plenus misericordiae et humanitatis*. Dlatego, zgodnie z przysięgą Hipokratesa, nie wolno mu przepisywać szkodliwych substancji, również wrogom. Lekarz ma obowiązek pomagać wszystkim, którzy zwracają się do niego. Medycyna jest sztuką leczenia, a nie zabijania. Jeśli medycyna nie odda się całkowicie służbie chorym, bez względu na okoliczności, to wówczas zdradzi ideę miłosierdzia, do której jest wezwana z natury rzeczy. *Medicus gratosus* – figura lekarza charyzmatycznego i modelu medycyny paternalistycznej o charakterze charyzmatycznym⁷.

⁴ Por. A. Puca, *Il contributo della teologia alla bioetica*, Torino 1998, s. 43.

⁵ Por. tamże, s. 43.

⁶ Por. tamże, s. 44.

⁷ Por. tamże, s. 44-45.

Czasy nowożytne

Za prekursorów współczesnej bioetyki można uważać opata Francesco Cangiamila oraz Thomasa Percivala. Ten pierwszy w 1745 r., w Palermo (Sycylia), opublikował traktat zatytułowany „Embriologia Sacra” („Święta embriologia”), w którym dziedzinę ściśle biologiczną, jaką jest embriologia, starał się wyłożyć na sposób teologiczny, traktując ją jako pod-rodzaj teologii. Ten sposób wyjaśniania zagadnień embriologicznych wiązał się z określonymi implikacjami moralno-duszpasterskimi, które można dzisiaj uznać za początki epistemologiczne bioetyki. Godny podkreślenia jest fakt, że Cangiamila dowodził początków życia indywidualnego od momentu poczęcia. W ten sposób zerwał z całą tradycją arystotelesowsko-tomistyczną, która początek zaistnienia osoby przesuwiała w czasie, np. na moment implantacji embrionu w macicy. Sycylijski opat połączył swoją refleksję teologiczno-filozoficzną odnośnie do statusu embrionu ludzkiego z danymi, które dostarczyły mu prowadzone obserwacje plemników pod mikroskopem⁸.

Anglik Percival w 1803 r. opublikował „Medical Ethics” („Etyka medycyny”), w którym to dziele podkreślał, że obowiązkiem lekarza jest przestrzeganie trzech fundamentalnych pryncypiów: *honeste vivere, alterum non ledere, suum cuique tribuere*. Te dwa ostatnie pryncypia stanowią odpowiednik dwóch pryncypiów współczesnej bioetyki: nieszkodzenia oraz sprawiedliwości. *Suum cuique tribuere* zawiera w sobie również zasadę dobra pacjenta.

Percival pomija jednak pryncypium autonomii pacjenta. W innej swojej książce, „A Socratic Discourse on Truth” („Sokratejska dyskusja o prawdzie”) skłania się ku modelowi hipokratesowskiej medycyny paternalistycznej i odrzuca absolutyzm *autonomizmu* pacjenta. Proponuje jednak *elastyczną linię* w poszukiwaniu dobra pacjenta. Mamy więc w tym przypadku do czynienia z teleologią, czyli celowością postępowania lekarza wobec pacjenta. Jego paternalizm wobec pacjenta nie jest jednak tym samym paternalizmem, z jakim możemy się spotkać w starożytności. Pacjent nie jest dzieckiem, z którym można czynić co się podoba, jeśli celem postępowania

⁸ Por. S. Leone, *Le matrici storiche della bioetica*, w: G. Russo (red.), *Storia della bioetica*, Roma-Acireale 1995, s. 104-105.

jest jego dobro. Percival sprzeciwia się również *autonomizmowi dorosłego*, według którego chory, będąc istnieniem dorosłym i świadomym, zawsze powinien znać prawdę. Anglik proponuje model *paternalizmu młodzieńczego*. Oznacza to, że w przypadku choroby śmiertelnej prawdę powinna znać rodzina lub przyjaciele. I to ich zadaniem będzie przygotowanie chorego na przyjęcie prawdy o sobie lub też bezpośrednie poinformowanie go o faktycznym stanie jego zdrowia. Percival, jak można było zauważyć, zajmował się więc problematyką relacji lekarz-pacjent (model medycyny paternalistycznej obok modelu medycyny autonomicznej)⁹.

Okresem szczególnego rozwoju refleksji wokół zagadnień moralnych medycyny był okres pierwszych lat powojennych. Proces zbrodniarzy hitlerowskich w Norymberdze ukazał światu nowe zagrożenia, jakie mogą się rodzić z medycyny, jeżeli takowa uprawiana jest w oderwaniu od podstawowych wartości moralnych. Nieludzkie eksperymenty na więźniach obozów koncentracyjnych (m.in. eutanazja, sterylizacja, testowanie nowych leków oraz nowych form leczenia chirurgicznego) uznane zostały za zbrodnie przeciwko życiu ludzkiemu. Konieczne więc stało się ustalenie granic etycznych zachowania lekarza, poza które wyjść mu nie wolno¹⁰.

W tym też kontekście Organizacja Narodów Zjednoczonych w 1948 r. ogłosiła „Powszechną Deklarację Praw Człowieka”. W 1949 r. w Genewie uchwalono „Kodeks Etyki Medycznej”, znany szerzej jako „Przysięga genewska”, w którym to, analogicznie do przysięgi Hipokratesa, zobowiązywano się do poszanowania życia ludzkiego od momentu poczęcia. Rok 1950 przyniósł ze sobą uchwalenie w Rzymie „Konwencji ochrony praw człowieka i wolności podstawowych”¹¹.

Nie można nie wspomnieć tu o wkładzie Magisterium Kościoła do prehistorii bioetyki. Papież Pius XII niejednokrotnie zabierał głos w sprawie sztucznych zapłodnień czy też moralnych aspektów łagodzenia bólu. Odnośnie do sztucznych zapłodnień ustosunkował się w swoim przemówieniu podczas IV Międzynarodowego Kongresu Lekarzy Katolickich

⁹ Por. tamże, s. 103-104.

¹⁰ Por. D. Tettamanzi, *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, Casale Monferrato 1996, s. 17-18; por. także: V. Peri, *Codice di Norimberga*, w: *Dizionario di bioetica*, s. 148-149.

¹¹ Por. D. Tettamanzi, dz. cyt., s. 18

w 1949 r. Sztuczne zapłodnienia w małżeństwach jak i z użyciem dawców gamet uznał za niemoralne. Dopuszczał jednak podjęcie różnego rodzaju technik medycznych, które umożliwiłyby dopełnienie aktu małżeńskiego, czyli poczęcie nowego istnienia ludzkiego. Sama technika medyczna nie mogła jednak zastępować aktu seksualnego małżonków, ani nie mogła działać poza małżeństwem. Tę naukę powtórzył jeszcze podczas Kongresu Unii Położnych Katolickich w 1951 r. oraz w 1956 r. w czasie II Światowego Kongresu Płodności i Bezpłodności¹².

Pius XII na pytanie postawione w 1957 r. przez Società Italiana di Anestesiologia (Włoskie Stowarzyszenie Anestezjologów) odnośnie do łagodzenia cierpień oraz ewentualnego skrócenia życia na skutek zastosowania środków anestezjologicznych, zawarł swoją odpowiedź w „Tre quesiti religiosi e morali concernenti l'anestesia” („Trzy wyjaśnienia religijne i moralne odnośnie do anestezji”). Papież dopuścił używanie środków łagodzących ból chorego w przypadku nieuleczalnej choroby (np. rak), nawet jeśli prowadziłoby to w sposób pośredni do śmierci. Jednak przestrzegł, żeby tego rodzaju praktyka nie przerodziła się w eutanazję. W przypadku gdyby chory, z motywów religijnych, będąc w pełni świadomy, odmówił przyjęcia środków łagodzących ból, wówczas lekarz nie ma prawa zmuszać go do przyjęcia tego rodzaju specyfików. Podobnie też lekarz nie ma prawa odmówić środków łagodzących ból, jeśli prosi o nie osoba chora i cierpiąca¹³.

Słowa „bioetyka” użył po raz pierwszy Van Rensselaer Potter w 1970 r., w artykule zatytułowanym „Bioethics: The Science of Survival” („Bioetyka: nauka przeżycia”). Wówczas poruszona tematyka została pogłębiona przez tegoż samego autora w książce z 1971 r. „Bioethics: Bridge to the Future” („Bioetyka: most ku przyszłości”). Potter przedstawił swoją wizję bioetyki jako nowej dziedziny wiedzy, składającej się z trzech fundamentalnych elementów: interdyscyplinarność, spojrzenie w przyszłość i globalizm¹⁴.

Bioetyka jako nowa dziedzina wiedzy ma stanowić pomost między różnymi naukami (interdyscyplinarność). Ten pomost naukowy ma rów-

¹² Por. G. Russo, *Storia della bioetica*, w: *Dizionario di bioetica*, s. 947-948.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. S. Leone, S. Privitera, *Bioetica*, w: *Dizionario di bioetica*, s. 89; G. Russo, dz. cyt., s. 948.

nież zajmować się przyszłością, a nie tylko teraźniejszością. Zadaniem bioetyki ma być nie tylko ocena moralna tego, co się dzieje dzisiaj, ale również tego, co się może wydarzyć w przyszłości, na skutek dalszego rozwoju technologii biomedycznych. Bioetyka ma także stanowić syntezę, czyli nie może ograniczać się jedynie do problemów życia i zdrowia ludzkiego jednej społeczności. Jej zadaniem jest refleksja nad wszystkimi aspektami rzeczywistości, w jakich znajduje się ludzkość. Chodzi więc o relacje między człowiekiem a środowiskiem; życiem przyszłych pokoleń a teraźniejszością; jakością życia obecną i przewidywaną na skutek dalszego postępu różnych technik biomedycznych (globalizm).

Zdaniem Pottera, biologia może w owocny sposób odnosić się do nauk humanistycznych, które są konieczne do jakościowej obecności człowieka w historii. Dążenie do eliminacji ewolucji negatywnej (wpływy myśli Freuda i Darwina na Leopolda, na którego Potter się powołuje) oraz promocja jakości życia wymaga nowego zachowania, nowych zobowiązań, nowych norm i praw. To wszystko ma zaś prowadzić ku nowej moralności odnoszącej się do przyszłości generatywnej. Dlatego też Potter uważał bioetykę za tzw. most między różnymi dziedzinami wiedzy. Most ten był konieczny w celu uniknięcia tzw. bomby biologicznej, w obliczu której, dzięki rozwojowi biomedycyny, znalazł się człowiek. Ta „bomba biologiczna” mogła okazać się szkodliwa dla przyszłości człowieka i dlatego należało ją osłabić. Dlatego bioetyka, w ujęciu Pottera, to nie tylko „most”, ale również „sztuka przeżycia”. Promując ideę jakości życia, należy wychodzić poza naukę i zwracać się ku filozofii, ku biologicznej znajomości wartości humanistycznych. Nauka przeżycia jest więc dla Pottera jakościową obecnością człowieka w historii¹⁵.

Pierwsze ośrodki bioetyki w Stanach Zjednoczonych...

Jeszcze przed 1970 r. prowadzone były w sposób systematyczny wykłady na temat etyki biologii oraz nauk o zdrowiu. Prowadzono je na wydziałach medycyny i pielęgniarstwa uniwersytetów katolickich w Stanach Zjednoczonych. W Europie etyki biologii oraz medycyny nauczano na uni-

¹⁵ Por. tamże, s. 948.

Na terenie Włoch już od 1950 r., z inicjatywy ks. Agostino Gemelli, ukazywało się czasopismo „*Medicina e Morale*”, które w 1982 r. zostało przekształcone w kwartalnik poświęcony zagadnieniom bioetyki (otrzymało podtytuł „*Rivista Trimestrale di Bioetica, Deontologia e Morale Medica*”). Pierwszym ośrodkiem, w którym zaczęto uprawiać bioetykę na sposób akademicki, stał się Wydział Medycyny i Chirurgii „Agostino Gemelli” Katolickiego Uniwersytetu „Sacro Cuore” (rok akademicki 1983/84).

Podczas Krajowego Kongresu Międzynarodowego Stowarzyszenia Filozofów, który miał miejsce w Rzymie, w dniach 22-23 marca 1985 r. podkreślono po raz kolejny konieczność refleksji medyczno-filozoficznej i uprawiania bioetyki na sposób akademicki. Dlatego 20 czerwca 1985 r. ks. prof. Elio Sgreccia (obecnie biskup, wiceprzewodniczący Papieskiej Akademii Życia) powołał do istnienia Centro di Bioetica przy Katolickim Uniwersytecie „Sacro Cuore” na Wydziale Medycyny i Chirurgii „Agostino Gemelli”. Celem badań Centrum Bioetyki stało się weryfikowanie poprawności moralnej różnych technik biomedycznych w odniesieniu do wartości życia ludzkiego jako wartości fundamentalnej (która to wartość stanowi przedmiot nauczania Magisterium Kościoła).

W latach osiemdziesiątych zaczęły się rozwijać na terenie Włoch inne ośrodki bioetyki. Wspomnieć należy Centro per la Ricerca e la Formazione in Politica e in Etica: Politeia (Mediolan), Centro di Bioetica (Genua), Società Italiana di Bioetica dell'Università di Firenze (Florencja), Istituto Gramsci (Rzym), Scuola di Medicina e Scienze Umane (Mediolan; obecnie przemianowany na Università Vita e Salute „San Raffaele”)²¹.

Zadaniem bioetyki jest nie tylko ochrona człowieka przed różnymi biotechnologiami, które początkowo mogły się wydawać kolejnym krokiem w rozwoju, ale również bycie mediatorem między kulturą naukowo-techniczną a personalistyczną. Zadanie to jest o tyle ważne, o ile w rachubę wchodzi dobro człowieka, to znaczy jego życie oraz godność. Historia może nam dostarczyć wielu cennych wskazówek o tyle, o ile uświadomimy sobie fakt, że na przestrzeni dziejów ludzkości istniało już wiele różnych pomysłów na „poprawę” jakości życia człowieka. Często jednak pomysły te okazywały się kolejną iluzją, a wartości podstawowe, takie jak godność osoby

²¹ Por. tamże, s. 952-953.

ludzkiej i nienaruszalne prawo do życia, pozostawały czymś niezmiennym. Dlatego w obliczu nowych wyzwań, które niesie ze sobą biomedycyna, warto odnieść się do historii i uwzględnić jej głos.

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 Facolta' Teologica dell'Italia Settentrionale w Mediolanie (teologia moralna). Profesor bioetyki i teologii moralnej w seminarium w San Miniato (Włochy), pracownik Instytutu Jana Pawła II KUL i wykładowca bioetyki w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salvatorianów w Bagnie oraz na Papieskim Wydziale Teologicznym Italii Południowej w Neapolu –sekcja Cosenza i w Seminario Teologico Cosentino. Autor m.in. książek: „ABC bioetyki” (1997), „Embrion ludzki – osoba czy rzecz?” (2000) oraz redaktor: „Bezdroża antykoncepcji” (2001).



Anna Lis

Młodzieniec biedny czy bogaty?

Etyka czy teologia?

Życie moralne człowieka wzbudza zawsze wiele emocji. Ukazuje się coraz więcej publikacji z zakresu tzw. etyki biznesu. Tak zwanej, ponieważ czym innym jest teologia moralna, katolicka nauka społeczna, a czym innym etyka i „etyka biznesu”. Etyk w pewnym momencie musi zawiesić swój sąd w imię poprawności naukowej, ponieważ metody badawcze, którymi się posługuje, nie pozwalają na wyciągnięcie tak daleko idących wniosków, jak może to uczynić teolog. Nie bez przyczyny zwykło się mówić, że filozofia jest służebnicą teologii.

Termin „osoba”, obecnie bardzo nośny w literaturze, wywodzi się z języka teologicznego. Pojęcie to jest aż do gruntu pojęciem chrześcijańskim. Ma swoje źródło w objawieniu Syna Bożego.¹ Etyk ani filozof nie potrafią dotrzeć do faktu, że Bóg jest osobą, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Trójosobowego Boga (Rdz 1, 27). Nie mają ku temu odpowiedniej przesłanki. Teolog poznający Boga w Słowie Wcielonym (Logosie) jest w stanie powiedzieć więcej na temat samego człowieka i Boga. *Człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność osoby; nie tylko jest czymś, ale kimś. Jest zdolny poznawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami; przez łaskę jest powołany do przymierza ze swoim Stwórcą, do dania Mu odpowiedzi wiary i miłości, jakiej nikt inny nie może za niego dać* (KKK nr 357). Owszem, pojawiły się różnego rodzaju personalizmy filozoficzne, ale należy pamiętać, że bóg filozofów nie jest Bogiem Objawienia. W sensie filozoficznym pojęcie „bóg” można pisać małą literą, natomiast w sensie teologicznym taki zapis byłby błędny.²

¹ Por. A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1997, s. 45.

² Jan Paweł II mówiąc o naturalnej, wrodzonej religijności człowieka, jego otwartości na transcendencję i na absolut, termin „absolut” pisze małą literą (por. PDV nr 45).

Personalizm nie jest tym samym co humanizm³, personalizm sięga głębiej.

Należy pamiętać o tym przy kolejnych publikacjach z zakresu „etyki biznesu”. Oczywiście nie znaczy to, że etyka stoi w opozycji do teologii (choć może się tak zdarzyć). Zarówno teolog, jak i etyk mogą w pewnym momencie dojść do tych samych wniosków, ale ich sposób argumentowania będzie różny. Chrześcijanin musi pamiętać, że ma umysł oświecony Lumen Christi, dlatego mówiąc o religii przypisuje jej treści, których religia, jako naturalna dyspozycja każdego człowieka, tzw. ateisty również, nie ma. Należy zatem odróżnić wiedzę, która ma swe źródło w obserwacji religii jako fenomenu ogólnoludzkiego, od wiedzy, której źródło znajduje się w lasce wiary.⁴ Każda etyka zakłada zawsze jakąś antropologię, jakąś wizję człowieka, również „etyka gospodarcza” musi opierać się na uprzedniej wobec niej koncepcji człowieka i społeczeństwa.⁵ Jest to kluczowy moment w rozważaniach nad etyką w biznesie czy, ściślej mówiąc, teologiczną wizją ekonomii.

Dlatego bardziej czytelne byłoby używanie terminu „teologia ekonomii” lub „teologia nauk ekonomicznych”. Należałoby tak zaproponowane sformułowanie gruntownie opracować, dając podstawy naukowe. Nie są to określenia używane obecnie w literaturze, a szkoda, bo wydaje się, że byłyby bardziej adekwatne w oddaniu tej rzeczywistości, o której chcemy mówić. Zagadnienia te są określone terminami „etyka w biznesie”, „etyka biznesu” czy „etyka w gospodarce”. Niejako samo nasuwa się pytanie: Jaka etyka⁶? Jaką zakłada wizję świata, człowieka, Boga, porządku moralnego? Jak definiuje poszczególne terminy? Oczywiście możliwa jest etyka odwołująca się tylko i wyłącznie do filozofii (która też musi zostać określona). Jednak obecnie autorzy w swoich opracowaniach na temat „etyki biznesu”

³ Por. sposób argumentacji A. J. Nowak, „*Homo novus*” mieszkaniem Ducha Świętego, w: J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka (red.), *Niech zstąpi Duch Twój, Homo meditans XX*, Lublin 1999, s. 218.

⁴ Por. A. J. Nowak, *Identyfikacja postaw*, Lublin 200, s. 32.

⁵ Por. J. Gocko, *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologicznomoralne*, Lublin 1996, s. 171.

⁶ Por. uwagi na temat przedmiotu maturalnego i formalnego etyki A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 64-99.

siegają do Biblii lub nauk teologicznych, a wyciągając wnioski teologiczne posługują się nimi jak wnioskami filozoficznymi. Zachodzi pomieszanie porządków. Bardziej poprawne wydaje się sformułowanie „biznes i Ewangelia”⁷. Interesujące jest również określenie „„antropocentryzm« ekonomii” podkreślające, że człowiek jest twórcą, ośrodkiem i celem całego życia gospodarczego (KDK nr 63).⁸ Nie można, mając umysł oświecony Światłem Chrystusa (2 Kor 3, 12-16), wyciągać wniosków i przenosić ich do dziedziny wiedzy, która ma inny zakres badań. Owszem, te wnioski są poprawne i słuszne, ale w określonym systemie poznawczym. Jeżeli wyprowadzamy wnioski o charakterze teologicznym, to jako takie muszą być przeprowadzone od początku do końca. Posługując się argumentami biblijnymi czy katolickiej nauki społecznej należy pamiętać, gdzie dane twierdzenie ma początek i jak przebiega argumentacja.

Zatem poprawność naukowa niektórych pozycji w aspekcie tzw. etyki czy moralności gospodarczej jest co najmniej wątpliwa.⁹ Nie sposób omówić w tym miejscu (zresztą to nie jest zadaniem tej pracy) wszystkich niepoprawnych określeń, jakie pojawiły się w literaturze na temat tzw. etyki biznesu czy zagadnień z nią związanych. Jednak należy na nie zwracać uwagę. Czytelnik ma prawo do prawdziwej i rzetelnej informacji.

Niezwykłe cenna pozycja na polskim rynku wydawniczym, „Zarządzanie strategiczne”¹⁰, zawiera, niestety, błędne uwagi dotyczące pojęcia pracy i nauczania przez Kościół katolicki. Przyjrzyjmy się kilku zawartym tam twierdzeniom.

⁷ Taki tytuł został nadany pozycji R. J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina-kapitalisty*, Poznań 1994. (tyt. oryg.: *Doing well and doing good. The challenge to the Christian Capitalist*).

⁸ Por. J. Gocko, dz. cyt., s. 168-183.

⁹ Na tym polu pojawiło się wiele błędów merytorycznych; zob. np. T. Pietrzkiewicz, *Etyka zarządzania rozwojem gospodarczym*, w: J. Dietl, W. Gasparski (red.), *Etyka biznesu*, Warszawa 1999, s. 260; por. M. Rusecki (red.), *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, Lublin 1992, s. 657; Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1986³, s. 537-620; St. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 145-150.

¹⁰ B. Gliński, B. R. Kuc, P. Szczepankowski, *Zarządzanie strategiczne*, Warszawa 1996, s. 191-194.

Nie jest prawdą, że mało wiemy o wartościach upowszechnianych przez Kościół katolicki¹¹ (oczywiście, kto się nie interesuje, ten nie wie). Począwszy od studiów nad Słowem Bożym zapisanym w Starym i Nowym Testamencie, przez działalność uczelni katolickich na całym świecie oraz przez zwyczajne i uroczyste nauczanie Magisterium Ecclesiae, aż po każdą pielgrzymkę papieża, wartości chrześcijańskie są głoszone i wyjaśniane. Oczywiście, że celem Kościoła jest proklamowanie prawdy o przyjsciu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Ta prawda jednak jest przepowiadana konkretnemu człowiekowi, w konkretnej rzeczywistości społecznej, politycznej, gospodarczej, i uwzględnia jego problemy, pytania i wątpliwości. Widać to doskonale, choć nie tylko, po tematyce kolejnych encyklik. Należy mieć na uwadze całość nauczania Kościoła, w tym katolicką naukę społeczną.

Dalej autor pisze: *Pracę postrzegał [Kościół] jako zło konieczne, karę za grzechy. Bóg Objawienia nigdy człowieka nie karze. Nie wolno wypaczać obrazu Boga, który jest Miłością (por. 1J 4,8). Swojego Syna wydał, aby dać człowiekowi życie (por. Rz 8, 32). Któż może wydać wyrok potępienia? Czy Chrystus Jezus, który poniósł [za nas] śmierć, co więcej - zmartwychwstał, siedzi po prawicy Boga i przyczynia się za nami? (Rz 8, 34). Cierpienie człowieka może być KONSEKWENCJĄ grzechu, ale to zupełnie inna sprawa. Nałogowy palacz dzień po dniu łamiący przykazanie *nie zabijaj* – choruje na raka. Czy można powiedzieć, że Bóg go ukarał? Na pewno nie. Bóg go chronił, człowiek w imię posiadanej wolności wybrał. Potem ponosi konsekwencje. Chrystus przez pracę odkupił świat. Nigdzie nie znajdujemy przypadku, aby Chrystus rozgrzeszył lenia.¹² *A służę nieużytecznego wyrzucicie na zewnątrz – w ciemności! Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów* (Mt 25, 30). Przez pracę człowiek uczestniczy w akcie stwórczym samego Boga. Chrystus w swoim nauczaniu bardzo często odnosi się do rzeczywistości pracy ludzkiej. Mówi o pracy rybaka (Mt 13, 47-50), rolnika (Mk 12, 1-12), ekonomy (Łk 16, 1-8), lekarza (Łk 4, 23), ludzi nauki (Mt 13, 52) i wielu innych (por. LE nr 26). Wskazuje także na trud związany z pracą (LE nr 27). Św. Paweł natychmiast reaguje na wieść, że wśród Tesaloniczan*

¹¹ Por. tamże, s. 191.

¹² Por. A. J. Nowak, *Ślub ubóstwa. Osoba konsekrowana*, t.1, Lublin 1992, s. 86.

w związku z błędnym rozumieniem paruzji pojawiły się zaniedbania związane z wykonywaną pracą, a nawet jej porzucanie. To właśnie do nich kieruje ostre słowa: *Kto nie chce pracować, niech nie je!* (2 Tes 3, 10).

Następnie w omawianej pozycji znajdujemy sformułowanie: *Jan Paweł II wykorzystał swoją pozycję zwierzchnika Kościoła dla nadrobienia tej zaległości, ujrzała bowiem światło dzienne encyklika poświęcona pracy ludzkiej (Laborem exercens)*. Należy podkreślić, że Jan Paweł II nigdy swojej pozycji do niczego nie wykorzystał. Zaraz po: *Habemus Papam* z ust papieża padają słowa: *Nie lękajcie się*. Jan Paweł II jest sługą na Stolicy Piotrowej i doskonale to widać przez cały jego pontyfikat. Zresztą niczego nie musiał nadrobić, ponieważ Kościół cały czas mówi o pracy ludzkiej, o jej godności (por. LE nr 6).¹³ Encyklika „*Laborem exercens*” została wydana z okazji 90. rocznicy wydania encykliki „*Rerum novarum*” (1981). Należy zauważyć, że jest to jeden z licznych dokumentów wydanych przez Jana Pawła II dotyczący kwestii społecznych. W 1991 r. została wydana encyklika „*Centesimus annus*”, w 100. rocznicę encykliki „*Rerum novarum*”. Z okazji 20. rocznicy ogłoszenia „*Populorum progressio*”, Jan Paweł II wydał encyklikę „*Sollicitudo rei socialis*” (1987). Jan XXIII opublikował 15 maja 1961 r. encyklikę o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej „*Mater et Magistra*”. To tylko kilka dokumentów, które tu zostały przywołane, aby podkreślić komplementarność nauczania Kościoła w zakresie kwestii społecznych.¹⁴

Mówiąc o poprawności naukowej tzw. etyki biznesu, tej bądź co bądź młodej dziedziny wiedzy, należy zaznaczyć, że poruszanie się w dziedzinie nauk teologicznych wymaga również pewnej rzetelności i przygotowania. Bardzo dobrze, że obecnie coraz więcej osób, instytucji, a przede wszystkim przedsiębiorców i pracodawców¹⁵, zaczyna się interesować zagadnie-

¹³ Jedną w wielu pozycji, jakie można w tym miejscu przywołać, jest: Cz. Strzemieszowski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994. Jest to rzetelne i komplementarne przedstawienie zagadnień, jakie zostały tylko poruszone w niniejszej pracy.

¹⁴ Zob. tamże, s. 729-742.

¹⁵ Bardzo interesująca jest inicjatywa podejmowana m.in. przez Zgromadzenie Księży Sercanów, Duszpasterstwa Przedsiębiorców i Pracodawców. Organizowane są spotkania z udziałem ludzi dzielących troskę Kościoła o budowanie cywilizacji miłości w życiu społecznym i gospodarczym. Podejmowano m.in.

niami etycznymi w biznesie, a firmy wprowadzają systemy wysokich wymagań etycznych¹⁶. Pytania o słuszność podejmowanego działania będą towarzyszyły człowiekowi zawsze. Można je zagłuszyć, można również w duchu otwartości poszukiwać odpowiedzi, nie tylko w celu samego poznania, ale przede wszystkim, by podjąć działania zgodnie z tym, CO i JAK zostało poznane.

Uczestnictwo człowieka w życiu gospodarczym, podobnie jak każda czynność człowieka jako podmiotu świadomego działania, podlega ocenie moralnej.¹⁷ Nie można się zatem zgodzić z twierdzeniem, że „etyka biznesu” pełni rolę kamuflażu, skrywającą *przyrodzoną amoralność biznesu*¹⁸. Biznes nie jest amoralny, żadna dziedzina ludzkiego życia nie jest wyłączona z oceny moralnej. Ta ocena może być trudna, ale nie znaczy, że ma jej nie być. Pytanie o dobro moralne jest zawsze w jakiś sposób pytaniem o Tego, który sam jest Dobrem, ostatecznym celem ludzkiego działania, doskonałego szczęścia (por. VS nr 9).

takie tematy jak: *Sytuacja społeczno-etyczna w Polsce w przededniu Jubileuszu 2000; Społeczny wymiar Wielkiego Jubileuszu; Człowiek jako podstawowy czynnik w gospodarce; Podstawowe zasady społeczne i ich zastosowanie w życiu gospodarczym; Prawo jako norma życia gospodarczego; Deklaracja Dominus Jesus Kongregacji Doktryny Wiary*. Odbyły się Mazowieckie Dni Skupienia dla Pracodawców i Przedsiębiorców. Omawiano tematy: *Biznesmen – obowiązek i zobowiązania czy może powołanie; Duszpasterstwo Przedsiębiorców i Pracodawców – cele, zadania; Sytuacja społeczno-moralna na progu nowego tysiąclecia; Nad wieloma Cię postawię – Pochwała przedsiębiorczości*. Spotkanie w 2001 r. ukazywało przedsiębiorcę jako człowieka pracy. Podjęto takie tematy jak: *Chrześcijańskie spojrzenie na pracę. Problem definicji pracy; Uprawnienia ludzi pracy; Przedsiębiorca, pracodawca – człowiekiem pracy; pracoholizm*. Dodatkowe informacje można uzyskać pod internetowym adresem: www.sercanie.org.pl/dp

¹⁶ Por. B. Gliński, B. R. Kuc, P. Szczepankowski, *Zarządzanie strategiczne*, Warszawa 1996, s. 191-194; T. Gruszecki, *Przedsiębiorca w teorii ekonomii*, CEDOR 1994, s. 78-82.

¹⁷ Por. J. Gocko, dz. cyt., s. 170.

¹⁸ J. Filek, *Czy biznes zobowiązuje?*, www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FS/biznes_zobowiazuje.html

Bogaty jak biedny...

Dlaczego bogaty, a jednak jak biedny?

Sięgnijmy do historii pewnego bogatego młodzieńca (którego imienia ewangelista Mateusz nie podaje; por. VS nr 7) – Mt 19, 16-22. Jego spotkanie z Jezusem notują również pozostali synoptycy – Mk 10, 17-22; Łk 18, 18-23.

Opowieść o bogatym młodzieńcu może napawać lękiem. Oto bogaty człowiek przychodzi do Jezusa i zadaje pytanie: *Co dobrego mam czynić?* (Mt 19,16) i otrzymuje odpowiedź, na którą jest kompletnie nieprzygotowany. Odcodzi zasmucony. Miał bowiem wiele posiadłości (por. Mt 19,22).

Współczesny bogaty młodzieniec jest w pewien sposób bardzo podobny do tego, który przyszedł do Jezusa. Jest już bardzo bogaty lub chce być bogaty. Chce również pójść za Jezusem, chce otrzymać zbawienie. Dokładnie tak jak biblijny bohater, poruszony postawą i nauką Mistrza, przychodzi i pyta: Co mam dobrego czynić, aby otrzymać życie wieczne?

Encyklika „Veritatis Splendor” („Blask Prawdy”) głębiej analizuje to pytanie skierowane do Jezusa. Młodzieniec pyta nie o to, jakich zasad należy przestrzegać, ale jak osiągnąć pełny sens życia (VS nr 7). Rozmówca Jezusa, zafascynowany Jego Osobą, zadaje pytanie o dobro moralne nie dlatego, że nie zna odpowiedzi (jest pobożnym Izraelitą, więc odpowiedź zna doskonale), ale dlatego, iż w konfrontacji z Chrystusem widzi potrzebę głębszego poznania, czym jest dobro moralne (por. VS nr 8).

Dlaczego pytasz mnie o dobro? Jeden jest tylko Dobry. A jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania (Mt 19,17). Dwaj pozostali ewangelści relacjonują: *Czemu nazywasz mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg* (Mk 10,18; Łk 18,19). Jezus zwraca uwagę, że na pytanie: *Co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?*, nie można znaleźć odpowiedzi, jak tylko kierując umysł i serce ku Temu, który *sam jest dobry*. Tylko Bóg może odpowiedzieć na pytanie o dobro, ponieważ On jest Dobrem (por. VS nr 9). Pytanie młodzieńca jest pytaniem moralnym, zadany niejako na dwóch płaszczyznach – społecznej i teologicznej lub, ściślej mówiąc, eschatologicznej.

Kim jest człowiek, co powinien czynić, ujawnia się w momencie, gdy Bóg objawia samego siebie (por. VS nr 9). Homo novus (nowy człowiek),

odrodzony z wody i Ducha Świętego (czyli przez chrzest i bierzmowanie), zaczyna poprawnie odczytywać rzeczywistość. Zaczyna się dla niego nowy sposób egzystencji. Nowy człowiek świadomie kształtuje swoją osobowość w relacji do Chrystusa (proces progresywnej chrystoformizacji), a jest to osobowość sakramentalna¹⁹.

Problem pracy w życiu gospodarczym, społecznym i moralnym bywa szeroko dyskutowany. Czasami mówi się wprost, że katolicy źle pracują lub w porównaniu z innymi gorzej. Oczywiście należy zapytać, jacy katolicy. Pomijając w tym miejscu uwarunkowania polityczne, społeczne i kulturowe, które nie pozostają bez wpływu na rodzaj i jakość wykonywanej pracy, posłużmy się wymownym przykładem pracy osób konsekrowanych. W latach pięćdziesiątych na terenie RFN pracowało 60 tys. sióstr zakonnych w szpitalach, szkołach, ochronkach, domach opieki, przedszkolach. Obecnie pracuje 24 tys. sióstr (1/3 z nich przekroczyła 50. rok życia). Aby wypełnić powstałą lukę na skutek śmierci, przejścia na emeryturę, państwo musiało zaangażować 296 tys. kobiet świeckich.²⁰ Formacja sakramentalna to nie tylko dar dla samego Kościoła, ale również dla społeczeństwa. Kościół stojący na straży godności osoby ludzkiej zawsze będzie mógł wnieść więcej w społeczeństwo niż od niego otrzymać.

Rozmowę Jezusa z młodzieńcem należy odczytywać w kontekście całego orędzia moralnego Ewangelii, a zwłaszcza Kazania na Górze (Mt 5, 3-12), gdzie jako pierwsze Jezus wymienia błogosławieństwo *ubogich w duchu* (por. VS nr 16). Ubodzy w duchu to ci, którzy cieszą się posiadaniem królestwa Bożego. Ubodzy (anawim; ST) to największa grupa społeczna, która wprawdzie miała pewne dobra, ale pozbawiona była jakiegokolwiek znaczenia i pozostawała bezsilna wobec możnych. Ludzie ci w sposób szczególny potrafili rozwinąć w sobie postawę pokory i uległości wobec Boga.²¹

Bogactwa powinny być narzędziem zbawienia, powinny służyć Bogu i człowiekowi, w przeciwnym razie obróćą się przeciw ludziom i mogą być przyczyną zguby (Łk 16, 9). W Ewangelii św. Łukasza nigdzie nie znajdu-

¹⁹ Szczegółowe opracowanie tego terminu w A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, s. 132.

²⁰ Por. tamże, s. 90, przyp. 74.

²¹ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 97-98.

jemy potępienia bogactw jako złych samych w sobie, co było charakterystyczne w postawie ebionickiej. Znajdujemy potępienie ZŁEGO UŻYCIA bogactw, a to jest fundamentalna różnica. Potępieni są bogacze, którzy gromadzą dobra z egoizmu, zapominając o Bogu (Łk 12, 31) oraz o biednym człowieku. W życiu ucznia Chrystusa obowiązuje bowiem hierarchia wartości.²² Jeśli Bóg będzie na pierwszym miejscu w życiu człowieka – wszystko inne będzie na właściwym miejscu.

Naśladowanie Chrystusa – pójście za Nim – nie oznacza tylko słuchania Jego nauki, ale wiąże się z przyłgnięciem do Jego Osoby, uczestnictwem w Jego życiu i przeznaczeniu. To jest odpowiedź na postawione przez biblijnego młodzieńca pytanie; naśladować Syna, *obraz Boga niewidzialnego*, znaczy naśladować Ojca (VS nr 19). Spotkanie młodzieńca z Jezusem kończy się już nie tak entuzjastycznie jak się rozpoczynało. Młodzieniec *zasmucił się, gdyż był bardzo bogaty* (Łk 18, 23). Ewangelista doskonale uchwycił, że to majątek POSIADAŁ młodzieńca. Twój skarb jest tam, gdzie serce twoje (Mt 6, 21). *Nikt nie może dwom Panom służyć. Bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował; albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardził. Nie możecie służyć Bogu i Mamonie* (Mt 6, 24).

W potocznym języku często mówi się „bogaty duchowo”, „wewnętrznie bogaty”. Te określenia skupiają naszą uwagę nie na tym, co jest na zewnątrz człowieka, ale co jest w jego wnętrzu. Być naprawdę bogatym, to być wolnym. Cieszyć się rzeczywistością wewnętrznej wolności wobec posiadanych dóbr. Historia Hioba dowodzi, że można nie mieć zupełnie nic, ale jednocześnie posiadać wszystko (Hi 2, 7-8). Zaufanie Bogu jest największym kapitałem. Potwierdzają to firmy świadomie kształtowane w duchu *sensus Ecclesiae* (zmysłu Kościoła), które świadczą swoją postawą i wiarą, że sukces ekonomiczny zawdzięczają Bożej Opatrzności, temu, że w najtrudniejszych momentach potrafili zaufać Jezusowi.²³ Świadoma formacja *in sensus Ecclesiae* prowadzi do umiławania pracy. Najwięksi mistycy i święci to ludzie, którzy byli również niezwykle pracowici, wy-

²² Por. R. Rubinkiewicz (red.), *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, s. 268-269.

²³ Takie świadectwo złożyła właścicielka firmy w czasie Mazowieckich Dni Skupienia dla Pracodawców i Przedsiębiorców (10 II 2000 r.) w Warszawie.

starczy wymienić choćby św. Faustynę Kowalską. Obecnie żyją wśród nas święci, których m.in. możemy poznać po ich zaangażowaniu się w pracę. Owszem, czasami praca jest łatwiejsza lub trudniejsza, ale nie ma pracy lepszej czy gorszej. Praca jest tylko dobra. Praca nieuczciwa nie jest pracą, lecz przestępstwem.²⁴ Nowy człowiek wie, że praca staje się modlitwą.

Zatem można mieć zgromadzony ogromny kapitał, a jednocześnie być wolnym, u-bogim (oddanym Bogu ze wszystkimi tego konsekwencjami). Niestety, można również nie mając nic, lub mając niewiele, być związanym chęcią posiadania, uzależnionym od wizji własnej majątności, pozostając w konsekwencji zasmuconym jak bogaty młodzieniec z Ewangelii.

Wydaje się, że biblijne określenie „bogaty młodzieniec” nie jest bez znaczenia, wszak ubogi też może być człowiekiem majątnym. Ubogi to ten, który ma wszystko u-Boga. Jezus nigdzie nie uczy, że dobra tego świata same w sobie są niegodziwe. Zresztą byłoby to zaprzeczeniem słów: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną* (Rdz 1, 28). Człowiek ma panować nad ziemią i czynić ją sobie poddaną, a nie odwrotnie.

Oto zginie ten ducha nieprawego, a sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierności. Zaiste bogactwo oszukuje, a człowiek pyszny nie zazna spokoju; traci rozsądek i spokój, (...) i jak śmierć nigdy nie jest nasycony. (...) Biada temu, co mienie cudze zabiera i obciąża się zastawem zbyt wielkim! (Ha 2,4-5. 6b).

Jaką cenę przychodzi płacić za wierność Bogu i konsekwentne trwanie przy Nim (nawet w chwilach po ludzku dramatycznych), przekonał się Daniel (Dn 6, 1-25). Kiedy Bóg zostaje postawiony na pierwszym miejscu, nie oznacza, że człowiek pozbędzie się wszystkich kłopotów i trudności. Oznacza to jedynie, że w tych trudnościach nie pozostanie sam. *Nie znaleziono na nim żadnej rany, bo zaufał swemu Bogu* (Dn 6, 24). Bóg nagradza postawę pełną zawierzenia i pokory: *Daniel zaś zażywał pomyślności za panowania Dariusza i za panowania Persa Cyrusa* (Dn 6, 29). Bóg nie chce nędzę człowieka, ale chce być stawiany na pierwszym miejscu. Dlatego upadają wielkie mocarstwa, ustępując miejsca potężnemu i wiecznemu kró-

²⁴ Por. A. J. Nowak, *Ślub postuszeństwa, Osoba konsekrowana*, t. 2, Lublin 1994, s. 270.

leństwu Boga (Dn 2, 7-12), w którym uciskani i dotychczas sprawiedliwi otrzymają należne im prawa i władzę (Dn 7,22. 27)²⁵.

Interesująca byłaby szczegółowa egzegeza innych perykop w kontekście zagadnień „etyki biznesu”. To tylko kilka krótkich refleksji na temat niezwykle bogatego, różnorodnego i obecnie bardzo dynamicznego życia człowieka w aspekcie wyborów moralnych, pytań stawianych Bogu oraz odpowiedzi, jakich On udziela.

Rozwój techniki oraz cywilizacji współczesnej domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki (por. RH nr 15). Wiara ma również wymiar moralny: jest źródłem, zgodnego z nią, życiowego zaangażowania. Obejmuje, wydoskonalą przyjęcie i zachowywanie Bożych przykazań (por. VS nr 89). Nikt nie jest zwolniony od odpowiedzialności, a odpowiedzialność nie jest zwolniona z wyboru. Unikanie dokonania wyboru jest również wyborem.

Interesujące są uwagi na temat młodych ludzi, robiących błyskawiczną karierę zawodową²⁶, którzy „wypalając się” już na początku pracy zawodowej, nie potrafią potem odnaleźć się nie tylko w życiu zawodowym, ale i osobistym. Z pewnością również nowe możliwości techniczne, tzw. nowa rzeczywistość gospodarcza²⁷ postawi kolejne pytania o dobro moralne, o granice i możliwości przekraczania ich, a jednocześnie konieczność zachowania pewnych granic.

Poznanie Prawdy zobowiązuje. Nie można poznawszy żywego Boga przejść do porządku dziennego bez żadnych konsekwencji tego poznania.

²⁵ Por. J. St. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1995, s. 361.

²⁶ Por. A. Hendler, *Młodzi, zdolni, niebezpieczni*, www.opoka.org.pl/biblioteka/X/XB/mlodzipracownicy.html.

²⁷ Należy wspomnieć o nowej, niezwykle dynamicznie rozwijającej się dziedzinie życia gospodarczego i społecznego jak rzeczywistość wirtualna; por. M. Lisiecki, *Internet, Intranet, Extranet w procesach zarządzania*, www.opoka.org.pl/varia/internet/zarzadzanie1.htm; tamże, www.opoka.org.pl/varia/internet/zarzadzanie2.htm; www.opoka.org.pl/varia/internet/zarzadzanie3.htm. W obliczu coraz większej liczby ludzi uzależnionych od Internetu czy komputera okazuje się, że nowa dziedzina postawiła człowiekowi nowe pytania moralne. Zaproponować osobie uzależnionej od Internetu pracę w sieci to jak alkoholikowi podać kieliszek wina. Wpadnie on w tzw. ciąg.

Kto poznał Chrystusa i Nim żyje, temu Jezus zmienia wszystkie relacje (o 180°) w sensie pozytywnym. Podobnie odrzucenie Chrystusa powoduje zmianę wszystkich relacji w sensie negatywnym (por. 2 P 2, 20-22). Są to relacje do Boga, do drugiego człowieka, do samego siebie, do życia społecznego, państwowego, politycznego, gospodarczego, do pracy i kultury, do wszystkich systemów, ideologii, hierarchii wartości, do życia, cierpienia i śmierci, do własnego ciała i ciała drugiego człowieka. L. Kołakowski stwierdził, że cały świat zawdzięcza Chrystusowi pięć podstawowych tez: wyższość miłości nad prawem; nie samym chlebem żyje człowiek; absolutna równość wszystkich ludzi; zniesienie idei narodu wybranego; organiczna niedoskonałość świata. Jezus nie jest Bogiem „wrozumowanym”, nie jest tezą filozoficzną czy projekcją naturalnej dyspozycji religijnej.²⁸ Jezus jest Bogiem WCIELONYM. Odkrycie tej prawdy staje się konkretnym wymiarem ludzkiego bytowania i przynosi konkretne konsekwencje.

To tylko kilka refleksji, jakie zrodziły się pod wpływem analizy wybranych kwestii z dziedziny „etyki biznesu”. Z pewnością potrzebne jest komplementarne opracowanie zarysowanych zagadnień. Chodzi o to, aby w gąszczu opinii, uwag, dyskusji umieć oddzielić ziarno od plew (zob. Mt 13, 30).

ANNA LIS, ur. 1973, dr teologii, redaktor naczelny Biuletynu Informacyjnego Krajowego Centrum ds. AIDS KONTRA, redaktor naczelny Biuletynu Internetowego e-kontra, prowadzi wykłady na INOR KUL oraz w IEMiD UKSW; autorka książki „Kapłan i kobieta” (2002). Mieszka w Górze Kalwarii.

²⁸ Por. A. J. Nowak, *Spójnia mistyczna z Chrystusem*, „Przegląd Uniwersytecki”, nr 4/1996, s. 8.

Magdalena Lemańska

Bóg i wiara w poezji dwudziestolatków z początku XXI w.

*Bóg jest obiektem poszukiwań pisarza – niekoniecznie chodzi tu o Boga w rozumieniu chrześcijańskim, a raczej o istotę, która jest niezależna od wszechświata i niedostępna dla ludzkiego umysłu*¹ – pisze Artur Górski, dziennikarz tygodnika „Polityka”, przy okazji analizowania prozy Philipa K. Dicka, i pewnie ma rację, skoro przez wieki w literaturze temat Boga przewija się nieustannie.

Przewija się także dzisiaj i to nie tylko w lepiej znanej czytelniczemu ogółowi współczesnej prozie, ale również we wciąż nieoswojonej przez większość krytyków najmłodszej poezji.

Można by sądzić, że u dwudziesto- i dwudziestoparolatków wątek religijny będzie wątkiem o charakterze obrazoburczym. Do pewnego stopnia tak jest. Eksperymenty na miarę Wojaczka czy Bursy zdarzają się często, jednak zdecydowanie więcej wśród tych wierszy przykładów głębokiego przejęcia nie tyle nawet wiarą, ile problemami z wiarą.

O ile wcześniejsze pokolenia, jak Nową Falę z lat siedemdziesiątych czy pokolenie bruLionu z lat dziewięćdziesiątych, dręczyły inne problemy (poetów Nowej Fali – najogólniej rzecz ujmując, kwestia peerelowskiej rzeczywistości, bruLionowców natomiast konieczność stworzenia nowej kultury w nowym, wolnym państwie), współcześni, w dobie spokoju i dobrobytu, starają się nie zginać w „zmakdonaldyzowanej” rzeczywistości. Z sentymentem powracają do okresu dzieciństwa, które przypadało na czasy Gierkowskie (bo mówimy o poetach urodzonych głównie w latach siedemdziesiątych), a toczyło się najczęściej w betonowych blokach.

Dwudziestokilkuletni utożsamiają ten czas z bezwarunkową dziecięcą wiarą; wspomnienia z tego okresu są traktowane z estymą i rozrzewnie-

¹ „Polityka” z 15 VII 2000.

niem, jak wspomnienia z innego życia, bo obecna sytuacja wygląda już całkiem odmiennie.

*Dzieciństwo z Bogiem, reszta już bez; pustka. Raczej w mroku niż błasku życia*² – komentuje sytuację najmłodszych piszących Karol Maliszewski, poeta i krytyk literacki, który jako jeden z nielicznych interesuje się tym niechętnie tykanym przez innych krytyków działem polskiej poezji.

*Chciałbym wykopać z ziemi skrytki ze szkła i świecących papierków
które kiedyś tu chowałem Zakopane odchody dzieciństwa
Chciałbym wyskrobać z ziemi trochę tamtego Boga
lecz to jest jak otwieranie puszki pasztetu opuszką palca.*

To fragment wiersza „Zacieranie śladów” śląskiego poety Krzysztofa Siwczyka. Kryzys wiary nadchodzący wraz z końcem dzieciństwa nie niesie ze sobą braku zainteresowania czy niechęci do całej tematyki religijnej. Raczej żal, że w ogóle nastąpił. *Struktura rodziny i religii... to nas warunkuje. Zwłaszcza w Polsce mamy uczuciowe odniesienie do religii* – zauważył kiedyś Zbigniew Herbert³. Właśnie dlatego, mimo że po latach dzieciństwa wiara gdzieś niknie, młodzi poeci przywiązują dużą, szczerą wagę do symboli i tradycji religijnych. Czytają Biblię; zauważają, że możliwość wiary to wielka, niedoceniana w czasach wszechobecnej komercji, łaska. Jednocześnie wiedzą, że to łaska niedostępna zagłębiającym się w banalnej codzienności, a więc współcześnie nieosiągalna dla większości. Klara Nowakowska (ur. 1979) pisze w wierszu pt. „Confiteor”:

*w hamaku, z Biblią; z Mahalią
w tle jak lokomotywa parową –
czarną i wielką
pod ostatecznością zenitu*

*Staruszka w adidasach i słomkowym kapeluszu
opowiada przez żywopłot historię
swego nawrócenia, przycinając krzaki
wielkim sekatorem:*

² K. Maliszewski, *Zwierzę na J. Szkice o wierszach i ludziach*, Wrocław 2001, s. 270.

³ W rozmowie z ks. Januszem Pasierbem, „Zeszyty Literackie”, nr 4/2002.

*Przez żrącą senność popołudnia
dociera do mnie ogrom tego czegoś,
od czego każdy ostatecznie się odwraca,
żeby w spokoju dopełniać prywatnych obrzędów
(Kwestia przenoszenia gór na tym tle
faktycznie musi pozostać utopią!)*

Z kolei Arkadiusz Kremza (ur. 1975) w wierszu „Rapa-nui” odwołuje się do swojego katolickiego wychowania: *Rozmowa, która buduje. (...) Taka, z której należałoby coś wynieść. Zapamiętać, jak „Ojciec nasz”*. I nie ma w tym zdaniu szyderstwa. Czujemy się raczej wzruszeni, przypominając sobie wyuczone modlitwy, które mimo upływu lat wciąż jesteśmy w stanie powtórzyć z pamięci.

W wierszach Tadeusza Dąbrowskiego (ur. 1979), jednego z najpopularniejszych i najlepiej ocenianych debiutantów ostatnich lat, temat wiary przewija się w dwojaki sposób. Po pierwsze można by rzec, że nieświadomie, w refleksjach, w ciągach myśli, jako symboliczny rekwizyt, którym autor posługuje się niemalże na każdym kroku. Z tego wniosek, że ta tematyka jest mu bliska i to bardzo, skoro pojawia się w sytuacjach zgoła nie prowokujących do religijnych rozmyślań i w tak naturalny sposób, np. podczas podróży tramwajem:

*najbliżej mi chyba do motorniczego – Mojżesza
który ze świętym spokojem
i moim obliczem w szybie
ziszcza jedynie nam dwóm
znany plan ucieczki.*

lub w domu, o poranku:

*Nowy dzień prześwituje jak serwetka albo
kartka książki telefonicznej albo Biblii.*

a także w wierszu będącym przykładem poezji miłosnej, jak zresztą większość utworów z tomu „e-mail”:

Wiem że istniejesz tylko

*wtedy gdy cię dotykam
jak Tomasz albo w jakiś
bardzo zbliżony sposób.*

Dotyk pełen szczęścia i znikającej niewiary, że oto jest i to taka, jaką sobie wymarzył, choć nieuchwytna. Porównanie być może nietypowe, ale zrozumiałe i bardzo obrazowe, bo przywoływaną scenę z Nowego Testamentu zna prawie każdy polski czytelnik.

Dąbrowski nie ukrywa swoich poglądów na wiarę. Pomijają je jednak lub po prostu ich nie dostrzegają ci, którzy zabierają się za analizę jego poezji. *Osobiście odwołuję się przede wszystkim do dziedzictwa chrześcijańskiego – mówił w rozmowie z Michałem Piotrowskim⁴ – i myślę, że poważnym niedopatrzeniem przy omawianiu moich wierszy jest unikanie tej kwestii. Mówi się, że piszę o tych dziewczynach, blokowisku i parafii, ale znowu – brakuje refleksji, po co ta dziewczyna, kura i parafia. Tymczasem większość moich wierszy w sposób mniej lub bardziej dosadny i przejrzysty mówi o sprawach duchowych, o Bogu. I pod zabawnym tekstem może się kryć napięcie. Te napięcia nie są czytelne dla osoby, która nie chce się wczytać albo która ma zupełnie inny system wartości. Dla mnie system jest jasny – jestem katolikiem praktykującym.* To wyznanie rzadko spotykane wśród młodych piszących, którzy najczęściej temat Boga pomijają lub się nim bawią.

Skojarzenia natury sakralnej ma nie tylko Dąbrowski. Młody warszawski poeta lingwista Marcin Cecko (ur. 1981) w swojej pierwszej książce pt. „rozbiorek” zamieścił wiersz „PostModerNazizm”, kończący się następująco:

boli w krzyżu

*w drewnianym
w polskim*

⁴ „Studium”, nr 1 (31) 2002.

Zabawa słowem, zręczne wykorzystanie dwuznaczności potocznego sformułowania w ciekawy sposób przekazuje głębszą treść. Te, bardzo przecież lapidarne, trzy wersy składają się w niezwykle sugestywny, skłaniający do zadumy, obraz.

Interesujący jest krótki wiersz bez tytułu Mariusza Czyżowskiego, przywołujący moment ukrzyżowania w sposób typowy dla współczesnych, dla kontrastu zestawiony z codzienną, najczęściej mocno trywialną sytuacją:

*Z sufitu w łazience pociekło
parę żółtych kropli. Przyszli,
przybili. Potem
znów pociekło, tyle że
brunatnoczerwone jak krew.*

O wierszach takich jak ten Piotr Śliwiński w rozmowie, którą opublikował literacko-artystyczny dwumiesięcznik „Studium”, wypowiada się następująco: *Zwracaliście przed godziną uwagę na dziwaczny status niektórych tematów, powiedzmy religijnych – młody poeta chce je poruszać, Bóg mu się ciśnie na usta, ale nie potrafi na serio o nim mówić, boi się zostać zaliczonym do grupy poczcwiwców uprawiających poezję kapłańską, więc kombinuje, grymasi, przemyślnie daje do zrozumienia, że jego stosunki ze Stwórcą są niepoprawnie głębokie, choć na pierwszy, drugi i czwarty rzut oka wydają się poprawnie płytkie. Co jest treścią takiej minoderii? Ona sama, nic więcej⁵.*

W tomie „e-mail” Dąbrowskiego, w wierszu „półki” jest jeszcze jeden, mniej bulwersujący od powyższego, ale również bardzo wyrazisty przykład użycia rekwizytu, symbolu o charakterze religijnym:

*jeżeliby cokolwiek na powierzchni przesunąć
popielniczkę samolot matkę boską lub choćby
tę sztuczną różę (...)
słowem jeżeliby cokolwiek ruszyć wszystko
się zawali*

⁵ Piotr Śliwiński w rozmowie z Maciejem Gierszewskim i Edwardem Pasewiczem, „Studium”, nr 5(35)2002.

Stary porządek, być może miejscami niepojęty dla osób trzecich, bo archaiczny, musi trwać. Bo jest ważny. Wśród rzeczy nie do ruszenia, nie do przesunięcia nawet, znów mamy symbol – „matkę boską”, pisaną tu małymi literami, być może tylko ze względu na, bardzo zresztą typowy dla Dąbrowskiego, zwyczaj nieużywania wielkich liter. Wyraz „bóg” pojawia się w młodej poezji najczęściej pisany wielką literą. I zwykle jest to jednak bóg w pojęciu chrześcijańskim.

W poezji Dąbrowskiego Bóg i wiara pojawiają się jeszcze w drugi sposób. Jako bohaterowie pierwszoplanowi. Istnieją nie jako motyw poboczny (choć stały), ale jako temat główny. Motyw religijny jest pomysłem na formę, ubranie jakiegoś obrazu, za którym jednak stoją już refleksje na ten sam temat. Tak jest w „wierszu religijnym”:

*Na ziemię spadł opłatek zimy.
Nikt tego nie wie tylko dzieci
nie bardzo jeszcze umiejące
mówić podnoszą go do ust.*

*W moich rękach topnieje
z każdym zabiciem serca.
Można jeszcze próbować
bez pomocy rąk.*

Żal za czasami, kiedy wszystko było jasne i oczywiste, a wątpliwości natury religijnej w ogóle nie istniały. Bezradność i lekka zazdrość, że oto dzieciom wiara przychodzi tak prosto, a dorosłemu, który być może potrzebuje jej bardziej, topi się w rękach i ginie *z każdym zabiciem serca*.

Ale współcześni „piękni dwudziestoletni” zazdroszczą nie tylko dzieciom. Przewagę nad nimi mają także starsi. Bo dobrze wykształceni i czytani młodzi mają jeszcze jeden odwiecznie poruszany problem, jakim jest pułapka „szkiełka i oka”. Być może to znak czasów, owo złe zabieranie się do rzeczy, brak umiejętności zaufania najprostszemu, często mało efektywnym doradcom, jak rodzice czy dziadkowie, którym trzeba by uwierzyć na słowo, bez dowodów, albo uwierzyć niezależnie od wszystkiego, na zasadzie Pascalogego zakładu. Tymczasem młody wykształcony człowiek szu-

ka naukowego potwierdzenia swojej decyzji. Wie, że prowadzi to donikąd, ale nie umie z tej sytuacji wybrnąć. W efekcie powstają spokojne rzeczowe obrazy, tak sugestywne, że aż niewymagające komentarza, jak ten:

W samo południe.

Siedzimy w pociągu Jasło – Rzeszów:

Ja, zanurzony w uczonej księdze Kołakowskiego

„Jeśli Boga nie ma...” i moja matka,

Odmawiająca Anioł Pański.

(Stanisław Dłuski, „Wiara”)

Krzysztof Siwczyk (ur. 1977), kolejny jednogłośnie wymieniany w czołówce młodych objawień poetyckich (choć ostatnio jakby zapomniany), nie należy do osób akceptujących wiarę i próbujących ją podtrzymywać. Jego podejście do problemu jest wśród młodych piszących powszechniejsze. Bo wątpli (choć istnienia Boga nie neguje) większość jego rówieśników.

W tym pokoju już nie

chce zagnieździć się żaden Bóg

pisze Siwczyk w wierszu „za oknem” (jednym z jego najlepiej ocenianego tomu „Dziki dzieci”), a w kolejnym, zatytułowanym „Kantor zamknięty do odwołania” kontynuuje temat:

Więc ta kasjerka była trochę jak Bóg z tym że

On pozamykał wszystkie okienka wywieszając tabliczkę

„Wyszedłem Dzisiaj już nie wrócę Niczego nie pamiętam” i

Nie opuszcza wzroku na moje warujące usta

W „Autostradzie w okolicach Triestu” jest mowa o Bogu, który *pozwoił mi / wreszcie zorientować się że nie ma / ochoty postać ze mną nieco dłużej*, a gdzie indziej poeta zamiast napisać np. o milczeniu jak grób, pisze: *Podobnie jak twój Bóg ja też potrafię milczeć*. Czasem u Siwczyka, jak u Dąbrowskiego, pojawiają się szokujące porównania: *matka, która po ostatnim odchudzaniu jest bardziej podobna do Chrystusa niż do kobiety*.

Obrazowy „Rysunek palcem”, który Marian Kisiel określa jako heretycki, bo poruszający *erotyczny wymiar obcowania z Bogiem*⁶, wykracza już poza zdawkowe często „wierzę – nie wierzę”. Kisiel zauważa, że Bóg jest tu przedstawiony na dwa sposoby: z jednej strony jako słodkie widmo, z drugiej, dla kontrastu, jako twór doświadczany zmysłowo⁷. Skoro więc można Go doświadczyć, to znaczy że – istnieje?

*Na stole między kluczem a kostką magi
namalowała cukrem pudrem
Boga tylko dla siebie
Wszedłem do kuchni Ona cicho
zdmuchnęła Boga ze stołu
na wypastowane linoleum
a palec dała mi do oblizania
Moje oczy zamknęły się natychmiast
jak centralny zamek i w ustach poczułem
Jego ciało i smak*

W poezji przedstawiciela śląskiej szkoły poezji życia są mocniejsze fragmenty. Siwczyk pisze przecież również o *świniobiciu na haku krzyża*, Bogu o *głupio-obojętnej minie* (gdy być może przygląda się miłosnym igraszkom). Nie jest to jednak pusta demonstracja ateizmu. Raczej wciąż poszukiwanie. Przywołując raz jeszcze wypowiedź Herberta – czasem trzeba bluźnić, żeby wywołać światło⁸. Więc za fragmentami określanymi przez Kisiele jako „heretyckie” stoi jednak rozpacz i nadzieja, a nie niewiara.

Poglądowo bliski Siwczykowi jest Piotr Czernski (ur. 1981). W wierszu „subject: posłuchaj to do ciebie” mamy mocną ateistyczną deklarację:

*Właściwie nic się nie zmieniło. Nadal piję rano
mocną kawę bez cukru i nadal nie wierzę w Boga.*

⁶ M. Kisiel, *Świadczenia, znaki. Głosy o poezji współczesnej*, Katowice 1998, s. 202.

⁷ Tamże.

⁸ W rozmowie z ks. Januszem Pasierbem, dz. cyt.

W niedawno wydanym tomie poetyckim tego autora pt. „pospieszne, osobowe” wątek wiary przewija się przez kilka wierszy. Nie zawsze konsekwentnie. Obok fragmentów jak cytowany wyżej czy takich jak końcowa część wiersza zatytułowanego „męka”:

*dzisiaj wieczorem spotkałem znajomego
(kiedyś powiedział: chciałbym
robić w życiu coś niezwykłego)
mówił że wraca z męki pańskiej*

*wiem co to męka
choć nie wierzę w pana
ani żadną rzecz która jego jest*

w „pospiesznych, osobowych” znaleźć można fragmenty wcale nie ateistyczne:

*Poezja bowiem dana jest
od Boga i to do Niego właśnie
należy zgłaszać wszelkie
reklamacje.*

(„w sprawie skarg i wniosków”)

Stosunek autora do wiary nie jest więc jasny, podobnie jak poglądy Siwczyka. Potwierdza się tylko teza, że wychowani w społeczeństwie religijnym (za ich dzieciństwa dużo bardziej religijnego niż dzisiaj) przedstawiciele tzw. roczników siedemdziesiątych poważny stosunek do religii wyssali z mlekiem matki i nie potrafią się uwolnić od rozważań natury teologicznej. Cytowanych współczesnych dwudziestolatków cechuje niezwykła szczerość i powaga w podejściu do tej tematyki. Jeśli nie wierzą, nie są z tego dumni i niechętnie, trochę bez przekonania, piszą o swoim ateizmie. Przychodzi na myśl wypowiedź Zbigniewa Herberta, który w rozmowie z ks. Pasierbem mówił: *Utrzymać całe ciepło buntu i herezji, a równocześnie przekonanie, że Kościół JEST Kościołem i jeśli nie wchodzić... to to znaczy: nie chcę kłamać*⁹. Uczciwość wobec samego siebie.

⁹ Tamże.

Karol Maliszewski pisze o Siwczycowym postrzeganiu Boga tak: ...w tych „agnostycznych” wierszach Bóg wygląda jakby go w ostatniej chwili powieszono, całego srebrnego, nad kierownicą, ale jednak jest, kumulując niespełnienie bohatera, wchłaniając tęsknoty i nierozstrzygnięte pytania. W tytułowym wierszu¹⁰ podmiot przyłącza się do dwojga dzieci i „już razem łaskoczą różnymi technikami zmarzniętego Boga”. Spodziewana reakcja nie pojawia się na twarzy Zbawiciela. W ogóle nic się nie pojawia. Sacrum pozostaje głuche na rozterki profanum. Bohater mimo wszystko czeka i nasłuchuje. Jego pokolenie również na coś czeka. Nareszcie wolne zaczyna szukać większego sensu wolności. Dzikie dzieci. Jeśli nie Bóg, to co...¹¹.

¹⁰ Chodzi o wiersz *Dzikie dzieci*:

„Jesień w kościele Jeszcze nie grzeją Zimno
 Stoję przed krzyżem koloru zakalca
 Wypłukane do żywego metalu – milionem dotyków –
 stopy Chrystusa są zziębnięte jak poręcze
 w porannych autobusach

Do kościoła wchodzi dwójka dzieci piszcząc
 styropianem znalezionym obok sklepu meblowego
 Kończą jeść słonecznik Zamykają pointą
 jakiś brzydki kawał i cichną
 zatrzymując się przed Chrystusem

Nagle dziewczynka z tłustymi włosami i
 napuchniętymi węzłami chłonnymi podchodzi
 do Chrystusa i zaczyna Go łaskotać
 w kierunku od pięt do najmniejszego palca
 Chłopak melduje o wyrazie twarzy łaskotanego

Nie wiem dlaczego ale podchodzę do nich i
 już razem łaskoczemy różnymi technikami
 zmarzniętego Boga Odczekujemy chwilę i dalej
 Postanawiamy robić to tak długo
 aż coś się zmieni

Czekamy nie mówiąc do siebie
 Nasłuchujemy

Czekam
 Nasłuchuję”

¹¹ K. Maliszewski, dz. cyt., s. 221.

No właśnie – co? Epoka poszukiwania własnego świata z dala od Boga, epoka fascynacji wschodem, ideą buddyzmu, była popularna za czasów bru-Lionu. W latach dziewięćdziesiątych obok obrazoburczych pojawiają się utwory stylistyką nawiązujące do biblijnej, jak „Dawid w dolinie dębów” Jacka Podsiadły, opisujący walkę Dawida z Goliatem, oraz niezwykle w swej prostocie utwory, z których wyraźnie wynika, że Bóg jest, albo po prostu chciałoby się, by był i że o dar taki jak wiara należy dbać.

Bóg, Bóg.

To rana a ja

Pilnuję żeby się nie

Zagoiła

pisze w utworze „Pustelnik” Jolanta Stefko (ur. 1971), być może w nawiązaniu do „skrzepu wiary” Marcina Świetlickiego, który trzeba z poświęceniem pielęgnować, a Jacek Dehnel (ur. 1980), ubiegłoroczny laureat III konkursu im. R.M. Rilkego w wierszu „Gwiazda betlejemską śpiewa w kancie Bacha”, jakby w odpowiedzi, prezentuje całkiem inny wizerunek Chrystusa. Jego spojrzenie zakłada, że wiara nie wymaga poświęceń, że nie powinna się kojarzyć z rozterkami. Bożonarodzeniowy Jezus to przecież nowo narodzone niemowlę, powinien budzić czułość i miłość, a nie bolesne rozterki. Najczęściej w poezji współczesnej Boga nie ma: nie ma Jego wyraźnych opisów, a wszelkie po Nim ślady są zakurzonymi już nieco śladami po kimś, kto odszedł, i nie wiadomo, czy wróci. Przedłużające się oczekiwanie męczy i powoduje znużenie, następnie załamanie wiary. U Dehnela mamy coś zupełnie innego: plastyczny obraz Boga Człowieka:

Bóg jest mały

ma stopy z krwiobiegów czerwonych

i płatki uszu przeświecające korałem

Bóg jest mały

miękki jak brzuch jeża bezbronny jak pisklę perkoza

co znaczy

można Go kochać szczerze

i bez wyrzutów sumienia

Dla porównania, rezygnację zniechęconego widać w wielkanocnym wierszu Jacka Gutorowa (ur. 1970) „Adoracja Grobu Pańskiego”. Sceneria zbliżona do cytowanego wyżej wiersza Czyżowskiego:

*Kończy się sezon na Słowo,
w naszych głowach rodzą się już tylko
potworki i psychoanaliza. Wracając*

*z łazienki sprawdzam zarost i czy na pewno
umarłeś. Tak – wszędzie tylko smród ciała
i niejasne obietnice. Że raczej na pewno,*

że z martwych, że trzeba czekać.

Określenia, które się tu pojawiają (*sezon na Słowo, smród ciała, raczej na pewno*), wyraźnie wskazują, że oto podmiot liryczny, zawiedziony, ma już dosyć czekania. Banalizuje cały temat, ale przecież jeszcze wciąż nie rezygnuje.

Jeszcze inaczej, w ciekawy sposób (z bezpieczniejszej pozycji, spokojniej i pogodniej) z naukową dociekliwością analizuje problem Rafał Sławnikowski. Jakby „na wszelki wypadek” założył, że Boga właśnie nie ma. Żeby lepiej zobrazować sytuację, wiersze są bardzo ciekawie napisane – w trybie przypuszczającym:

*ciekawe dlaczego milczałby Bóg
nie poruszając nieba i ziemi
znaku życia mi nawet nie dając
jakby Go nigdy nie było na świecie*

Młodzi piszący nie tylko wypełniają swoją poezję tematyką religijną. Często wiersze formę czerpią z liryki biblijnej lub kościelnej. Kiedyś z takiej poetyki często korzystał „po bożemu” Edward Stachura (np. „Confiteor”, „Prefacja”). Dziś bywa wykorzystywana przewrotnie, właśnie po to, by między formą a treścią zaistniał wyraźny dysonans. Wiersz „kicz” Pawła Lekszyckiego to przewrotna litania. Wykorzystując formę litanii autor

Honeta, zgodnie określana przez krytyków mianem poezji nadrealistycznej lub – za Marianem Stalą – *ośmielonej wyobraźni* (Maliszewski pisał nawet o *nowej wersji nadrealizmu*¹⁵), przysparza interpretacyjnych problemów nawet Karolowi Maliszewskiemu. Pewne jest, że wiersze Honeta daleko odbiegają od o’harystycznych strof rówieśników – nie ma w nich epatowania rzeczywistością, nie ma wspomnianych rekwizytów, nie ma dat, faktów. Świat przedstawiony w jego poezji to kraina senna, nie rządząca się żadnymi ziemskimi prawami, metaforyka tej poezji przywodzi na myśl wizje surrealistów (Chrystus umierający na krzyżu z *ustami jak futerał* w wierszu „Jerozolima”). Jakub Momro pisał, że słowa budujące poezję Honeta *nie wyznaczają żadnej mapy, nie układają się w żadną całość, nie tworzą, rządzonego naturalną, bądź jakkolwiek inną logiką, ciągu – są samoswoje, samowystarczalne*.¹⁶ Budują hermetyczny, Momro pisze – *klaustrofobiczny świat*. Wizjom tworzonym przez Honeta można się poddać, można je chłonać. Trudno je jednak przeanalizować, a jeszcze trudniej poddawać krytyce¹⁷:

*Wprowadzam się do wnętrza Boga. Będę mieszkał w Bogu
z aniołami siwymi jak alkohole, w niebie
spuchniętym jak spóźniony autobus, pod cynglem
miasta. Opowieści będą długie i mętne,
ze znajomymi cieniami w oknach, włóknami mroku
na prześwietlonych powiekach – np. St Ives
czyli przygody francuskiego jeńca
w Anglii.*

¹⁵ K. Maliszewski, dz. cyt., s. 213.

¹⁶ J. Momro, *Krakowskie portrety*, w: P. Marecki, I. Stokfiszewski, M. Witkowski, *Tekstyliasta o rocznikach siedemdziesiątych*, Kraków 2000, s. 572.

¹⁷ Choć, naturalnie, takie próby były. Maliszewski pisał o Honecie: „To, jak się wadzi z Bogiem, a właściwie z zestawem klisz językowych, z ową sakralną semantyką, w którą każe się nam wierzyć, to, jak rozprasza i przeformułowyje, wciągając w tryby swoistej surrealistycznej maszyny własnego chowu, to, jak wyradza się z przasných lekcji religii i oficjalnych katechez, to, jak tworzy własną otoczkę prawdziwej religii, bo jeszcze nie religię – jest chyba najważniejszą tu sprawą, powiedziałbym, że pierwszym planem ideologicznym”; K. Maliszewski, dz. cyt., s. 215.

*Tytuły niedokończone, oslinione,
białe jak płótna. Uniwersytet zamrożonych ptaków,
profesorowie o tułowiach jak worki po cukrze –
jeszcze raz pytam – cuda? Bowiem zamieszkawszy
w pęcherzu Boga, nad dostojeństwem
waszej miłości, będę miłował oczywiście
śmierć – jej nieuchronne święta.*

Ale nie jej zaniedbanie. Nie jej winę
(Roman Honet, „Wprowadzam się do wnętrza Boga”)

Na koniec wypadłoby przytoczyć jedyny w najmłodszej liryce przykład dialogu na interesujący nas temat. Przydarzył się on Adamowi Pluszce (ur. 1976) i Tadeuszowi Dąbrowskiemu, a odnotowany został w sposób niezwykle prosty i sugestywny. Autorzy świeżo wydanych „Tekstyliów”, jak na razie jedynej pracy poświęconej rocznikom siedemdziesiątym, napisali, być może trochę zbyt szumnie, że jest to dialog, *który można odczytać jako ponowoczesną wersję dyskusji światopoglądowej (wiersz Pluszki „Zasnął ojciec w fotelu i śpi” oraz Dąbrowskiego „wierzę przez całą dobę”)*. Dąbrowski wydaje się stawać po stronie „małych uniwersów”, to znaczy wartości, które istnieją po utracie centrum, Pluszka tymczasem wyraźnie odcina się od myślenia wartościami, opowiadając się za skrajnym protagonizmem¹⁸.

Pluszka napisał:

*Dąbrowskiego już
nie było, bo Tadeusz pojechał*

*do domu pisać wiersz
polemiczny o mojej recenzji
z jego książki i o tym, co mu
powiedziałem, że nie wierzę*

¹⁸ P. Marecki, I. Stokfiszewki, M. Witkowski, dz. cyt., s. 372.

*w nic, co jest nade mną.
Bo dla mnie istnieje tylko
Opaczność. A jeśli już palec, to
Do tarmoszenia załedwie.*

Dąbrowski natomiast bezsilnie i bezskutecznie próbuje przeciwstawić mu swoją, całkowicie odmienną wizję świata (różnica między poglądami obu panów jest mniej więcej tej samej wielkości, co ta przedstawiona w cytowanym wyżej wierszu „Wiara” Stanisława Dłuskiego):

*nie wierzę
nie wierzę od przebudzenia
do zaśnięcia
Tadeusz Różewicz*

*Byłem pijany, gdy pijany Pluszka
zapytał, co każe mi wierzyć w Boga.
Pluszka powiedział, że nie wierzy
W cokolwiek wyższego od niego.*

*Zaprawdę chciałem zasypać
Pluszkę milionem błyskotliwych
dowodów na istnienie Boga,
ale do głowy przyszło mi*

*to: „Pluszka, wierzysz albo nie.”
Potem zasnąłem. Przyśnił mi się wiersz.
Wiersz składał się dokładnie
z powyższego dialogu*

*i puenty, w której było wszystko.
Pomyślałem przez sen,
że spiszę wszystko rano. Lecz
rano zapomniałem. Zapomniałem tego
ostatniego wersu, w który wierzę,
że JEST.*

Być może ten prosty dialog doczeka się kontynuacji.

Na razie poszczególni, coraz liczniejsi, młodzi piszący mierzą się z problemem Boga pojedynczo, a najczęstszym efektem teologicznych rozważań jest pojawiający się w wierszach motyw opuszczonego świata i coraz bardziej (w ich oczach) bezowocnego oczekiwania na ponowne objawienie, albo chociaż na cudowne pokonanie własnych wątpliwości.

MAGDALENA LEMAŃSKA, ur. 1979, studentka V roku dziennikarstwa na Uniwersytecie Warszawskim. Pisze pracę magisterską o sytuacji rynkowej współczesnych pism literackich i poezji publikowanej na ich łamach.



Leon Markiewicz

Inspiracje religijne w muzyce Karola Szymanowskiego

*Jak krzak skarłały, jałowiec ciemny
jest moja wiara...*

Jerzy Liebert: Litania do Marii Panny

Karol Szymanowski, pochodzący z katolickiej ziemiańskiej rodziny, wyniósł wprawdzie z domu wychowanie w tradycjach religijnych wraz ze znajomością historii biblijnych i pielęgnowaniem przez domowników świątecznych zwyczajów Bożego Narodzenia, Wielkanocy czy innych obrzędów, ale w wieku dorosłym miał do nich specyficzny, powiedzmy – wybiórczy – stosunek. Jak wskazują jego listy, a zwłaszcza wypowiedzi literackie, miał swoją własną koncepcję i interpretację religii. *Jego areligijność* – opiniował świadek jego młodości Jarosław Iwaszkiewicz¹ – *raczej powiedziawszy, dziwna pogańska religijność – coś, co było na wskroś obce atmosferze jego domu – odznaczała się nader plastycznie. Jego kult piękna, przejęcie się „narodzinami tragedii” stanowiły dla nas, młodzieży, fascynujący, gorszący, zadziwiający świat.*

Boga pojmował jako kosmiczną siłę sprawczą. Doskonale charakteryzuje tę koncepcję inwokacja pieśni „Święty Boże” (*O niezgłębione, nieobjęte moce!*), a zwłaszcza końcowy fragment tekstu pieśni „Jestem i płaczę” wybrany przez niego z cyklu hymnów Jana Kasprowicza:²

A Ty, o Boże!

o Nieśmiertelny!

o wieńcem blasku owity!

na niedostępnym tronie

¹ J. Iwaszkiewicz, *Spotkania z Szymanowskim*, Kraków 1947, s. 25.

² Trzy fragmenty z poematów Jana Kasprowicza op.5. Werset w nawiasie jest opuszczony przez Szymanowskiego. Podobna koncepcja Boga występuje w 1 scenie opery *Król Roger* (zob. dalej).

*siedzisz pomiędzy gwiazdami
i głową na złotystym spocząwszy trójkącie
krzyż trójramienny mając u swych nóg
proch gwiazd w klepsydrze przesypujesz złotej
[i ani spojrzysz na padolny smug!]
Zmiłuj się, zmiłuj nad nami!*

W rękopiśmiennym fragmencie niedokończonego wiersza Szymanowskiego znajdujemy jednak próbę osobistej, pokornej rozmowy z Bogiem:

*Do stóp Ci się kłaniam, o Boże,
Nie znając Twego imienia,
Modłę się w słodkiej pokorze,
Niosę Ci tajne zwierzenia.
Z głębin zamglonej dali
Szliśmy ku sobie uśmiechy
Tańczące na modrej fali
Mów,...*

Reminiscencje szczególnej doniosłości osobistego kontaktu z Bogiem-Pankreatorem pojawiają się także w ekstatycznej III symfonii do tekstu perskiego poety z XIII w. Dżalaluddina Rumiego w przekładzie Tadeusza Miścińskiego, gdzie słowa *Ja i Bóg jesteśmy sami nocy tej* są szczególnie wyeksponowane w solowej partii tenoru przez całkowitą, wręcz mistyczną ciszę chóru i orkiestry.

Zupełnie inaczej interpretował Szymanowski fenomen Chrystusa. W przeciwieństwie do potężnego Boga-Stwórcy, Ducha, Chrystus był dla niego personifikacją ideału miłości, ale nie tej chrześcijańskiej, mistycznej, lecz wywodzącej się z zauroczenia mitami starogreckimi, zwłaszcza o Dionizosie i Erosie, pod wpływem studiowanych wówczas modnych dzieł Burckhardta, Zielińskiego, Muratowa, Iwanowa, Nietzschego czy Patera. Ustami Koraba w swej powieści „Efebos” kompozytor wspomina głębokie wrażenie, jakie wywarła na nim jako jeszcze dziecku *cudna i cierpiąca twarz Chrystusa na krzyżu w krakowskim Kościele Mariackim, Chrystusa, który umarł w mękach, by odkupić moje ciężkie grzechy, i z niedosiężnej wysokości sklepienia obracał ku mnie swoje cierpiące oblicze*. Zwierza się przy tym, że oglądając „Ostatnią Wieczerzę” Leonarda da Vinci doznał olśnie-

nia, patrząc na *jedyny wierny wśród wizerunków Chrystusa. Dopiero wtedy, oglądając z drżeniem serca to ucieleśnione przez Leonarda da Vinci nadludzkie, bezkresne cierpienie, poczułem nagle, że nikt go nie rozumiał! Zrozumiałem, jak w najbliższym, wąskim kręgu Uczniów i wiernych – prostych, nieokrzyszczanych, naiwnych ludzi – niewolniczo, płasko i fałszywie tłumaczono jego słowa! Dopiero wtedy pojąłem, kim był On w rzeczywistości – On – Chrystus – Eros!*³

Już jako dojrzały twórca, Szymanowski charakteryzując koncepcję libretta opery „Król Roger” w liście do Iwaszkiewicza (14 X 1918) uzasadnił ją tym, że wyznaje swoją *ulubioną idejkę o tajnych pokrewieństwach Chrystusa i Dionizosa*. Dlatego to w I akcie Pasterz oznajmia przed królem i dworzanami wręcz bluźnierczo: *Mój Bóg jest piękny jako ja*, zaś młody malarz w „Opowieści o cudzie świętego młodzieniaszka Inoka Porfirego-Ikonografa” przedstawia w miejscu, gdzie zawisnąć miało *straszliwe oblicze Ukrzyżowanego o nieprzeniknionych oczach i wzniesioną ku górze karzącą prawicą (...) bluźnierczy swą nadziemską pięknoscią (...) wierny wizerunek zmartwychwstałego Erosa-Boga Miłości (...) w istotnej swej, tętniącej życiem postaci*⁴.

Jeśli Iwaszkiewicz mówił o *pogańskiej religijności Szymanowskiego*, to trzeba stwierdzić, że w żadnej mierze nie była ona ateizmem, lecz swoistą interpretacją sacrum jako dobra tkwiącego w nieograniczonej miłości – duchowej i cielesnej. Słusznie więc wnioskuje Jan Błoński: *Jeśli tak rozumieć religię, Szymanowski był niewątpliwie człowiekiem religijnym*⁵.

Nie roztrząsając racji filozoficzno-religijnych Szymanowskiego, zwróćmy uwagę na problem wpływu inspiracji religijnych na jego twórczość muzyczną. Bez wątpienia dostrzegamy w niej tradycje chrześcijańskie. Z jednej strony ujawniają się one w doborze stojących zawsze na wysokim poziomie estetycznym tekstów literackich o wątkach religijnych, z drugiej zaś – w bezpośrednim wykorzystaniu melodii religijnych.

Do pierwszej grupy należą pieśni skomponowane do tekstów o charakterze religijnym, ale wchodzących w cykl, w których przeważa tematyka świecka. Dowodzą one, iż wyniesione z domu tradycje i treści religij-

³ *Efebos*, w: K. Szymanowski, *Pisma*, t. 2, *Pisma literackie*, Kraków 1989, s. 167.

⁴ Tamże, s. 181.

⁵ Tamże, s. 8.

ne wciąż tkwiły głęboko w świadomości Szymanowskiego. Wybór lirycznego, tkliwego tekstu „Kołysanki Dzieciątka Jezus” do zbioru 5 Pieśni op. 13 do słów poetów niemieckich, niewątpliwie jest odbiciem szczególnej chęci wzmocnienia muzyką doznań z dzieciństwa kompozytora:

*Dzieciątko ty me,
Jezuniu Ty nasz,
w tym żłobku ci źle,
tak twardo ci spać.
Lecz zaśnij już nam,
Ty nie śpisz tu sam,
osiótek i wół
już drzemią na pół.
Ach, śpij, ach śpij, oczęta zmrzu,
Daj wieczny spokój dla naszych dusz.⁶*

Aż dwukrotnie zainspirowały Szymanowskiego teksty poetyckie o św. Franciszku. Użył je w cyklu Pieśni op. 20 do słów Tadeusza Micińskiego oraz w „Słopiewniach” do słów Juliana Tuwima. Jednak jeśli Tuwimowy tekst o św. Franciszku został umuzyczniony raczej automatycznie, jako nieodłączny składnik pięcioczęściowego cyklu – dedykowanego zresztą Szymanowskiemu – to o wyborze tekstu Micińskiego kompozytor zdecydował sam. W obu tekstach znów spotykamy się z wyjątkowym liryzmem, zarówno w warstwie słownej jak i muzycznej:

T. Miciński, „Święty Franciszek mówi”: *Ptaszki lecą pytać się, com widział w niebiosach: duszyczki wasze bardzo tęskniące. Umarli pytają mnie o swych losach – i tylko kwiatki cicho na skoszonej łące oddają aromat, jak siostra Łazarza, Panu.*

J. Tuwim, „Św. Franciszek”:
*Ptakowie kwiatowie
łanie weseli
alleluja lelija
ewangieli.*

Ewangieli angieli

⁶ Słowa ze zbioru L.A. von Arnim, C. Brentano *Des Knaben Wunderhorn* w przekładzie St. Barączka i w adaptacji Marii Leśniewskiej.

*światu wołali:
niewiemo! Chwalemo!
płakali
Niebianie polanie
słodkiej światłości
Jezusie gołąbk
miłości!*

Dwukrotnie sięgnął Szymanowski po teksty maryjne, które stały się inspiracją do skomponowania najdoskonalszych jego dzieł. O „Stabat Mater” powiemy osobno, teraz zatrzymajmy się przy ostatnim większym dziele kompozytora, jakim jest „Litania do Marii Panny” do słów Jerzego Lieberta. Wprawdzie w siedmioczęściowym tekście poety przeważa hasłowość typowa dla formy litanii, to jednak Szymanowski pominął te fragmenty, wybierając dwa o charakterze żarliwej prośby modlitewnej:

*3. Dwunastodźwięczna
Cytaro, której
Struny są z nieba –
Dźwięk mowy ludzkiej
Dla ucha mego
Przywróć od nowa.
6. Jak krzak skarłały, Jałowiec ciemny
Jest moja wiara.
Pozwól jej rosnąć,
Panno wysoka, Ku niebu dalej!*

Głęboki, uczuciowy stosunek kompozytora do wybranego tekstu ujawnił się w finezyjnej, miejscami wręcz melizmatycznie rozwiniętej partii sola sopranowego z towarzyszącym chórem żeńskim i orkiestrą, nasyconą delikatnymi barwami subtelných smyczków i harfy. Nie ma tu nawiązania do jakichkolwiek zwrotów z melodii czy form liturgicznych lub pieśni kościelnych, nad całością dominuje zgodna z wymową tekstu wysublimowana modlitewna uczuciowość i estetyzm brzmienia.

Dodajmy, że Szymanowski, często wypowiadający się krytycznie o swoich kompozycjach, tym razem nie krył satysfakcji. Podczas komponowania „Litani” pisał do Zofii Kochańskiej: *To może najgłębsza, najbardziej skupiona rzecz moja* (8 IX 1933), zaś już po prawykonaniu (13 X) na

koncercie jubileuszowym: „Litania” bardzo mi się udała – na wysokości „Stabat Mater” (3 XI 1933).

Przyjrzyjmy się teraz utworom z drugiej grupy, w której inspiracje religijne ujawniły się w wykorzystaniu przez kompozytora cytatów melodii religijnych. Przede wszystkim należy wskazać na wspomniane już fragmenty z hymnów Jana Kasprowicza. Sięgając po nie kompozytor odegrał rolę reżysera, który z bardzo obszernego tekstu, mającego charakter improwizacji, dokonał wyboru tych fragmentów, które posłużyły do uwypuklenia ich treści przez skondensowane środki wyrazu muzycznego. W rezultacie, mimo że „Trzy fragmenty” zostały skomponowane już w 1902 r. jako op. 5, są to dzieła o niespotykanym dotąd w polskim pieśniarstwie ładunku dramatycznym. I tak, w pierwszej pieśni „Święty Boże” Szymanowski, podobnie jak Kasprowicz w swym tekście poetyckim, wprowadził trzykrotnie melodię i słowa polskiej pieśni błagalnej rozpoczynającej suplikację *Święty Boże, Święty Mocny, Święty a nieśmiertelny, zmiłuj się nad nami*. Trzykrotnie rozwinięta emocjonalnie i dramaturgicznie akcja muzyczna zostaje przyhamowana kolejno zacytowanym, każdorazowo w innej szacie harmoniczej, skupionym chorałem-mottem, podkreślającym błagalny charakter tej jakże polskiej pieśni pokutnej. Jak już wskazaliśmy, pieśń „Jestem i płaczę” zamyka dramat słowami *zmiłuj się, zmiłuj nad nami!*

Zazwyczaj kompozytorzy mają krytyczny stosunek do swych wczesnych utworów. W przypadku Kasprowiczowych poematów Szymanowskiego, nazwanych przez niego śpiewami, nie można tego powiedzieć. Pisał on bowiem do Z. Jachimeckiego, gdy zdecydował się na ich wydanie: *Są to rzeczy pisane już kilka lat temu, pomimo to jednak i pomimo, że w ogólnych pojęciach o twórczości muzycznej posunąłem się w ostatnich latach w zupełnie innym kierunku, przywiązuję do tych rzeczy wielką wagę, nie tylko subiektywnie, jako do charakterystycznego objawu mego rozwoju, ale poniekąd i obiektywnie. Mam przekonanie (nie wiem czy słuszne), że o ile pierwiastek par excellence twórczy-intuicyjny można brać niezależnie od środków (technicznych) wyrazu, to ów pierwiastek u mnie objawił się najsilniej i najbezpośredniej w tych właśnie utworach.*⁷

⁷ List do Z. Jachimeckiego z 16 II 1910 r.

Drugim dziełem, w którym Szymanowski użył motywiki polskich pieśni religijnych, jest „Stabat Mater”. Myśl o skomponowaniu większego utworu kantatowo-oratoryjnego pojawiła się w 1924 r., kiedy to księżna Polignac zaproponowała mu napisanie kompozycji na sola, chóry i orkiestrę. Szymanowski długo nie mógł zdecydować się na tekst i koncepcję utworu. Przeglądał poezję Kochanowskiego, Mickiewiczowy „Kurhanek Maryli”, wspólnie z Iwaszkiewiczem planował *Chłopskie Requiem, coś chłopsko-kościelnego – naiwnie religijnego* (...) *Taka miszkulancja naiwnej pobożności, pogaństwa, pewnego cierpkiego realizmu chłopskiego mogłaby być ciekawa* (list z 19 I 1925 r.). Tymczasem Bronisław Krystal, wielki miłośnik muzyki, po stracie żony zamówił u Szymanowskiego requiem. Kompozytorowi jednak, ze względu na wcześniejsze zamyślanie o „czymś chłopsko-kościelnym”, pisanie mszy łacińskiej nie bardzo odpowiadało. *Może się myłę – wyznawał w jednym z wywiadów – mam jednak wrażenie, iż nawet dla najlepiej znających łacinę, język ten z powodu tego, że stracił bezpośrednią łączność z życiem, iż stał się wzniosłą oczywiście, zakrzepłą jednak, nie ulegającą dalszemu rozwojowi, formą – tym samym stracił już swą treść uczuciową, zachowując jedynie pojęciową* (...) *Dzięki temu, być może – wyznaje ze skrucą – śpiewane gdzieś w wiejskim kościółku „Święty Boże” czy ulubione moje „Gorzkie Żale”, których każde słowo jest dla mnie poetycko żywym organizmem, stokroć silniej poruszały we mnie instynkt religijny niż najkunsztowniejsza msza łacińska*.⁸

W tym samym wywiadzie Szymanowski uzasadnia wybór sekwencji „Stabat Mater” w przekładzie Józefa Jankowskiego: *Poeta, dzięki niezwykle prymitywnej „ludowej” niemal prostocie i naiwności przekładu, świetnie potrafił odtworzyć charakter niezbyt jakoby klasycznej (...) łaciny oryginału. Nie na tym jednak rzecz polega: wierność przekładu to mało, chodzi o treść uczuciową. I oto w polskiej swej szacie odwieczny, naiwny hymn nabrał dla mnie swoistego wyrazu bezpośredniości, stał się czymś „malowanym” dobrze mi znanymi, zrozumiałymi barwami, w przeciwieństwie do „rysowanego” archaicznego oryginału. (...) Starłem się i tutaj dać istotny wyraz tym ideom, które stały się kierowniczymi dla pojęć moich o „muzyce*

⁸ Na marginesie *Stabat Mater*. Myśli o muzyce religijnej, „Muzyka” nr 11-12/1926, s. 597-599.

narodowej", tak jak ją rozumiem. W tym wypadku chodziło o muzykę religijną: a więc musiała ona być równie daleka od oficjalnej muzyki liturgicznej, od jej wzniosłego, skrzępego dla mnie akademizmu, jak również od mechanicznego posługiwania się autentyczną „ludową” twórczością w tej dziedzinie.

Uczuciowość przekładu Jankowskiego, a zarazem prostota języka i poborna żarliwość treści, jest wyjątkowa. Warto przytoczyć całą sekwencję w oddzieleniu od partytury, gdzie gubi się sama rytmika tercyn:

I. Stała Matka bolejąca, / Koło krzyża tży lejąca,

Gdy na krzyżu wisiał syn.

A jej duszę, potyraną, / Rozplakaną, poszarpaną

Miecz przenikał ludzkich win

O, jak smutna, jak podcięta / Była Matka Boża święta

Cicha w załamaniu rąk!

O, jak drżała i truchlała / I bolała, gdy patrzała

Na synowskich tyle mąk.

II. I któż widząc tak cierpiącą / Łzą nie zaćmi się gorącą

Nie drgnie taki czując nóż.

I kto serca nie ubroczy, / Widząc jak do krzyża oczy

Wzbiła z bólu drętwa już.

Za ludzkiego rodu winy / Jak katował był jedyny

Męki każdy niósł dział!

I widziała jak rodzony / Jej umierał opuszczony

Zanim Bogu duszę dał.

III. O Matko, źródło wszechmiłości, / Daj mi uczuć moc żałości

Niechaj z Tobą dźwignę ból,

Chrystusowe ukochanie / Niech w mym sercu ogniem stanie

Krzyża dzieje we mnie wtul.

Matko, Matko miłosiernie / Wejrzyj, Syna Twego ciernie

W serce moje wraź jak w cel!

Rodzonego, męczzonego / Syna Twego ofiarnego

Każń owocną ze mną dziel.

*IV. Spraw niech płaczę z Tobą razem, / Krzyża zamknę się obrazem
Aż po mój ostatni dech.*

*Niechaj pod nim razem stoję, / Dzielę Twoje krwawe znoje
Twą boleścią zmywam grzech*

*V. Panno słodka racz mozołem / Niech me serce z Tobą społem
Na golgocki idzie skłon.*

*Niech śmierć przyjmę z katów ręki, / Uczestnikiem będę męki
Razów krwawych zbiorę płon.*

Niechaj broczy ciało moje / Krzyżem niechaj się upoję

Niech z miłosnych żyję tchnień!

*W morzu ognia zapalony / Z Twojej ręki niech osłony
Puklerz wezmę w sądu dzień!*

VI. Chrystus niech mi będzie grodem, / Krzyż niech będzie mym

[przewodem]

Łaską pokrop, życie daj.

*Kiedy ciało me się skruszy, / Oczyszczonej w ogniu duszy
Glorię zgotuj, niebo, raj!*

Dla potrzeb dramaturgii muzycznej Szymanowski sam dokonał podziału jednolitego tekstu sekwencji na części, tworzące pod względem wyrazowym koncentryczny układ ABCDBA, w którym najwięcej liryzmu zawierają skrajne części A, a dramatyzmu – części B. W tym układzie liryzmem nacechowana jest też część C, a zwłaszcza D, wyjątkowo powierzona chórowi a cappella. Wprawdzie dzieło to uznaje się powszechnie za oratorium, w rzeczywistości jednak mamy tu do czynienia z formą kantaty.

Melodyka „Stabat Mater” – aczkolwiek Szymanowski ani razu nie użył cytatów *in crudo* – przepojona jest głównie zwrotami cechującymi polskie pieśni religijne. Oto pierwszy werset z części II – *I któż widział tak cierpiącą* – można porównać z rysunkiem frazy melodycznej z „Gorzkich Żalów” (JEZU, NA ZABICIE OKRUTNE...), ale także i z psalmodycznymi pieśniami „Anioł Pański”, „Przed oczy Twoje Panie”, czy też z psalmem „Dixit Dominus”. Drugi zaś werset – *łzę nie zaćmi się gorącą* – ma swój odpo-

wiednik w wielkopostnych pieśniach „Ogrodzie oliwny” (*ACH JEZU MDLEJACY...*), „Jezusa Judasz przedał” (*Krwia swą napawał*), „Rozmyślajmy dziś” (*AŻ DO SKONANIA*), „Gorzkie żale przybywajcie” (*serca nasze PRZENIKAJCIE*), „Jezu Chryste Panie miły” (*wzniosłeś NA KRZYŻ RĘCE SVOJE*).⁹

Powszechnie występuje w melodyce „Stabat Mater” kilkakrotnie powtarzany motyw z „Gorzkich żalów” kończący „Lament duszy” (*BĄDŹ POZDROWIONY, BĄDŹ POCHWALONY, DLA NAS ZELŻONY, BĄDŹ UWIELBIONY*) i obecny także w pierwszej frazie „Smutnej rozmowy duszy” (*ACH JA MATKA tak żałosna*) oraz w pieśni „Krzyżu Święty” (*drzewo przenajszlachetniejsze*)¹⁰. W pełnej krasie motyw ten przejawia się u Szymanowskiego w VI części „Stabat” – *Chrystus niech mi będzie GRODEM, ...OCZYSZCZONEJ w ogniu duszy* – w solowych frazach sopranu, chóru żeńskiego, altu oraz w orkiestrze. Nie brak go także już w części I – *O jak smutna, jak cierpiąca była MATKA BOŻA święta*.

W cytowanej melodii z „Gorzkich Żalów” (*Ach, ja Matka tak żałosna*) druga fraza – *Miecz me serce przenika* – wyeksponowana jest w IV części: w głosie tenorowym chóru (*poco marcato*) – *AŻ PO MÓJ OSTATNI dech* i w alcie solo – *NIECHAJ POD NIM razem stoję, DZIEŁĘ TWOJE KRWAWÉ znoje*, wpływając zasadniczo na wyraz przebiegu muzycznego.

Powyższe cytaty pochodzą z najpowszechniej śpiewanych polskich pieśni religijnych. Nic więc dziwnego, że utkwiły one w podświadomości Szymanowskiego. Z pewnością jednak świadomie zdecydował się na powierzenie chórowi śpiewu w równoległych tercjach, jako odbicie ludowej manieri doboru drugiego głosu w niektórych regionach wiejskich (cz. II i – w sekstach – V) lub recytatywne wymawianie tekstu (cz. V) przypominające zbiorowe modlitwy wiernych.

Do podświadomości jednak należy zaliczyć użycie plagalnych kadencji... rosyjskich. Polegają one na kończeniu fraz melodycznych skokiem z czwartego stopnia gamy na tonikę w prymie lub oktawie. Najwyraźniej

⁹ Zamiast zapisu nutowego autor stosuje podkreślenia kapitalikami odpowiednich fragmentów tekstu cytowanych pieśni w przekonaniu, że ich melodie są dobrze znane; to samo dotyczy fragmentów tekstu i melodyki *Stabat*.

¹⁰ Motyw ten obecny jest także w wariacie ludowym pieśni procesyjnej *U drzwi Twoich stoję Panie* oraz w melodiach chorałowych, np. *Asperges me (Miserere mei Deus)*.

zwroty te występują w dramatycznej części II, np.: *chór – łzą nie zaćmi się GORACĄ*, baryton solo – *opuszczony zanim BOGU DUSZĘ DAŁ*, *chór – DUSZĘ DAŁ*. Są jednak obecne także w rozmaitych wariantach melodycznych w całym dziele.¹¹

Kwestia kontaktów Karola Szymanowskiego z folklorem rosyjskim jest łatwa do wyjaśnienia. Dwór w Tymoszwówce stał pośrodku wsi, a jak relacjonował Jarosław Iwaszkiewicz w rozmowie z autorem, *pieśni rosyjskie i ukraińskie przenikały tam drzwiami i oknami*. Jest więc nie do pomyślenia, by chłopiec czy młodzieniec nie stykał się z miejscową ludnością, by był głuchym na ich pieśni. Początkowo pozostawały one poza kręgiem zainteresowań kompozytora, później jednak, skoro zaczął myśleć nad stworzeniem czegoś, co by było *miszkulancją naiwnej pobożności, pogaństwa, pewnego cierpkiego realizmu chłopskiego* motywiła ich – właśnie w skondensowanej postaci kadencji plagalnych – ujawniła się w stopniu stosunkowo silnym, reprezentując w głównej mierze ów „cierpki realizm”.

Należałoby jeszcze zwrócić uwagę na inne elementy „Stabat Mater” jak: archaizacja (styl „palestrinowski” cz. IV), wysubtelniona instrumentacja części lirycznych, wybuchowa, dramatyczna „barbarzyńskość” nasilonych dynamicznie części II i V czy unikalność koncepcji formalno-estetycznej i wyrazowej dzieła w porównaniu do religijnych dzieł innych kompozytorów. Wszystko to można podsumować jednym słowem: doskonałość.

Sam Szymanowski uznawał to dzieło w liście do Zofii Kochańskiej (24 X 1929) za *najlepsze, które napisałem*; w liście do Stefana Stońskiego (11 IV 1934) pisał: *Jest to jeden z moich utworów, które najbardziej lubię*, zaś o melodii z VI części – „Chrystus niech mi będzie grodem” – wyraził się: *To najpiękniejsza melodia, jaką udało mi się kiedykolwiek napisać*.¹²

Jeśli wskazaliśmy na obecność w „Stabat Mater” ludowej motywiki rosyjskiej, to nie sposób pominąć także śladów melodyki liturgii prawo-

¹¹ Szczegółową analizą obecności kadencji rosyjskich w *Stabat Mater* zajmłem się w rozprawie *Stabat Mater Karola Szymanowskiego*, przytaczając liczne przykłady z porównaniem ze źródłami rosyjskimi; „Zeszyt Naukowy” nr 2, Państwowa Wyższa Szkoła Muzyczna w Katowicach 1963, s. 1-47.

¹² Wg St. Korwin-Szymanowskiej, *Jak należy śpiewać utwory Karola Szymanowskiego*, 1957, s. 11.

ślawnej. Chodzi o początkowy fragment pierwszej sceny z opery „Król Roger”, dziejącej się w bizantyjskiej świątyni a rozpoczynającej się pochwalnym zawołaniem chóru *Hagios! Kyrios Teos Sabaoth*, psalmodycznymi, cerkiewnymi recitativami chóru chłopięcego, a także typowym dla liturgii prawosławnej recitativem basowym:

Chór chłopięcy: *Na złotym tronie ponad obłokami*

Dzierżący moce w dłoni swej...

Cherubiny i Serafiny, moce i majestaty na twarz upadają

Przed potęgą Twą!

Archirej: *W krzaku gorejącym płonący, Palący się na górze Synaj*

I w piorunach wichrem strasliwym, Panie, przychodzący

Chór chłopięcy: *Mieczem rządzący płomienistym,*

Rozsyłający swoje archanioły!

Muzyczna realizacja tych fragmentów świadczy o tym, iż tekst Iwaszkiewicza najbardziej odpowiada wyobrażanemu przez Szymanowskiego obrazowi groźnego Boga-Pankreatora. Wzniosłość i oryginalna muzyczna archaizacja tej uroczystej, ale nieco pompatycznej sceny wyróżnia ją z całej opery. Należy żałować, iż jest ona tylko krótkim epizodem.

Podobna wzniosłość, też i pompatyczność, cechuje „Veni creator” – dzieło napisane pośpiesznie, już po „Stabat Mater”, w związku z koniecznością wykonania go na uroczystości otwarcia Wyższej Szkoły Muzycznej w Warszawie w 1930 r. wraz z ingresem Szymanowskiego jako rektora oraz na obchodach związanych z listopadową rocznicą niepodległości Polski. Kompozytor zdecydował się na wybór tekstu Stanisława Wyspiańskiego, napisanego w 1905 r., a będącego parafrazą poetycką hymnu łacińskiego o typowej dla tego poety wymowie patetyczno-symbolicznej:

Zstąp Gołębica, Twórczy Duch,

byś myśl godne wzbudził w nas,

ku Tobie wznosim wzrok i słuch,

spólnie żyjący, wzrosli w nas.

Który się zwiesz Biesiadą dusz,

Wszchemogącego Boży dar,

Płomieniem duszom piętno włóż,

przez czułość serc, zdroj żywy, żar.

Zbróј nas we siedem darów łask,
 Prawicą Ojca ojce wskrzesz,
 w Obrzędzie roztocz wieszczы blask,
 we Słońce dusze w łot Twój bierz.
 Zestąp Światłości w zmysłów mrok,
 Dobądź serc naszych zapał z łon,
 by człowiek przemógł cielska trok
 i mocen wzniósł się w męski ton.
 Odwołaj wroga z naszych dróg,
 w pokoju pokój zbawczy nam,
 powiedziesz nas Wieszczy Bóg,
 przejdziemy cało złość i kłam.
 Zwól przez cię w Tobie Ojca znać,
 zwól, by był przez Cię poznany Syn,
 zwól w Tobie Światłość światu dać,
 zwól z Wiarą wieków podjąć CZYN.

W porównaniu z innymi tekstami, jakie wykorzystał Szymanowski, stwierdzić trzeba, że ten w zasadniczym stopniu odstaje od ich wysublimowanego liryzmu, szczerości wyrazu, wręcz intymności uczuciowej. Tego rodzaju patos był obcy psychice kompozytora. Dlatego w listach nie szczędził on krytycyzmu wobec swej nowej kompozycji. *Taka ogromnie uroczysto-efektywna bujda, której osobiście BARDZO NIE LUBIĘ (...) to bardzo słaba rzecz* – pisał do Zofii Kochańskiej w listach z 2 IX 1930 i z 9 III 1932 r. Jednak po prawykonaniu zwierzał się jej: *To nadzwyczaj efektownie i wspaniale brzmi. Zupełnie inne niż Stabat Mater. Zrobiło w ogóle b. wielkie wrażenie. Ja wolę inne moje rzeczy, choć muszę przyznać, że to BEZPOŚREDNIEJ działa na publiczność i czyni wrażenie wielkiej siły i przekonania* (list z 21 XI 1930 r.).

„Veni creator” jest bez wątpienia dziełem o wielkim ładunku zgodnej z tekstem słownym patetycznej emocjonalności. Pod względem muzycznym odbija ono do wyrafinowanej subtelności „Litani” czy szczerzej wyrazowości „Stabat Mater”. I chociaż dominuje w nim góralska fraza głównego tematu, czy dość często stosowane wypełnianie niektórych partii chóru pochodami „ludowych tercji”, to jednak muzycznego obrazu tego dzieła –

mimo patriotycznego tekstu – nie można uznać za „polski” czy „narodowy”. Może uświadomione przez samego kompozytora słabości „Veni creator” są także powodem stosunkowo rzadkiego wykonywania?

Na koniec pozostaje nam dokonanie próby sformułowania odpowiedzi na zagadnienie religijności Szymanowskiego, ujawnianej w jego poglądach i w muzyce. Powtórzmy, że na mocno dyskusyjne – a wśród chrześcijan nie do przyjęcia – utożsamianie przez niego Chrystusa z Erosem wpłynęła fascynacja mitami starogreckimi i kulturą śródziemnomorską. Ale przypomnijmy, że zrodziła się ona także z autentycznej fascynacji religijnej, jaką było głębokie przejęcie się już w wieku dziecięcym wyrazem cierpiącej twarzy Chrystusa na krzyżu w Kościele Mariackim – a w dorosłym – z zamysłoną, zagadkową łagodnością twarzy tego samego Człowieka z „Ostatniej Wieczerzy” Leonarda da Vinci. Człowieka którego – jak twierdził – *nikt nie rozumiał*, przepełnionego bezgraniczną miłością do ludzi. W całkowicie osobistej interpretacji tego spostrzeżenia ukształtował się u Szymanowskiego pogląd o miłości nie tylko idealnej, mistycznej, ale i cielesnej, „grzesznej”. Uzasadniał to w swym pisarstwie: w „Uczcie” z „Efebosa”, w historii o cudzie Inoka Porfiriego, w koncepcji treści opery „Król Roger”, której bohaterem jest nie tyle sam król Roger, ile młody Pasterz, który *dziwne wieści śpiewa*, głosząc idee nieskrępowanej miłości. Muzyczna realizacja libretta opracowanego wspólnie z Iwaszkiewiczem, podniesiona do rozmiarów trzyaktowej opery, przypieczętowała ostatecznie, emocjonalnie i bez reszty wspomnianą przez tegoż Iwaszkiewicza *pogańską religijność* Szymanowskiego.

Ale inne omówione tu dzieła Szymanowskiego, wskazują na religijność wynikłą z wyniesionych z domu treści wiary katolickiej, z doznań odnoszonych w dzieciństwie podczas uczestnictwa w nabożeństwach i kontaktach z pieśniami nabożnymi. Nie pozostały one bez śladu w jego uczuciowych doznaniach i w muzycznej pamięci. Wprawdzie kompozytor nie był na co dzień przykładnie praktykującym katolikiem, wprawdzie odnosił się z rezerwą do oficjalnej liturgii łacińskiej, ale żaden z naszych kompozytorów nie wystawił arcypolskim suplikacjom „Święty Boże” tak dramatycznego pomnika muzycznego, jak uczynił to Szymanowski już w jednym ze swych młodzieńczych opusów. Trzeba było naprawdę głęboko przeżywać i pielęgnować w sobie uczuciową wymowę pieśni wielkopostnych śpie-

wanych przez lud, by móc zasmakować w polskim przekładzie łacińskiej sekwencji, wyczuć jego klimat *chłopsko-kościelny* i wznieść się na wyżyny jedności formy i treści w „Stabat Mater” – dziele jedynym w swoim rodzaju, ekstatycznie pobożnym, stapiającym w nierozdzielną całość zaśpiewy liturgiczne z ludowymi i z współczesnymi środkami muzycznymi.

Znamienne, że uczucia religijne Szymanowskiego przejawiały się w jego muzyce głównie w nastrojach lirycznych. Za wyjątkiem „buntowniczych” „Święty Boże” i „Jestem i płaczę”, dwóch dramatycznych części „Stabat Mater” i patetycznego „Veni creator” liryzmem przepełnione są pozostałe części „Stabat”, „Kolysanka Dzieciątka Jezus”, obie pieśni o św. Franciszku, „Litania do Marii Panny”. Czyż nie jest symptomatycznym fakt dwukrotnego wyboru przez kompozytora tekstów maryjnych, mimo że ani razu nie wspomniał on o Matce Boskiej ani na co dzień, ani w swych wypowiedziach literackich? Czyż nie jest to wymownym przejawem oddziaływania polskiej tradycji kultu maryjnego, kultu najbardziej lirycznej postaci Nowego Testamentu?

Niezależnie od tego, co na te pytania odpowiemy, to właśnie teksty maryjne zainspirowały Szymanowskiego do stworzenia jego najwybitniejszych dzieł, które wydzwignęły go na piedestał czołowego twórcy polskiej muzyki religijnej.

LEON MARKIEWICZ, ur. 1928, prof. dr hab. muzykologii, pracownik Akademii Muzycznej w Katowicach. Zajmuje się szczególnie muzyką Karola Szymanowskiego i polską muzyką współczesną. Autor m.in. książek „Grzegorz Fitelberg – życie i dzieło” (1995), „Bolesław Szabelski – życie i twórczość” (1995), „Korespondencja Grzegorza Fitelberga” (2003). Mieszka w Katowicach.



Marek Sokołowski

Pomiędzy godziną 19 a 23. Czy możemy czuć się bezpieczni oglądając telewizję?

Telewizja jest jednym z najważniejszych środków społecznego komunikowania. Przez swe oddziaływanie, dzięki określonemu sposobowi przekazu, stylowi i modelowi działania oraz językowi, jakim się posługuje, narzuca społeczeństwu przyjęcie określonych wartości, form i stylów zachowania, myślenia, działania; wpływa więc na wszystkie sfery życia człowieka. Istotną zatem pozostaje kwestia – jak wpływa i czy jej oddziaływanie nie powoduje negatywnych reakcji u odbiorców.

Według Marshalla McLuhana, teoretyka mediów elektronicznych i komunikowania społecznego, telewizję należy traktować jako środowisko, w którym człowiek żyje¹. Ale jest to środowisko totalitarne, o czym przypomina Wiesław Godzic, wskazując na totalitaryzm telewizji jako jeden z głównych motywów pisarstwa Adorno i Horkheimera. W swoich tekstach, pisanych w Stanach Zjednoczonych, a poświęconych „przemysłowi kulturalnemu”, oskarżali oni telewizję o tworzenie obrazu jednolitego i totalnego w każdej swojej części, o to, że przedstawia ona wizję pozbawioną alternatywy i ekspansji. Ten punkt widzenia przejął Herbert Marcuse i pozostający pod jego wpływem Jerry Mander, który w 1978 r. podał cztery argumenty przeciwko istnieniu telewizji.

Mandera twierdzi, iż telewizja – medium zdecydowanie antydemokratyczne – jest narkotykiem, narzędziem deprawacji i niszczenia ludzkiej zdolności wyobrażania i obrazowania. Wyeliminowanie jej wydaje się jednak autorowi niemożliwe, pozostaje więc ściśle kontrolowanie jej programu i oddziaływania oraz ograniczanie liczby godzin oglądania².

¹ H. Ratkiewicz, *Pedagogiczne aspekty teorii środków masowego przekazu Marshalla McLuhana*, Wrocław 1983.

² W. Godzic, *Oglądanie i inne przyjemności kultury popularnej*, Kraków 1996.

W domu, w którym znajduje się odbiornik telewizyjny (w Polsce jest on w 99% domostw, w tym 77% wyposażonych jest w odbiornik kolorowy), trudno jest uniknąć kontaktu z telewizją. Staje się regułą, iż gospodarstwa domowe mają dwa telewizory, jeden jest do dyspozycji rodziców, drugi mają w swoim pokoju dzieci. Odbiornik telewizyjny w ciągu tygodnia może być włączony przez więcej niż 50 godzin, co daje ponad 7 godzin emisji dziennie³.

Z powodu dużej atrakcyjności telewizji traktuje się ją, w odczuciu odbiorców, jako szczególnie skuteczny środek oddziaływania społecznego. Ze wszystkich podstawowych mass mediów telewizja potrafi w największym stopniu zafascynować odbiorcę oraz przekonać go do podjęcia różnorodnych działań i przedsięwzięć.

Według bp. Adama Lepy, autora „Pedagogiki mass mediów”, problem zła moralnego występuje w telewizji o wiele wyraźniej niż w radiu czy w filmie kinowym. Takie negatywne zjawiska jak przemoc, pornografia czy przestępczość, są w telewizji spotęgowane pewnymi sytuacjami, spośród których należy wymienić łatwy dostęp do programów satelitarnych, upowszechnianie wątpliwej wartości filmów na wideo oraz filmów o treści erotycznej czy wręcz pornograficznej⁴.

Zniewoleni przez telewizję?

Uważa się, iż społeczeństwem najbardziej zniewolonym przez telewizję są Amerykanie, rozkochani w telewizyjnych talk-show, a szczególnie w wieloodcinkowych serialach, czasami ciągnących się latami. Zjawisko to wywołuje powstanie kultury upozorowania, czyli rozpowszechniania fikcji w rzeczywistości oraz odrealniania rzeczywistości przez nadawanie jej wymyślnego wymiaru i sprowadzanie wszystkich wydarzeń do poziomu medialnego, przyswajanego przez przeciętnego odbiorcę⁵.

³ „Marketing i Rynek” nr 4/1995.

⁴ A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 1998, s. 84-88.

⁵ Z. Melosik, *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, rozdz. VI, 2 a) *Ameryka jako rzeczywistość telewizyjna*, Toruń-Poznań 1995.

Telewizyjne kamery pokazują prywatne życie, tragedie rzeczywistych ludzi, gwałt i przemoc tak, jakby był to film. To, co prywatne, jeżeli tylko jest atrakcyjne w wymiarze medialnym, jest natychmiast pokazywane, stając się informacją publiczną. Sytuacja, w jakiej znalazł się były prezydent USA Bill Clinton za sprawą młodej stażystki pracującej w Białym Domu, jest doskonałym przykładem tego zjawiska. Wielu oglądaczy owego długiego spektaklu zapomniało jednak o jego (moralnym i negatywnym) wpływie na kondycję całego społeczeństwa amerykańskiego. Ze swoistej lekcji demokracji, wywołanej zamieszaniami przy liczeniu głosów w wyborach prezydenckich, telewizja zrobiła wielogodzinny show.

Nawet śmierć, wydawałoby się najbardziej prywatny moment w życiu każdego człowieka, przez swoją wizualność, sprowadzoną do różnych aspektów procesu umierania, jest filmowana i skrzętnie podpatrywana przez kamery telewizyjne⁶.

Historia O. J. Simpсона, gwiazdy amerykańskiego futbolu i mass mediów, jest kolejnym dowodem na to, iż telewizja, w sposób mniej lub bardziej ukryty, reklamuje przemoc. Oskarżony o morderstwo żony, Simpson, na oczach milionów widzów uciekał przed policją, ścigającą go na autostradzie w Los Angeles. Rzeczywistość stała się telewizyjnym przekazem, czasami beznamietnym, lecz częściej ekscytującym, przykuwającym uwagę widzów. Regułą stało się to, że program, który zawiera więcej scen przemocy, krwi i pokazuje odczuwanie bólu, ma większą oglądalność, za którą kryją się np. możliwości wyemitowania większej liczby spotów reklamowych, za czym w linii prostej idą pieniądze. W ten sposób koło się zamyka.

Wojny, kłęski żywiołowe, morderstwa, gwałty, kraksy samochodowe, ataki terrorystyczne są pokazywane w telewizji z niezwykłym naturalizmem i – przy całej wstrząsającej wymowie doskonałego jakościowo cyfrowego przekazu – stają się jedynie wydarzeniami w telewizji. Widownia traktuje je jak film, który został nakręcony na miejscu zdarzeń z „autentyczną” scenografią i aktorami, a sam fakt, iż są to sytuacje rzeczywiste, mające miejsce w realnym życiu, dodaje im jedynie atrakcyjności i podnosi rangę telewizyjnego przekazu. Temu celowi służą m.in. cieszące się dużą popularno-

⁶ J. Kołodziej, *Kultura śmierci w mediach. Śmierć: wydarzenie publiczne, wydarzenie ukryte*, „Zeszyty Prasoznawcze” nr 1-2/1997.

ścią programy z gatunku „reality tv”, w Polsce np. „Agent”, realizowany przez telewizję TVN. W ten prosty sposób następuje osvajanie się z telewizyjną agresją, w którą nie do końca się wierzy, jak w nie wszystkie zakończenia seriali, licząc na dalszy ciąg wydarzeń, w których będzie miał miejsce szczęśliwy finał.

Jak wynika z policyjnych analiz – przeprowadzanych m.in. w Wyższej Szkole Policji w Szczytnie – nieumiejętnie przekazana informacja, dotycząca np. zdarzenia kryminalnego, może doprowadzić do niepotrzebnego wzrostu poziomu lęku przed staniem się ofiarą przestępstwa, a w skrajnych przypadkach wywołać panikę. Okazuje się bowiem, iż część społeczeństwa pod wpływem natłoku informacji o charakterze kryminalnym zmienia swoje codzienne przyzwyczajenia i rytuały (wychodzenie wieczorem z psem na spacer, unikanie kontaktów z ludźmi, nieadekwatna do zagrożeń troska o bezpieczeństwo własne). Obrazy przestępstw, ukazywane w telewizji w sposób niezwykle dramatyczny, w wielu przypadkach dodatkowo potęgują poczucie strachu. Niewiele jest bowiem programów tłumaczących etiologię zaisniałych zjawisk kryminalnych. Powstałe w ten sposób poczucie strachu staje się jednocześnie elementem sprzyjającym „wzrostowi” liczby ofiar przestępstwa. Dzieje się tak dlatego, iż pod wpływem „bombardowania” człowieka informacjami zawierającymi drobiazgowy opis zdarzeń kryminalnych wiele osób zaczyna zachowywać się w taki sposób, jakby już stali się ofiarami przestępstwa (przebywają wyłącznie w domu, unikają rozrywek, miejsc skupiających większe grupy osób)⁷. Telewizja jest w wielu przypadkach jedynym przekaznikiem informacji o zdarzeniu kryminalnym, dlatego wielu odbiorców telewizji żyje w przekonaniu, iż funkcjonują w dobie wielkiego kryzysu, wyrażającego się m.in. wzrostem przestępczości. Przekonanie to w większości przypadków nie wynika z danych kryminalnych, lecz jest skutkiem obrazu powstałego pod wpływem treści emitowanych przez media.

Telewizja w zasadzie jedynie pokazuje kryminalną rzeczywistość, wiedząc, iż filmowanie zła oraz przemocy jest bardzo widowiskowe, dające gwarancję wysokiej oglądalności. Nie daje przy tym możliwości poznania mechanizmów przestępstwa. W wielu przypadkach prowadzi również

⁷ A. Tyburska, *Media a poczucie bezpieczeństwa*, w: W. Ciczkowski (red.), *Bezpieczeństwo człowieka w środowisku lokalnym*, Olsztyn 1999, s. 276.

Pod władzą elektronicznego pasterza

Tadeusz Lubelski, filmoznawca i krytyk, cytuje taką oto wypowiedź Czesława Miłosza: *Pod jednym względem nie rozumiem współczesnych ludzi. Dlaczego nie protestują przeciwko nieustannemu pokazywaniu okrucieństwa, zbrodni i przemocy w telewizji i na kasetach wideo? Skoro nie potrafią temu przeciwdziałać – zachowują się jak barany prowadzone na rzeź.*¹¹ Idąc w ślad za myślą pisarza, należy postawić pytanie: Czy wszyscy chcemy być ową trzodą, która znajduje się pod władzą elektronicznego pasterza, patrzącego na nas chłodnym okiem telewizyjnej kamery? Sądzę, że nie, i świadomość tego faktu nie tylko dociera do specjalistów zajmujących się rolą mediów, ale również pedagogów, którzy w zreformowanej szkole podstawowej i gimnazjum będą realizować nauczanie w zakresie m.in. edukacji medialnej, której zadaniem jest nauczanie dzieci i młodzieży, jak krytycznie korzystać z przekazów medialnych.

Niniejsze rozważania nie mają na celu poszukiwania definitywnego rozstrzygnięcia problemu, czy np. wzrost przestępczości i to, że czujemy się mniej bezpieczni, dokonuje się pod bezpośrednim wpływem telewizyjnego obrazu przemocy, czy też nie. Każda forma przemocy jest wielorako uwarunkowana i głęboko osadzona w konkretnej rzeczywistości społecznej. Kreowany przez media, szczególnie przez telewizję, obraz świata i człowieka wywiera głęboki wpływ na postawy, przekonania oraz działania dzieci, młodzieży i dorosłych. Telewizja jako technologiczny środek przekazu kultury nie jest sama w sobie ani dobra, ani zła. Wszystko zależy od tego, w czyje dostaje się ręce oraz jakie treści i wartości w niej dominują. Może mieć ona pozytywny wpływ jako środek informacyjny, poznawczy, lansujący pozytywne postawy wobec człowieka i otoczenia, lub negatywny, promujący wzory zachowań agresywnych i takiegoż rozwiązywania problemów międzyludzkich. Coraz powszechniej stosowane w mediach (przez producentów) kryteria rynkowe, jako naczelnym imperatywem twórczości, a także amerykanizacja polskiej telewizji, polegająca na progresywnym wypieraniu elementów polskiej kultury, w miejsce których wprowadza się amerykańskie wzorce, sprowadza wielowymiarowe dramaty człowieka do pro-

¹¹ T. Lubelski, *Felieton Docenta*, „Kino news” nr 1/1999.

stego opisu w języku reklamy i komiksu. Wielowymiarowa rzeczywistość kultury jest często ukazywana w sposób powierzchowny i wycinkowy, zredukowany do skrajności. Z jednej strony promuje ona wyjątkowe przypadki powodzenia, komfortu, urody, wyczynu, przyjemności i rozrywki, z drugiej zaś – krańcowej niedoli, skandalu, dewiacji, gwałtu, brutalności i przemocy. Pierwsze – mogą stanowić czynnik mobilizacji, choć nietrudno byłoby wskazać ich frustrujące działanie. Z kolei reportażowa i fabularna gęstość walk, zbrodni i gwałtu, na małym i dużym ekranie, wprowadza między ludzi nadmierną dawkę negatywizmu i rozpacz, nie dostarcza psychologicznych środków moralnej zaradności, ponieważ rynkowa logika środków przekazu nie interesuje się moralnością. Tego rodzaju wybiórczość informacji menedżerów konkurujących stacji telewizyjnych, podyktowana imperatywem dochodów, ściśle zależnych od liczebności przychylnego audytorium, może prowadzić do neutralizacji więzi społecznych, ponieważ rodzi ona solidarność ludzi wokół atrakcyjnych wizualnie tematów, co ma niewiele wspólnego z moralnością, bowiem jej normą są zasady, a nie scoop, montowane według wrażliwości widzów. Generalnie o doborze informacji coraz częściej decyduje zasada *im bardziej krwawo, tym lepiej*¹².

Wyzwaniem dla edukacji XXI w. jest przygotowanie dzieci i młodzieży do reagowania na przemoc we wszelkiej postaci – także telewizyjnej. Zagadnienie przemocy w mediach, to dziś już nie tylko problem społeczny czy naukowy, ale jest to coraz bardziej sprawa polityczna, z czego zdano sobie sprawę w Polsce po zamieszkach w Słupsku, w pewien sposób sprovokowanych przez dziennikarskie relacje.¹³ Media bowiem nie tylko zdają relację z wydarzeń, ale niekiedy także je podpowiadają czy nawet prowokują.

Początek lat dziewięćdziesiątych XX w. to okres masowego ataku na telewizję za demonstrowanie przemocy, gdyż właśnie ją wini się za wzrost przestępczości. Większość takich badań i opinii pojawia się w USA i wynika z nich, że np. młody Amerykanin przed ukończeniem szkoły średniej

¹² M. Gaś, *Wartości kultury w epoce współczesnej*, rozdz. III, *Przemoc w mediach*, Toruń 2000, s. 95-118.

¹³ S. Dylak, *Sceny przemocy w mediach a zachowanie dziecka*, w: *Media a edukacja*, Poznań 1998.

asystuje przeciętnie w 18 tys. zbrodni, a przeciętny Francuz ogląda w ciągu roku powyżej 2 tys. scen przemocy na ekranie telewizyjnym.¹⁴

„Przyjazne media”?

Polskie ekrany telewizyjne obfitują w okrucieństwo, przemoc, agresję. Nie są od niej wolne nawet programy adresowane do widowni dziecięcej.¹⁵ Filmy telewizyjne, zawierające treści o dużym napięciu dramatycznym, wywołują u oglądających je dzieci silne przeżycia emocjonalne. Szczególnie niekorzystne wychowawczo jest pokazywanie na bliskich planach walk za pomocą noży, siekier, szabli, atakowania ludzi przez dzikie zwierzęta, tortur i zabójstw, masakr wojennych. Powodują one bardzo silne uczucie lęku, przerażenia, strachu, ale tylko w początkowej fazie ich oglądania, natomiast na skutek pełnego ich odbioru przez najmłodszych wytwarza się u nich postawa obojętności, przejawiająca się w braku reakcji na przedstawione obrazy, co prowadzi do zubożenia na krzywdę, przemoc występującą w życiu realnym. Bardzo częsty odbiór scen brutalnych przez małych widzów może powodować odwrócenie emocjonalne, wywołujące w konsekwencji chęć do naśladowania wzorów agresji.

Podobny mechanizm kształtowania się zachowań możemy obserwować u widzów dorosłych, którzy – tylko teoretycznie – mogą bardziej świadomie kierować swoim procesem odbioru. Zawsze atakowani „reklamą” przemocy, traktują ją jako codzienną treść, którą muszą być wypełnione wszystkie bez mała telewizyjne programy. Ale czy na pewno?

Telewizyjnej „reklamie” przemocy nie musimy ulec, tak jak nie poddajemy się reklamie, zachęcającej nas do zakupu konkretnych produktów. Ale by się bronić, trzeba wiedzieć przed czym i jak to robić. Symptodem zmian jest dobrowolne porozumienie polskich nadawców telewizyjnych pod nazwą „Przyjazne media”, zawarte 25 lutego 1999 r., a w szczególności wprowadzony system znaków mających ostrzegać rodziców i wychowaw-

¹⁴ E. Jandy-Brudło, *Wpływ telewizji na agresywne zachowania dzieci i młodzieży*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” nr 5/1993.

¹⁵ M. Braun-Galkowska, *Wpływ telewizyjnych obrazów przemocy na psychikę dzieci*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” nr 6/1995.

ców przed programami mogącymi mieć szkodliwy wpływ na rozwój dzieci i młodzieży. Już dziś wiadomo, iż stosowany system znaków ostrzegawczych wyświetlanych na ekranach telewizyjnych, w tym zwłaszcza dwie kategorie – pod kontrolą rodziców i tylko dla dorosłych – budzi sprzeczne opinie. Część zainteresowanej tą sprawą opinii publicznej uznała wprowadzenie systemu ostrzeżeń za krok we właściwym kierunku, inne głosy kładą nacisk na fakt, iż przemoc nadal króluje na polskich ekranach, a wprowadzenie znaczków to dla nadawców jedynie „listek figowy”, mający ukryć praktykę coraz częstszego przenoszenia w ramówce drastycznych filmów z godzin nocnych do tzw. czasu ochronnego (między godziną 6.00 a 23.00). Jednocześnie podkreśla się, iż w innych krajach nasilający się społeczny protest przeciwko przemocy w telewizji skłania nadawców do zawarcia daleko bardziej konkretnych i skutecznych w ochronie młodocianego widza przed negatywnymi skutkami odbioru niewłaściwych dla nich programów porozumień, niż ma to miejsce w Polsce (np. we Francji, a ostatnio szczególnie w USA).¹⁶

Krok we właściwym kierunku został już wykonany. Teraz wypada czekać na następne, tak, aby „przyjazna telewizja”, wolna od przemocy i agresji, dająca poczucie bezpieczeństwa, w rzeczywistości okazała się przyjaznym medium dla każdego widza.

MAREK SOKOŁOWSKI, ur. 1962, dr hab., prof. nadzw., kulturoznawca, badacz współczesnych mediów elektronicznych. Pracownik naukowy Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, zatrudniony w Katedrze Socjologii na wydziale humanistycznym. Mieszka w Olsztynie.

¹⁶ M. Wrzeszcz, „*Przyjazne media*” na cenzurowanym, „Biuletyn Informacyjny” Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji, nr 10/2000.

 sesje-sympozja

KROK W DIALOGU

Dzień Islamu po raz trzeci

**Warszawa – Kraków – Pieniężno,
styczeń 2003 r.**

Niech serca chrześcijan i muzułmanów zwrócą się ku sobie nawzajem pełne braterstwa i przyjaźni, tak aby Wszechmocny pobłogosławił nas pokojem, który może pochodzić tylko z nieba (z przemówienia Ojca Świętego w Wielkim Mecze Umajjadów w Damaszku, 6 V 2001 r.).

Dzień Islamu, od trzech lat ogłaszany z woli Konferencji Episkopatu w Kościele katolickim w całej Polsce, jest przykładem szczególnego otwarcia Kościoła po II Soborze Watykańskim nie tylko na dialog religijny, ale również na udział laikatu i oddolnych inicjatyw świeckich organizacji w jego animowaniu. Jest zarazem wyzwaniem dla całego Kościoła katolickiego, jak dalej umacniać i rozwijać ten „zaczyn pokoju” w kierunku porozumienia i współdziałania obu religii.

Aula kolegium jezuitów przy sanktuarium św. Andrzeja Boboli

w Warszawie zgromadziła 26 stycznia przeszło 250 osób, w tym kilkunastu ambasadorów krajów muzułmańskich akredytowanych w Polsce. Telegram do zebranych nadesłał abp Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce. Miejsce centralnego nabożeństwa Dnia Islamu nie było przypadkowe: w kolegium odbyło się już wiele spotkań z udziałem muzułmanów. Na terenie parafii św. Andrzeja Boboli ma również siedzibę Zarząd Główny Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów (RWKiM).

Modlitwom zgromadzonych przewodniczyli bp Tadeusz Pikus, delegat Konferencji Episkopatu Polski ds. Dialogu Katolików i Muzułmanów oraz Tomasz Miśkiewicz, przewodniczący Rady Imamów RP. Wysłuchano fragmentów przemówienia Jana Pawła II, wygłoszonego 6 V 2001 r. w meczecie Umajjadów w Damaszku. W języku arabskim wyrecytowano fragment Koranu, mówiący o Zwiastowaniu Maryi Pannie, ten sam fragment był odczytany po polsku. Także tekst Ewangelii św. Łukasza o Zwiastowaniu był czytany po polsku i po arabsku.

Ahmed Ibrahim, ambasador Libanu, dziekan ambasadorów państw arabskich i muzułmańskich w Polsce, w swoim przesłaniu do uczestników Dnia domagał się wysiłków, by znaleźć pokojowe rozwiązanie i uniknąć

wojennej katastrofy. Następny mówca, bp Tadeusz Pikus, przypominał że dla trwałego pokoju z naszej strony jest niezbędna refleksja i wysiłek, aby przyjąć przynajmniej elementarne zasady godziwego postępowania wobec drugiego człowieka, bez względu na rasę, narodowość, religię, kulturę i płeć.

Ważnym momentem uroczystości była Modlitwa Powszechna. Odczytali ją kolejno przedstawiciele Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów, Fundacji Dzieło Odbudowy Miłości, D.O.M. i Małych Sióstr od Jezusa oraz proboszcz, Janusz Warzocha SJ. Przy znaku pokoju w braterskim uścisku spotkały się dłonie muzułmanów i chrześcijan.

Spotkanie u jezuitów było tylko jedną z możliwych propozycją na Dzień Islamu. Do 2001 r. punktem centralnym obchodów była msza św. – np. spotkanie w kościele Św. Marcina 26 I 2001 r. – obudowana recytacją Koranu, wykładem o islamie i spotkaniem z muzułmanami. Formuła centralnych obchodów Dnia nie zamykała możliwości dla spotkań w Polsce. Miały one odmienny przebieg w różnych parafiach, kaplicach, wspólnotach wiernych. Na różny sposób można wypełniać ten szczególny dzień otwarcia na braci muzułmanów, treścią służącą pogłębieniu poznania, zrozumienia i dialogu.

Tegoroczny Dzień Islamu obchodzono w wielu świątyniach katolickich w całej Polsce. Naukowo-modlitewny charakter miało spotkanie, zorganizowane przez werbistów w Pieniężnie, ośrodku zasłużonym dla dialogu obu religii. Po raz pierwszy Dzień Islamu w Kościele katolickim zorganizowano w Krakowie. Rozpoczął się on w bazylice ojców franciszkanów, gdzie nabożeństwu w intencji muzułmanów przewodniczył delegat kard. Franciszka Macharskiego ks. prof. Łukasz Kamykowski, prorektor Papieskiej Akademii Teologicznej. Druga część odbyła się w siedzibie Klubu Inteligencji Katolickiej, gdzie uczestnicy zapoznali się z podstawowymi zagadnieniami dotyczącymi religii muzułmańskiej. Spotkanie zorganizowały: krakowski KIK i Stowarzyszenie ZNAK.

Dzień Islamu, będący nierozłączną częścią współczesnego dialogu chrześcijan i muzułmanów, wyrósł na żyznej glebie wielonarodowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej. Muzułmanie-Tatarzy wiernie służyli przybranej ojczyźnie, szczególnie z bronią w ręku, ale również w rzemiośle i na roli. Wielu zostało lekarzami, nauczycielami, naukowcami... Nie zachowali swego tatarskiego języka, są jednak nadal wierni religii swoich ojców. Wyznawcy islamu w Polsce to nie tylko Tatarzy mieszkający tu od 600 lat

(ich liczba szacowana jest na ok. 5 tys.), ale również przybyli w ostatnich latach obcokrajowcy: Turcy, Bośniacy, Arabowie... (ok. 15 tys.).

Na tle wielowiekowego przyjaznego współżycia katolików i muzułmanów w Polsce dzień ten jest potwierdzeniem wzajemnego szacunku i wyzwaniem do poszerzenia kręgu dialogu, w sensie realnym i znaczeniowym – od wielu lat istnieją różnorodne kontakty między wyznawcami obu religii o charakterze naukowym, kulturalnym i religijnym. Przeszło sześć wieków pokojowego współistnienia na naszych ziemiach muzułmanów i chrześcijan powinno być dla świata przykładem. Dlatego Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów powstała właśnie w Polsce.

Dzień Islamu jest tylko krokiem we wspólnym dialogu katolików i muzułmanów, jedną z wielu inicjatyw umacniających wzajemne poznanie i zrozumienie przedstawicieli obu religii, których czekają nowe wyzwania, bowiem wraz z wejściem Polski do Unii Europejskiej może się zwiększyć liczba „polskich” muzułmanów. Wówczas dialog stanie się koniecznością społeczną na każdy dzień. W meczecie Umajjadów papież Jan Paweł II powiedział: *Chrześcijanie i muzułmanie zgodnie uważają, że spotkanie z Bogiem w modlitwie to niezbędny pokarm dla naszych dusz, bez którego*

nasze serca więdną, a nasza wola przestaje dążyć ku dobru i ulega złu. Podjęliśmy to wyzwanie Ojca Świętego w Modlitwie Powszechnej na zakończenie Dnia Islamu prosząc: Wszchemogący Boże, źródło wszelkiej mądrości, naucz nas katolików spotykać się z Bogiem na modlitwie w intencji wyznawców islamu i innych religii, nie tylko w wyznaczone dni, ale co dzień. Spraw, aby nasze serca były nie wysychającym źródłem modlitwy i miłości, która zaleje świat strumieniem pokoju.

Zdzisław Bielecki

**NOWOSIELSKI W ZACHĘCIE****Wystawa malarstwa
Jerzego Nowosielskiego****Zachęta,
Warszawa, 21 III-27 IV 2003 r.**

Imponująca ekspozycja, licząca około 600 obrazów, została zorganizowana z okazji 80 urodzin artysty. Mieliśmy do czynienia z ogromną częścią dorobku Nowosielskiego, począwszy od jego pierwszych szkiców z lat 40. aż po ostatnie mistyczne abstrakcje z końca lat 90. XX w. Zamia-rem organizatorów wystawy było retrospektywne spojrzenie na drogę artystyczną, jaką przebył ten wybitny i niezwykle oryginalny twórca doby współczesnej. Przegląd ten jednak nie objął całej twórczości malarskiej Nowosielskiego, ale został zawężony do tematyki – co było intencją organizatorów – świeckiej: portretów, aktów, pejzaży, martwej natury i abstrakcji. Czy jednak jest to tylko malarstwo „świeckie”, skoro droga twórcy wiodła i wiedzie przez światy znaczone Obecnością lub doświadczeniem Jej braku?

Jerzy Nowosielski urodził się w Krakowie w 1923 r. z ojca unity i matki katolickiej. Od wczesnych lat związany ze sztuką, głównie za sprawą warszawskiego architekta Władysława Jachimowicza, od którego nauczył się patrzenia na obraz. Nowosielski podkreśla szczególnie dwa momenty w swej drodze do malarstwa głębi. Pierwsze, powalające doświadczenie wizyty w muzeum ukraińskim we Lwowie, gdzie spotkanie z ikonami stało się dla kilkunastoletniego chłopca iluminacją otwierającą przed nim *wrota percepcji* do Innej Rzeczywistości. Drugie, zgoła przeciwne. Po nieudanej próbie pobytu w monastyrze poczajowskim i doświadczeniach wojny popada w stan ateizmu „ontologicznego”, który nie jest zwątpieniem w obecność Dobra w obliczu zła, ale głębokim przekonaniem, *stanem mistycznym, kiedy człowiek odczuwa, że nie ma rzeczywistości metafizycznej*. Te dwa bieguny przeżyć stały się tygłem, w którym wykuwał nie tyle swój obraz świata, ile raczej pozwalał nieść się doświadczeniu, które przelewał w obrazy. Tak powstawała sztuka Nowosielskiego, której celem jest przyjmować i wyrażać świat takim, jaki się artyście odsłania.

Zdawałoby się, że na wystawie w Zachęcie nie odnajdziemy tego teologicznego wątku, który jest kluczem hermeneutycznym do malarstwa kra-

kowskiego artysty. Może nie na pierwszy rzut oka, zwłaszcza że organizatorzy zrezygnowali z ekspozycji tak ważnej części jego twórczości, jaką jest ikona w pojęciu sakralnym. A szkoda, bo stanowi ona nie tylko połowę całości twórczego wysiłku Jerzego Nowosielskiego, a jej technika i forma rzuca światło na inne obrazy autora – rola konturu, światła, płaszczyzny i „nie-anegdotyczność” przedstawień. Głębia płynąca z metafizycznego sposobu czytania rzeczywistości obejmuje całą jego twórczość malarską, gdyż czerpie ona z jednego źródła. *Wszystko to, co później w ciągu życia realizowałem w malarstwie – stwierdza Nowosielski w rozmowie ze Zbigniewem Podgórcem – było, choćby nawet pozornie stanowiło odejście, określone tym pierwszym zetknięciem się z ikonami w lwowskim muzeum. Ustawiło mnie ono, jak się to mówi, na całe życie.* Co zaowocowało nie tylko oryginalnością przedstawień, ale i filozofią religijną – może nawet teologią – pisaną obrazem.

Zaczął się od abstrakcji geometrycznej, od przedmiotu widzianego na sposób wewnętrzny. Artysta oddaje się *wizji plastycznej*, która go przynagla i której źródło odnajduje poza sobą samym. Szuka środków wyrazu najbardziej prostych i wizualizuje swoje doznania przez użycie prostych figur geometrycznych. Tak powstały obra-

zy zatytułowane „Pożar”, „Zima w Rosji” czy „Bitwa o Addis Abebę”, jak również przedstawienia inspirowane tematyką duchową, jak „Skrzydło Archaniola” i „Miecz Archaniola”. W tym okresie abstrakcji dokonał się też zwrot, a raczej powrót autora do ikony. Przedstawia on jednak już inną wizję – mało sentymentalno-pobożnościową, a bardziej ontologiczną. Nie interesują go ikony obrazkowe, anegdotyczne, ozdobne, szuka natomiast w ludzkim ciele tego, co wskazuje na ducha. Ikona staje się dla niego sposobem eksplikacji całościowej wizji człowieka. Poszukiwaniem i stosowaniem takich środków, *aby jak najwięcej z elementów cielesności przenieść na wyższe piętro świadomości duchowej człowieka.*

Pod wpływem lektur, towarzyszących mu od wczesnej młodości, Nowosielski cały jest zanurzony we wschodnio-chrześcijańskim sposobie widzenia człowieka i świata. Rzeczywistość empiryczna jest dla niego przeniknięta pierwiastkiem inferalnym, uwikłana w zło i cierpienie. Każdy człowiek znajduje się na dnie swego upadku – jeśli nie aktualnie, to potencjalnie. Pesymizm osiąga ostateczność – ale to tylko jedna strona rzeczywistości. Drugą jest pierwiastek Boski, wszechobecny, ale ukryty, domagający się manifestacji i urzeczywistnienia przez przebóstwienie. Tak

Jerzy Nowosielski wchodzi w swoim malarstwie w perspektywę eschatologiczną. Jego obrazy nacechowane są eschatologicznym realizmem. Sztuka staje się misją, obraz hierofanią. Czy więc artysta może stać się prorokiem? Nowosielski nie rości sobie prawa do rozstrzygania, ale idzie po prostu za głosem powołania: ... *nie wiem, co to jest Piękno... Wiem natomiast, że jako artysta jestem niejako postany do piekła i mam wydrzeć tyle, ile się da z tego piekła, ażeby było zbawione...* I nie dokonuje się to tylko przez stawianie przed oczyma obrazów świętych.

Ikonoografia Nowosielskiego, oprócz zogniskowania na ontologicznym centrum, co wyraża się w ikonach Chrystusa i Theotokos, ma również swój wymiar angelologiczny i sofiologiczny. Ten czysto duchowy, anielski, realizowany jest przez wspomniane już abstrakcje. Można by powiedzieć, że stały się one zapisem doświadczeń czy zobrazowaniem poruszeń wewnętrznych. Obrazy abstrakcyjne nie powstawały, według słów autora, jako owoc umysłowej spekulacji, ale przeciwnie, z przeżycia, do wyrażenia którego poszukiwał stosownej koncepcji. *Gdy maluję obraz abstrakcyjny pod wpływem jakiegoś tchnienia istoty subtelnej – wyznaje Nowosielski – dotykam wtedy natury bytu subtelnego. Rezultatem takiego dotknięcia jest powstawanie obrazu*

abstrakcyjnego. Nie spotkaliśmy ich wprawdzie na warszawskiej wystawie wiele, ale powtórzone między pejzaże i akty uzupełniały naoczność materii o jej stronę duchową. Były to Anioły ukryte w kwadratach, niczym opiekunowie stojący na straży piękna w stworzeniu. To z kolei, dla Nowosielskiego, wyraża się najpełniej w kobiecie.

Wielość aktów a także portretów na wystawie świadczy o dużym zainteresowaniu człowiekiem. Nie przedstawiają one konkretnych osób. Nowosielski prawdopodobnie nigdy nie korzystał z modeli. Jednak akt, bezbronnie wystawienie na pastwę widzącego, sceny intymne choć banalne, ukazują kobietę odsłaniając jakąś jej tajemnicę. *Kobieta jest naprawdę ciałem.* Pełnia kobiecości jest wyrażona w spotkaniu rzeczywistości materialnej i duchowej. Mamy tu do czynienia z sofiologią Nowosielskiego, a więc rehabilitacją wszelkiej cielesności w perspektywie zmartwychwstania. Jest to kolejne odniesienie do transcendencji – tu i teraz. Dlatego też akty, które widzieliśmy na wystawie, nie miały w sobie nic wyzywającego, nie wzbudzały pożądania, choć były pełne erotyki – erosa, a więc miłości, która chce być płodna.

Czy wiemy coś więcej o człowieku po obejrzeniu obrazów krakowskiego artysty? Czy odsłonił nam jedynie swoją malarzką wizję, czy też zainspi-

rował lub zaniepokoił? Czy jest to jedynie malarstwo obsesji, indywidualnych zapatrywań (przechadzając się po wystawie, między aktami usłyszałem kobiecy głos: *Co za erotoman!*), czy sofologia – poszukiwanie Bożej mądrości i piękna w stworzeniu? Czas pokaże, jakie będzie oddziaływanie twórczości Nowosielskiego. Czy przeżminie jako fenomen swojego czasu, czy pociągnie innych twórców w poszukiwaniu tego, co trwałe, fundamentalne w człowieku i świecie. Niewątpliwie twórczość Jerzego Nowosielskiego jest niezwykła, a to m.in. za sprawą tego, że traktuje on malarstwo jako pewnego rodzaju sposób wtajemniczenia w takie aspekty rzeczywistości, które nie mogą być ani opisane, ani opowiedziane, ani zanalizowane. Ale trzeba w nie wejść nie tylko własną wyobraźnią, ale i wiarą.

Jacek Wróbel SJ



teatr

**O ROSJI BARDZO
PO ROSYJSKU**

Teatr im. Stefana Jaracza
w Łodzi

Merylin Mongol
Nikołaja Kolady

przekład – Jerzy Czech
scenografia – Grzegorz Małecki
reżyseria – Barbara Sass
premiera 9 XI 2002 r.
występ w warszawskim Teatrze
Małym 6 IV 2003 r.

Nikołaj Kolada napisał pierwszą sztukę w 1986 r., od tamtej pory stworzył ich kilkadziesiąt. Ten urodzony w kazachskim kolchozie pisarz, aktor i reżyser błyskawicznie odniósł sukces za granicą, jego utwory grano już w ponad dziesięciu krajach europejskich i pozaeuropejskich. Na polskich scenach Kolada pojawił się dopiero w 2001 r., największy rozgłos zyskał u nas tekst zaliczany do najlepszych w jego dotychczasowym dorobku, „Merylin Mongol”.

Akcja sztuki rozgrywa się w Szypiłowsku, prowincjonalnym mieście

przemysłowym, w którym po nocach rozlegają się, ignorowane przez wszystkich, rozpaczliwe krzyki. Sposobem życia mieszkańców tego *śpiwora dla kombinatu* jest chłanie na okrągło i seks bez miłości; z innych rozrywek dostępne są telewizja, kino i występy objazdowych trup, np. liliputów. Bohaterka, blisko trzydziestoletnia Olga, nosząca pogardliwe przezwisko Merylin Mongoł, jest nie zrównoważona psychicznie. Tę kruchą istotę, do której przychodzi na pogawędki Pan Bóg, cechują dziecięca naiwność, żarliwość – i dojmująca rozpacz, z której wynika pragnienie końca wszystkiego. Olga głęboko wierzy w pogłoski zapowiadające jakiś kosmiczny kataklizm, nie wiadomo tylko, co miałyby to być: trzęsienie ziemi? potop?

W domu Olgi pojawia się przybysz z wielkiego miasta, nowy sublokator Aleksiej, odmienny od znanych dotąd mężczyzn, takich jak sąsiad Misza, jej nieokrzesany żonaty kochanek. Aleksiej nie pije i ma ideały, a jego miłością życia jest *wielka literatura rosyjska*, która zbawi ten nieszczęsnny naród. Sam Aleksiej w tajemnicy pisze powieść, mającą owego dzieła dokonać. Olga jest nim zafascynowana, przybysz staje się uosobieniem szansy na inne życie także dla jej zaplątanej siostry, wdowy Inny. Jednakże Misza, zazdrosny o kochankę, przy każdej okazji rzuca się z pięściami

na Aleksieja. Gdy Aleksiej dowiaduje się, że napastnikowi chodzi o kobietę, nie zaś, jak myślał z początku, o to, że Misza nienawidzi go jako reprezentanta wyższej klasy ludzkiej, z zemsty brutalnie gwałci Olę. Skrzywdzona Merylin Mongoł rozpaczliwie przyzywa Boga, który na pewien czas ją opuścił. Zaczyna się trzęsienie ziemi.

Mam wrażenie, że sztuka ta lepiej wypada w streszczeniu niż czytana lub oglądana w całości. Mimo znakomych ról kobiecych – Gabrieli Muskały (Olga) i Ewy Beaty Wiśniewskiej (Inna), sprawnej, czulej na niuanse, reżyserii, sugestywnej scenografii, przedstawienie pozostawiło mnie nieporuszoną. Wydaje mi się, że dramat Kolady należy do kategorii utworów eksportowych. Jest tu wszystko, co składa się na tradycyjno-literacki stereotyp rosyjskiej duszy i rosyjskiego ciała. Tak, jakby autor sporządził katalog owych cech, katalog typów, i potem sumiennie, po kolei, odhaczał wprowadzenie do tekstu każdej z nich. Summaszedszają o czystej duszy i wnikliwym czuciu, brutal z ukrytym gdzieś bardzo głęboko ciepłem, idealista pragnący dobra ogólnego, siostry tęskniące do wielkiego miasta, a całość zanurzona w oceanie wódki oraz przepojona tęsknotą za Bogiem, za wiarą w cokolwiek. I żeby jeszcze było to jakoś oryginalnie przetworzo-

ne. Nie, autor tak się śpieszy, by wszystko zmieścić, że nie ma czasu na pogłębienie żadnego wątku, żadnej postaci. W rezultacie podczas lektury i spektaklu człowiek, jakby powiedział Słonimski, ma ochotę ciągle kłaniać się znajomym. Szczerze mówiąc, nie dziwię się, że – o czym pisze tłumacz – Kolada (poza rodzimym Jekaterynburgiem) nie cieszy się w ojczyźnie szczególniejszą estymą. Jego dwustu-procentowa „rosyjskość” nadaje się w sam raz dla cudzoziemców.

W pomieszczonym w programie wywiadzie Kolada, całkiem jak Alek-siej, powołuje się na wielką literaturę narodową, dzięki której Rosjanie zdołają przetrwać. Wymienia takie nazwiska jak Tołstoj, Gogol, Czechow. Wymienia więc pisarzy przenikliwych psychologicznie i społecznie, opisujących Rosjan z morderczym humorem albo z cienką, bolesną ironią. Nie ma wśród nich żadnego, który byłby – czułościowy. A Kolada, choć pozornie szorstki, niepomniernie się nad swoimi rodakami rozżala; choć pozornie ucieka się do *realizmu fantastycznego* (określenie jednego z krytyków), w istocie pisze melodramat utrzymany w konwencji szlachetniejszej literatury popularnej.

Trzeba, po wszystkich zarzutach, dodać jednak, że Kolada niewątpliwie jest pisarzem zdolnym – najwyraźniej tylko zbyt zapracowanym. Jeśli, jak

podaje Jerzy Czech, w 2001 r. miał on na koncie ok. 70 tekstów scenicznych, oznacza to, że pisał mniej więcej pięć sztuk rocznie (a w tym czasie także reżyserował, wykladał i prowadził pismo). Chyba tylko Barbara Cartland była pracowitsza. Zamiast podziwiać takie tempo, należałoby Koladę namówić, by zrezygnował z tej swoistej „stachanowszczyzny”.

Joanna Godlewska



DO RAJU... MARSZ!

Polowanie na króliki
(*Rabbit Proof Fence*)

Australia 2003

reż.: Philip Noyce

wyk.: Evelyn Sampi, Tianna

Sansbury, Laura Monaghan,

Kenneth Branagh i in.

Philip Noyce, australijski reżyser od lat pracujący w Stanach Zjednoczonych, zrealizował film, który choć opowiada o zdarzeniach sprzed 70 lat, stawia nader aktualne, w kontekście ostatnich wydarzeń na świecie, pytanie. Dotyczy ono tego, co można by nazwać imperializmem bądź rasizmem kulturowym. Najprościej można je sformułować następująco: Czy przeświadczenie o wyższości własnej kultury – rozumianej tu bardzo szeroko jako styl życia, religia, struktury społeczno-polityczne – daje jakiegokolwiek prawo, by narzucać ją ludziom innych ras i kontynentów, którzy mają własną historię i tradycję?

„Polowanie na króliki” ukazują historię trzech małych dziewczynek brutalnie odebranych matkom. Ich jedyną winą jest to, że są mieszańcami,

czyli Aborygenami z domieszką białej krwi. Zgodnie zaś z obowiązującymi wówczas przepisami, ich prawnym opiekunem jest wysoki urzędnik państwowy, szef szanowanego departamentu, który wedle własnej woli decyduje o ich losie. W praktyce oznacza to, że pewnego dnia w wiosce pojawia się policjant z nakazem odebrania dzieci i odesłania ich do ośrodka wychowawczego oddalonego o tysiące kilometrów od domu, by nigdy już nie zobaczyły swoich najbliższych.

Molly, Daisy i Gracie to tylko trójka spośród wielu tysięcy dzieci, jakie w ciągu 70 lat spotkał podobny los. Jednak ich historia nie do końca jest typowa. Nie mogąc pogodzić się z tym, co je spotkało, podejmują beznadziejną próbę powrotu w rodzinne strony. Oczywiście nie były one jedynymi małymi zbiegami buntującymi się przeciw nieludzkim porządkom. Jednak inni byli dość szybko chwytni przez wytrawnych tropicieli; tymczasem bohaterki opowieści, kontynuując swoją ucieczkę, przemierzają ponad dwa tys. kilometrów australijskich bezdroży. Za nimi zaś wyrusza pościg nie różniący się wiele od dobrze znanych obrazów z opowieści o zbuntowanych niewolnikach na dziewiętnastowiecznych amerykańskich plantacjach.

W filmie Noyce’a od dziecięcej tragedii nie mniejsze wrażenie wywierają wzniosłe słowa, którymi sprawcy tych wszystkich nieszczeń uzasadnia-

ją swój nieludzki proceder. W ukazanej opowieści ich przedstawicielem jest Główny Opiekun Aborygenów w Australii Zachodniej. W historyczną postać A. O. Neville, przez podwładnych zwanego z szacunkiem Panem Nevillem, a przez tubylców: Panem Debilem, wcielił się z powodzeniem znany aktor szekspirowski Kenneth Branagh. Wykreowana przez niego postać, zimnego i ideowego oprawcy, przypomina eleganckich esesmanów, doskonale świadomych swej wyższości, z czego wypływa misja nie tylko pokierowania innymi, lecz także skorygowania samej natury.

Neville bardzo przejrzyście prezentuje założenia całego kierowanego przez siebie programu podczas spotkania z nobliwymi damami pewnego towarzystwa charytatywnego: rasa aborygeńska jest na wymarciu, lecz nadal istnieje i stanowi problem dla rządu. Jednak obserwacje naukowe pokazują – co obrazuje podczas prelekcji slajdami – że przy stałym dopływie białej krwi, w trzecim pokoleniu całkowicie zanikają cechy tubylcze. Wykorzystując ten fakt można spodziewać się, że przy odpowiedniej polityce, sprawnie realizowanej przez państwową administrację, w krótkim czasie można liczyć na całkowitą asymilację Aborygenów. Podjęte przedsięwzięcie ma na celu obdarzyć dobrodziejstwami cywilizacji ludzi, którzy jej nie znają.

Niestety, tubylcy nie są przekonani, że te wszystkie zabiegi mają na celu

ich dobro. Rozpaczają i bynajmniej nie czują się szczęśliwi, że ich dzieci dostąpią zaszczytu uczestniczenia w lepszym świecie białych. Ale i na to Neville znajduje odpowiedź – należy działać dla dobra tubylców nawet wbrew ich woli, bo przecież oni są zbyt prymitywni, by sami mogli decydować o tym, co jest dla nich dobre.

W tym momencie należy oczywiście postawić pytanie, co jest w tym przypadku prawdziwym motywem postępowania Neville'a i ludzi jemu podobnych. Czy przypadkiem wzniosła idea niesienia dóbr cywilizacji i kultury zachodniej nie jest jedynie elegancką maską, za którą kryją się nader przyziemne interesy?

W centrum ponurego ośrodka wychowawczego w Moore River, gdzie trafiają bohaterki filmu, wznosi się, jako symbol reprezentujący jedyne słuszne wartości – kaplica z krzyżem. W jej cieniu stoją obskurne baraki, w których stłoczone i pozbawione uczuciowego ciepła dzieci poddane są bezwzględnej dyscyplinie. Na placu, niczym na obozowej rampie, dokonuje się selekcji decydujących o dalszych losach wychowanków. Lepsze i godniejsze życie, oparte na zasadach kultury zachodniej, okazuje się życiem w upodleniu i strachu. Rzeczywisty koszmar potęguje się w subiektywnym odbiorze przerażonych i zagubionych dzieci. Znakomicie ukazują to zdjęcia znanego operatora Christophera Doyle'a, w których ogląda-

ne z ich perspektywy budynki i ludzie ogromnieją i potwornieją, stając się elementem surrealistycznego świata ogarniętego obłędem. Gdy przyjdzie im go opuścić po latach, chłopcy przygotowani będą do wykonywania najprostszych prac polowych, a dziewczynki do prowadzenia domów. Nie wydaje się jednak, by ktokolwiek z nich mógł być szczęśliwy.

Kontakt z białymi, mającymi najlepszą receptę na życie, okazuje się traumatycznym doświadczeniem tak dla ukazanych w filmie dzieci, jak i dla dorosłych. Zatrudniony w Moore River Moodoo, tropiciel, ścigający z oddaniem małych uciekinierów, nie jest bynajmniej przekonany o wyższości ich racy. To swoisty zakładnik ośrodka, gdzie uwięziono jego córkę... Spotkana przez bohaterki opowieści podczas ucieczki dorosła Aborygenka, była wychowanka ośrodka, pracuje na farmie jako gospoia domowa wykorzystywana seksualnie przez swojego właściciela-pracodawcę...

W tej perspektywie wyraźnie widać praktyczny i nader przyziemny charakter całego programu, którego finalnym produktem nie jest ani Aborygen-szczęśliwy, ani Aborygen-ucywilizowany, lecz tani robotnik, czyli Aborygen-wprzężony-w-kierat.

Z drugiej jednak strony, sposób ukazania przez reżysera postaci Neville'a, reprezentującego ludzi o określonym sposobie myślenia, nie pozosta-

wia wątpliwości, że byli oni fanatycznie związani z pewną ideą. I trudno sobie wyobrazić, by tak żarliwie mogli opowiadać się po stronie poglądów, które byłyby świadomą mistyfikacją, mającą ukryć prawdziwe cele programu. Należy raczej przypuszczać, że wymiar ideowy programu cywilizowania Aborygenów szedł tu ręką w rękę z jego nader wymiernymi korzyściami w postaci taniej siły roboczej.

Ukazana w filmie historia dotyczy procederu, który trwał w Australii nieprzerwanie do 1972 r., a więc niemal przez cały XX wiek, kiedy to kultura zachodnia szczyliła się tym, że za naczelne wartości uznawała pluralizm i tolerancję. Przedstawione zdarzenia są nie tylko oskarżeniem przeszłości, ale i teraźniejszości. Jeśli bowiem abstrahuje się od rasistowskich uwarunkowań ukazanych zdarzeń, to wyłoni się z nich bardziej ogólna diagnoza naszej cywilizacji. Od stuleci przekonana o swojej wyższości i uniwersalnej misji narzuca swój model życia i patrzenia na świat innym kręgom kulturowym, które tym samym niszczy, a żyjących w nich ludzi pozbawia domu tak w sensie dosłownym, jak i przenośnym. Hasła zmieniają się jak w kalejdoskopie – ewangelizacja, cywilizacja, rasa, demokracja – a zawsze chodzi o jedno – o bezprawną ingerencję w imię jedynie własnych interesów.

Jan Pniewski

książki

PRZECIW CIEMNOŚCI ŚWIATA

Zofia Beszczyńska

*Miejsca magiczne*Wydawnictwo Nowy Świat
Warszawa 2003, ss. 62;

Stanisław Dłuski

*Elegie dębowieckie*Towarzystwo Literackie
im. Stanisława Piętaka
Rzeszów 2003, ss. 42;

Krzysztof Kuczkowski

*Tlen*Towarzystwo Przyjaciół Sopotu
Sopot 2003, ss. 75.

Poezja w swojej funkcji zaklinalnia świata, mimo wielowiekowych doświadczeń z językiem i przenikania rozumem tajemnic poznawczych, niedaleko odeszła od pierwotnych praktyk magicznych uprawianych przez naszych praprzodków. Wówczas sło-

wo odgrywało rolę osławiania, unieszkodliwiania żywiołów natury zagrażających zewsząd istocie ludzkiej, dziś pełni rolę podobną, choć zmienił się przedmiot magicznych ataków i odniesień. Nie żywioły przyrody, lecz żywioły ludzkiego umysłu, w tym także te, które wydostały się zeń w postaci technologicznych, militarnych, a także psychologicznych i społecznych udręk i koszmarów, są źródłem lęków, zagrożeń i unicestwiających ludzką wolność blokad. Poezja, jak i wszelka sztuka, walczy z tym potworem współczesnego zniewolenia na wszelkie sposoby, jednakże każdy akt wyobraźni ma u podstaw tę samą wiarę w odczarowującą moc słowa, rytualnego gestu, zaklęcia.

Trzy zbiory wierszy, które ostatnio do mnie dotarły, łączy ta sama idea: pragnienie stworzenia w wierszu magicznej oazy nie poddającej się wpływowi czasu, przestrzeni i związanych z nimi gróźb osaczających ludzką duszę. Zofia Beszczyńska swój nowy zbiór wierszy nazwała „Miejsca magiczne”, jakby już tytułem chciała zdystansować się od tego, co dotknęte chorobą i rozpadem we współczesnym świecie. Pragnąc za wszelką cenę ochronić własną tożsamość przed zgubnym wpływem widzianej często jako wróg rzeczywistości, Beszczyńska tworzy alternatywne wobec niej obszary, poddane wyłącznej władzy

własnej wyobraźni. *W tej poezji wszystko się splata – to miłość i harmonia* – pisał o jej wierszach Piotr Matywiecki. – *I wszystko się pruje – to śmierć, wojna. I splata się na nowo – zmartwychwstaje sobą samą, poezją. (...) Poezja Zofii Beszczyńskiej to prawdziwy magiczny realizm. Magia, jak wiemy, może być czarna i biała. Ta pierwsza służy niszczeniu, ta druga – ocalaniu. W przypadku Zofii Beszczyńskiej sprawa nie jest jednoznaczna, gdyż bez złych intencji poetki dostrzec można w jej świecie elementy także magii czarnej:*

*magiczne są drzewa ich
starożytna skóra
pełna guzów i pęknięć
tu i tam wyraźniej ślad
złożonego w ofierze dziecka*

*i świątynie z oknami bez szyb
za którymi mieszka blask
niewidzialny*

Już w tym (wszystkie wiersze Beszczyńskiej pozbawione są tytułów), rozpoczynającym zbiór, wierszu ujawnia się upodobanie poetki do mieszania zjawisk z dziedziny realności i iluzji, z prehistorii i współczesności, z jawy i snu. Beszczyńska kreuje świat, który wciąż jest niepewny własnej stabilności, a jednocześnie świat nieskończonych możliwości. W jednym z wierszy poetka mówi: *gdy prze-kręcam guzik gaśnie / słońce*. Tuż obok

znajduje się wiersz pełen niepewności wobec potencjalnych stanów istnienia: *chciałabym mieć sen który by mi powiedział / co będzie naprawdę // są miejsca magiczne czy się stają? (...) widzę otwarte przejścia // ale może to lampy / które ktoś przede mną / zapomniał zgasić*.

Rzeczywistość oniryczna raz po raz zdominowuje wewnętrzną przestrzeń wierszy Beszczyńskiej, jakby poetka dowierzała bardziej snom niż jawie: *sen za snem / garnę się do wą- tłych ciał wierszy / klamią ale są*. W ten sposób manifestuje się też żeńskość poetki, jej otwarcie na tajemnice biologii, krwi, żądz, uczuć i tej niepochwytnej zmienności nastrojów, które istnieją *między mną a mną*. Oczarowanie światem księżycowym, odżegnywanie się od jawy dokonuje się tu w bezpośrednim wyznaniu: *przestrzeń między snem a snem jest nie do pokonania*. Mieszanie sfer jawy i snu ma na celu bronienie bohaterki i jej świata przed złem, okrycia go płaszczem ochronnym nie całkiem realnej zmysłowości. Poetka, dokonując tych magicznych gestów, ma poczucie iluzoryczności własnych zabiegów poznawczych i własnych artystycznych scenariuszy. A przecież jej zabawa w czarodziejkę nosi znamiona bardzo poważnych i świadomych praktyk metafizycznych. To dzięki wysiłkowi wyobraźni poetki zdarza się właśnie

napła chwila światła / w ciemności / poruszenie wiatru w białym niebie. I choć, jak mówi poetka, *Anioł [gdy] lecieliśmy nad miastem / upuścił mnie / w jawę*, te chwile oderwania się od pozbawionej czaru oczywistości jawy tworzą, według Beszczyńskiej, równoprawny – tyle że piękniejszy – z tym nazywanym realnym świat.

Obszarem magicznych przywołań Stanisława Dłuskiego jest jego wiejska przeszłość: stary dom w Dębowcu, podwórze, ogród, to wszystko, co tworzyło wszechświat małego chłopca, by dla dorosłego mężczyzny stać się ocalającym wyzwaniem. Stanisław Dłuski napisał książkę, na którą czekałam, książkę, która w całości czerpie natchnienie z rytmu jego krwi, zapoczątkowanego jego wiejskim urodzeniem. I chociaż tonacja tej książki jest nadal minorowa (patrz recenzja ze zbioru „Samotny zielony krawat” w „P.P.” nr 11/2002), smutek lirycznego przesłania nie wynika tu z penetracji przestrzeni, po której krąży dusza poety, ale raczej z tych doświadczeń, które go daleko od rodzinnego domu odwiodły:

*Moja wieś kielkuje we krwi
wciąż zieloną trawą, raniąc
bose stopy o szkło, o nagie
kamienie, badyle, biegnę za
cieniem osła, za przegraną
miłością, za gnijącym obrazem
domu; biegnę w przeszłość*

*długą jak zimowa wegetacja pól,
jak odlot ostatnich bocianów.*

Tak rozpoczyna się wiersz „Dębowiec” z pierwszej części zbioru „Elegie dębowieckie”. Jest w tym wierszu także piękny obraz symbolizujący głębokie związki człowieka z przyrodą, z naturalnym porządkiem kosmosu, obraz zaczynający się słowami: *Kim jesteś drzewo, wyrosłe / w środku ciała? Twoja szorstka, / chłodna skóra jest jak nocna pieśń / Trzech Króli.*

Całość zbioru podzielona została na 6 części, które są fragmentami poematu z tym samym powracającym motywem domu i rodzinnej wsi poety – Dębowca. Dobra, biała magia dokonuje się tu zawsze, ilekroć myśli, uczucia i tęsknoty poety oderwą się od jego aktualnej, bolesnej codzienności – tak dzieje się zresztą często w poezji opartej na nostalgicznej nucie powrotu. Dębowiec dla poety to święto, to powrót do rzeki niewinności, do *mojej pierwszej miłości i ogrodu zakłętego we krwi wiśni*. Albowiem, jak mówi poeta w „Epitafium dla starego domu”: *odkąd odszedłem / patrz / moje ręce jak sieci / pełne pokruszonego nieba / pieśni uciekających ptaków / nieuleczalnie chorych dni.*

Czujemy, że lirnik z Dębowca jest najbardziej sobą, gdy pisze właśnie o starym domu, o wszystkich żywych istotach zamieszkujących ongiś tam-

ten świat, o umarłych bliskich, i nawet jego przyrodzony smutek, bywa, odmienia się w zgrzebną radość. Pamięć poety jest jego najbliższym sprzymierzeńcem, gdyż to dzięki niej powraca dzieciństwo *nagle odkryte* z całą magią możliwych wówczas spełnień. Gdy poeta modli się swoim wierszem do tego siebie sprzed lat i do tego świata, który wciąż mu przecież według pamięci przynależy, mamy pewność, że i przywoływana przez niego Matka Boska Saletyńska jest realnie obecna w jego czasie teraźniejszym. Życmy poecie, aby za sprawą zaklęć z jednego z wierszy o Dębowcu, sprawdziło się jego pragnienie: *obcy, po tylu wędrówkach i smakowaniu / miasta, kiedyś powrócę do popiołu, / do smaku pierwszej krwi, milczenia / tych kilku kropli światła, które / weszły na twarz domu.*

Obszarem magicznych zaklęć Krzysztofa Kuczkowskiego w tomie „Tlen” jest ciemność. Ciemność realna i metafizyczna, ciemność wszechświata, ciemność duszy ludzkiej, ciemność słowa. Paradoks? Słowo jest przecież synonimem światła. Tak, ale *oko przepaści*, o której pisze Kuczkowski w wierszu „Ciemność” z cyklu pod takim też tytułem, dopada nas na co dzień w dzisiejszym świecie:

*zachodnie telewizory
emitują rozproszone światło
które niczego nie oświetla*

*od ekranów odrywają się
obłoczki ciemności i znikają
w ustach czcicieli światła*

Słowo podawane nam dzisiaj przez media i inne środki współczesnych omamień nie ma nic wspólnego z przedwiecznym Logosem, który jest jego najczystszy źródłem, twierdzi poeta. Kuczkowski, podobnie jak Dłuski i Beszczyńska, nie chce pozostawić ciemności nieuniknionemu biegowi rzeczy – by zalała nas swoją niszczącą lawą – pragnie zatamować jej ekspansję najpierw przez uświadomienie nam potencjalnej grozy totalnego mroku. Poezja Kuczkowskiego to głos moralnego niepokoju, ostrzeżenie przed nadejściem czasu osądu, czasu rozliczenia z win i dobrych uczynków. Wiersz inicjalny „Próba przepowiedni”, po ciągu obrazów sugerujących sytuację sądu ostatecznego, stawia taką oto diagnozę potencjalnemu „oskarżonemu”: *nadal nie będziesz / pewien czy to twój pogrzeb / czy radość twoja.*

Współlistnienie w wierszach Kuczkowskiego obydwu tych sfer – doczesnej i transcendentnej – pozwala poecie artykułować takie właśnie „przepowiednie” na temat kondycji ludzkiej tu i Tam. Współczesność obecna w tych wierszach mocno i bezwzględnie jako trzon dziejącego się na naszych oczach dramatu – razem z filozofią Nietzschego, psychologią Jun-

ga, obozami koncentracyjnymi i odsuwanym uparcie przez wielu z nas z pola widzenia cierpieniem – miesza się tutaj z innym, ponadczasowym porządkiem istnienia. Ostatnia część poematu „Tygrys”, pełna bolesnych odsłón naszego „tu i teraz”, kończy się przywołaniem tej innej, ocalającej rzeczywistości: *podobno ci / którzy serca napętniają / ciemnością / dla Boga stają się / niewidzialni // nadzieja / mówi co innego / nic nie ukryje się / pod niebem // Miłość / będzie wszystkim / we wszystkich / ciałem Boga / winem, chlebem*.

W cyklu „Anioły” przedstawia nam poeta anioły opiekuńcze Rilkego, Kafki, Mertona, Oscara Wilde’a, Becketta, Erty Hillesum. Każda z tych postaci otrzymuje anioła na miarę swego losu, także na przekór losowi. Zasadniczy trzon zbioru tworzy wszakże cykl wierszy „Boża krówka”, będący poetyckim hymnem na cześć tego i tamtego świata. Piękny wiersz „Fragmenty o życiu i miłości” to poetycka autobiografia, w której pojawia się *zwiastun słowa* mający moc ocalającą, gdyż *skupia rozproszone części tego / czym jestem*. Coraz wyraźniejsze są też tutaj znaki Bożej obecności i deklaracje wiary. To rzeczy tego świata utwierdzają poetę w poczuciu istnienia ich Stwórcy, choć miłość do nich bywa trudna i bolesna, jak w wierszu „Przesłanie”. Kończy się

ten cykl prostym wierszem „Od początku” o życiowej drodze poety. Wiersz zamyka symboliczny obraz światła z innego już wymiaru. Kończąca całość część „Tlen” zawiera jeden tylko wiersz „Na srebrnym globie”. Jest to metaforyczna prognoza dalszych losów człowieka po wyczerpaniu ziemskich możliwości egzystencji. Trochę prorocstwo, trochę baśń, na pewno nie pozbawiona elementów magii historia ludzkiego marzenia o pokonaniu oporu wszechświata, o odkryciu tajemnicy jego nieprzenikalności. A więc zagłębienie głębiej? Wyżej? Pod *intensywnie błękitny firmament*.

Adriana Szymańska

PRZEGRAĆ W KOŚCI Z PANEM BOGIEM

Jolanta Stefko

Możliwe sny

Wydawnictwo Literackie
Kraków 2003, ss. 372.

Powieść o samotności i miłości, lęku przed życiem i śmiercią, radościach i smutkach młodości – tak zachęca do kupna debiutancką książkę młodej, mimo to znanej już i dobrze ocenianej przez krytykę (dwie książ-

ki, nagroda Fundacji Kultury Polskiej, wyróżnienia Biblioteki Raczyńskich i Polskiego Towarzystwa Wydawców) poetki krakowskiej; jednak pisząc w taki sposób można opiniować spory katalog pozycji znanych z historii literatury, nie tylko powieści; ale skoro chodzi o powieści, proszę wymienić znane, popularne utwory, które nie są albo o samotności, albo o miłości, albo o lęku przed śmiercią, może trochę mniej przed życiem, albo o radościach i smutkach młodości. Rozumiem, że zachęta wydawcy polega tu na tym, żeby spośród szerokiego grona ewentualnych czytelników „zanęcić” wszystkich możliwych: bo jeśli kogoś nie interesuje w literaturze miłość, to może pasjonować lęk przed śmiercią, albo w innym przypadku radosna młodość... Wszystkie te ogólne w małym stopniu jednak odpowiadają na zasadnicze pytanie, czym książka Jolanty Stefko „Możliwe sny” jest naprawdę – albowiem można znaleźć jeszcze sporo innych definicji czy formułek odnoszących się do treści utworu, a tym bardziej do jego formy (łącej elementy realistycznego warsztatu powieści obyczajowej ze swoistym wariantem epifanijnego poematu intymnego oraz, w innych segmentach, zapis strumienia świadomości bohatera z niekontrolowaną rejestracją jego snów), ale wszystkie one nie oddadzą sensu przesłania czy mo-

tywacji bądź specyficznej poetyki utworu – co wcale nie oznacza, że jest on aż tak wybitny, zawiły czy nowatorski, że wykracza poza czy ponad dostępne instrumenty krytyczno-badawcze. Może raczej oznacza to, że przy swoim ambitnym projekcie ideowym i zamysłu fabularnym jest mocno „zakrecony”, jak to się teraz mawia, czyli nadto niespójny treściowo i artystycznie, wielopoziomowo-dygresyjny, a w końcu (czyli zbliżając się do zakończenia fabuły) do niezrozumienia pokawałkowany i postmodernistycznie kapryśny, dostarczając nam na deser całą feerię różnorakich efektownych finałów do wyboru do koloru, włącznie z happy endowym PS-em 2, gdzie bohater książki komunikuje w liście adresatce, swojej bylej dziewczynie Teresie: *Nie podaję ci na razie mojego adresu – niedługo wyjeżdżamy z Moskwy gdzieś nad Bajkał, budować bajeczne osiedle mieszkaniowe. Odezwę się wkrótce*. Nie wiadomo co prawda, jak będzie z tym budowaniem bajecznych domów, gdyż wcześniej w trakcie kolejnych zakończeń opowieści bohater, niezadowolony z siebie, z rozmysłem ograniczając swoje potencje życiowe, czyli uszkadzając organizm, obcina sobie dłoń (którą mu następnie znajomy medyk „zamrozi” w plastiku na pamiątkę), ale można przyjąć, że skoro akcja powieści toczy się w regionach Małopolski i Mo-

skwa wyskakuje nam na koniec ni z gruszki, ni z pietruszki, to z tym happy endem jest jak z owym miastem nad Bajkałem, czyli bajecznie nijak.

Nie tylko więc odnosząc już po lekturze podane przez edytora na okładce spektrum kryteriów tematycznych do treści „Możliwych snów”, ale i próbując zdefiniować książkę obiektywnie, bez formułek i uprzedzeń, niełatwo się zdecydować, o czym ta powieść jest i jaka jest. W gruncie rzeczy dostrzegając podjętą przez autorkę próbę systematycznego, rzetelnego, niejako kompletnego i komplementarnego, opisu żywota jednego nieszczęsnego polskiego osobnika od jego dzieciństwa po pierwsze złowieszcze refleksy „smugi cienia” – można odwołać się do eufemistycznego banału, że jest o wszystkim, dokładniej o wszystkim, co dotyczy chwili ludzkiego życia w przepastnej enigmie Wszechświata (co już nie takie banalne), a jeszcze dokładniej – o porażce, jaką okazuje się jednostkowe konkretne życie przy przyjęciu owej „kosmicznej” perspektywy. Taki punkt widzenia na sprawę tego świata i własny los zdaje się przyjmować w miarę dochodzenia do dorosłości bohater książki, którego dobrze rozumie i wspiera w pesymistyczno-nihilistycznych nastrojach narrator powieści.

Nie może być zresztą innego, krzepiącego rozwiązania problemu istnienia „tu i teraz”, skoro narrator ten zaczyna swą opowieść od nawiązującego do słów Einsteina wyzwania: *No to pogramy z Panem Bogiem w kości*. Bohater książki jeszcze jest wtedy za malutki, żeby wiedzieć, z kim to, zdaniem narratora, czeka go gra w dwóch pierwszych dziesięcioleciach jego ziemskiego bytu, ale fabularyzator tego losu dobrze już wie, że z Panem Bogiem lepiej nie zaczynać gry w kości i uprzedza w pierwszym akapicie swej opowieści rozwój wypadków: *Gdyby to ode mnie zależało, urodziłbym się martwy. Bo życie nie jest warte, żeby je przeżyć. Czy jest? Po co ci to wszystko niepotrzebne potem. Z Panem Bogiem w kości się przegrywa; autorka powieści koncentruje się na wsparciu tej tezy sowitym dowodem, układając fabularne curriculum vitae – od pierwszych chwil „światłowstrętu” w dziecięcym łóżku po finalne lasciate ogni speranza – młodego, współczesnego „buntownika z wyboru”; nie bez kozery przywołuję tytuł głośnego, nagradzanego kiedyś berlińskimi Niedźwiedziami i Oscarami (m.in. za rolę Matta Damona i Robina Williamsa) filmu Gusa van Santy, bo problem psychologiczny jest podobny: jak w obrazie filmowym, polski outsider dzięki swym niezwykłym, uzyskanym od Pana Boga talentom,*

wybija się nad otoczenie, przewyższa inteligencją, wrażliwością i wiedzą (choć akurat nie tą, której od niego wymaga się na sprawdzianach i egzaminach) nie tylko swoją klasę, ale i nauczycielki – ale sam wyposażony w bardzo czuły aparat samokontroli, a także kontroli postępowania innych, deprecjonuje swoje uzdolnienia (w pewnym momencie przestaje uczęszczać do liceum, oddając się bezsensownym tułaczkom, poszukiwaniom swojego świętego Graala, choć przed maturą wraca do szkoły), odrzuca miłość i przyjaźń, jak i mogącą ochronić go wiarę, pogardza zarówno swoimi rówieśnikami, jak i coraz mocniej całym światem, więc i sobą. Podobnie jak jego amerykański odpowiednik (który po serii destrukcyjnych wobec samego siebie aktów i gestów postanawia szukać porzuconej a kochającej go dziewczyny w Kalifornii), polski buntownik, po wielu zakrętach swej drogi życiowej wypełnionych niepowodzeniami i cierpieniami, zaczyna rozumieć swoją sprawczą rolę w tej własnej ścieżce Góry Karmel (sięga do św. Jana od Krzyża), pojmuje, że inteligencja i talent bez uczucia, miłości i współczucia to narzędzia spotykającego go na szlakach tułaczki Diabła. I raptem na gwałt szuka miłości, której nie zaznał, próbuje wrócić do niedwuznacznie deklarującej mu swe uczucia, wysyłającej do niego kiedyś

długie epistoły Teresy, a kiedy ją spotyka, dowiadując się, że miała z nim dziecko, które zmarło, ale Teresa nie ma do niego pretensji, bo to ona wymusiła na nim tę noc miłości – ale tu nie będzie happy endu jak w filmie, już za późno, co bez ogródek komunikuje mu partnerka, choć przyznaje, że był jej *pierwszym i jedynym mężczyzną*, po czym odchodzi... *Zatem za wszystko trzeba płacić – myślał przebudzony – za winy swoje za winy cudze za chwile szczęścia (...)* Wszystko na nic. *Życie twarde i niezrozumiałe. Zamiast życia cierpienie i gorycz. Spóźniony żal. Już za późno, by cokolwiek zmienić, uratować, zbawić...* – tak bohater budzi się ze swego długiego wstępnego snu życia, uświadamiając sobie własną przegraną. Opowieść o tym śnie Jolanty Stefko najlepsza jest w „segmentach” odpowiadających owej onirycznej konwencji i koncepcji bytu, więc fantazyjnie introspekcyjnych, poetycko-misteryjnych, znacznie mniej ciekawa (choć warto i ze swadą narracyjną spisana) w obyczajowych realistycznych świadectwach, zwłaszcza szkolnych perypetii bohatera; a pod koniec – jak już nadmieniałem – chyba z nadmierną dezynwolturą odzwierciedla w słowie artystycznym rozpad osobowości „buntownika z wyboru”.

Mieczysław Orski

**EWANGELIA I KOŚCIÓŁ
W ZJEDNOCZONEJ EUROPIE**

Abp Henryk J. Muszyński

*Europa ducha.
Chrześcijańska wizja
fundamentów jedności
europejskiej*

Gaudentinum,
Gniezno 2002, ss. 210.

Perspektywa przystąpienia Polski do Unii Europejskiej powoduje nie tylko konieczność dostosowania polskiego systemu prawa i poszczególnych dziedzin gospodarki do standardów europejskich, co zresztą nie odbywa się bez trudności i gorących dyskusji, ale także stawia pytania o suwerenność i trwałość wartości religijnych i kulturowych, istotnych dla narodu polskiego. Należy przypuszczać, że na tej właśnie płaszczyźnie rodzi się najwięcej obaw i wątpliwości. Niepodległość, którą cieszą się Polacy od 1989 r., jest postrzegana jako dobro odgrywające znaczącą rolę w systemie wartości. Troska o stan religijności w perspektywie integracji ze społeczeństwami, w których Kościół katolicki czy, szerzej mówiąc, chrześcijaństwo, nie odgrywa tak znaczącej roli, ze społeczeństwami w znacznych

stopniu zlaicyzowanymi, stanowi źródło kolejnych i uzasadnionych obaw.

W kontekście dyskusji, jaka toczy się w naszym kraju, także, a może przede wszystkim, w środowiskach katolickich, każda publikacja omawiająca stanowisko Kościoła katolickiego wobec procesów integracji narodów Europy i Unii Europejskiej jest godna najwyższej uwagi. Wydany ostatnio zbiór artykułów, wykładów, wywiadów i referatów Henryka J. Muszyńskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego, delegata Konferencji Episkopatu Polski do spraw kontaktów z Konferencją Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE), wychodzi naprzeciw zapotrzebowaniu w tej dziedzinie i stanowi doskonale i wiarygodne źródło wiedzy dla duchowieństwa i katolików świeckich. Zdaniem autora, gromadzenie i upowszechnianie rzetelnych informacji o Unii Europejskiej i procesach integracyjnych jest absolutną koniecznością, stanowi bowiem *diakonię polityczną* Kościoła wobec społeczeństwa (s. 43-44).

Głównym problemem tekstów zamieszczonych w pierwszej części publikacji jest zagwarantowanie chrześcijaństwu i Kościołom miejsca w unijnym systemie aksjologicznym i prawnym. Unia Europejska nie wyczerpuje się bowiem w realiach politycznych i ekonomicznych. Coraz czę-

ściej artykułowana jest potrzeba oparcia życia społecznego na wartościach pochodzących z chrześcijaństwa: godności osoby ludzkiej i wynikających z niej prawach człowieka, pomocniczości, solidarności. Wartości te znalazły swoje miejsce w Karcie Praw Podstawowych przyjętej w Nicei w 2000 r., stanowiącej załączek przyszłej konstytucji europejskiej. W Karcie nie znalazły się jednak *invocatio Dei* oraz zapisy ukazujące znaczenie chrześcijaństwa, które jest *podstawowym fundamentem, na którym wzrastała i nadal wzrasta Europa* (s. 39). Brak tych sformułowań jest, zdaniem autora, przejawem fundamentalizmu laickiego, który dąży do ograniczenia obecności religii w życiu społeczeństw Unii Europejskiej.

Kościół katolicki, jako instytucja o charakterze uniwersalnym a zarazem lokalnym, wypełnia swoją misję w jednoczącej się Europie, broniąc *tożsamości wspólnot lokalnych, w tym także narodowych, przy równoczesnym ich podporządkowaniu dobru wspólnemu zintegrowanych społeczności międzynarodowych* (s. 56). Ponieważ religia stanowi integralny element tożsamości osoby i narodu, starania Kościoła o zagwarantowanie praw ludzi wierzących i wspólnot religijnych są formą realizacji misji ewangelizacyjnej wobec Europy. Omawiając to zagadnienie abp Muszyński przywołuje

„polskie” nauczanie Jana Pawła II, który nieustannie wskazuje na chrześcijańskie fundamenty Europy, przypominając, że *wierność korzeniom i historycznej tożsamości nie oznacza ani cofnięcia, ani też zawłaszczenia historii, a wymaga dostosowania do nowych, zmienionych warunków w dzisiejszej Europie* (s. 73).

Drugi rozdział książki podejmuje pytanie o miejsce chrześcijaństwa w przyszłej Europie. W Europie pluralistycznej pod względem kulturowym, społecznym i religijnym, dotkniętej laicyzacją, materializmem praktycznym i konsumizmem religia traktowana wybiórczo, na skutek minimalizmu etycznego nie kształtuje już postaw i zachowań w takim stopniu, aby mogła wywrzeć znaczące piętno na życie społeczne, gospodarcze i polityczne (s. 91). Ta diagnoza stanowi jednak, na co wskazuje autor przywołując nauczanie Jana Pawła II i Kościoła w Polsce, wezwanie dla współczesnych chrześcijan do nowej ewangelizacji kontynentu. Jej istotne elementy to: upowszechnienie biblijnej wizji człowieka, poszanowanie jego godności i praw, szczególnie w zakresie życia religijnego i rodzinnego, oraz upowszechnienie nauczania społecznego Kościoła. Nowa ewangelizacja realizuje się w i przez Kościoły lokalne, które w różnych uwarunkowaniach społecznych i kulturowych głoszą sło-

wo Boże, sprawują Eucharystię i upowszechniają wartości chrześcijańskie, fundamentalne dla kultury europejskiej.

Teksty zgromadzone w trzecim i czwartym rozdziale odnoszą się do zadań Kościoła katolickiego w Polsce w perspektywie naszego przystąpienia do Unii. Uznając autonomię rzeczywistości ziemskich, Kościół wskazuje na kryteria religijne i moralne, którymi powinni kierować się wierni w swoich wyborach i decyzjach, zmierzających do coraz pełniejszej integracji wspólnoty europejskiej (s. 152). Na zadania Kościoła polskiego wskazał Jan Paweł II w przemówieniu z okazji złożenia listów uwierzytelniających przez ambasadora H. Suchocką mówiąc, że *Kościół pragnie być obecny również w procesie przygotowania Polski do pełniejszego zjednoczenia z Unią Europejską*. Jednak Kościół, jako partner i sojusznik sprawujących władzę, powinien również troszczyć się o to, aby Polacy zachowali *oblicze duchowe i kulturalne, swoją niezbywalną tradycję, związaną od zarania dziejów z chrześcijaństwem*, a także własne dobra materialne i duchowe (s. 153-154). W wymiarze posługi duszpasterskiej należy troszczyć się o umocnienie wiary w życiu osobistym i rodzinnym, tak aby znajdowała ona potwierdzenie *nie tylko w praktykach religijnych, ale także i przede*

wszystkim w postawie i w świadectwie codziennego życia (s. 156).

Europa pluralistyczna kulturowo i religijnie postrzegana jest przez pewne kręgi katolików polskich jako zagrożenie wiary i tożsamości kulturowej i politycznej. Wynika to, zdaniem autora, w dużej mierze z braku znajomości realiów oraz z izolacji czasów komunistycznych (por. s. 180-181). Obraz bezbożnej Europy Zachodniej, z upodobaniem przedstawiany przez pewne środowiska, jest z gruntu fałszywy. Religijność mieszkańców Unii Europejskiej jest po prostu inna, ponieważ inne były dzieje poszczególnych państw, inna sytuacja Kościołów lokalnych, inaczej przebiegały pewne procesy społeczne i kulturowe. Nie można jednak odmówić środowiskom chrześcijańskim żywotności i gorliwości w głoszeniu Ewangelii, choć oczywiście trudno spotkać tam wypełnione po brzegi świątynie. Doświadczenie Kościołów Zachodu i wypracowane nowe interesujące metody duszpasterskie, choćby w zakresie zaangażowania katolików świeckich czy też realizacji innych wskazań II Soboru Watykańskiego, mogą jednak być przydatne Kościołowi w Polsce. Prawdą jest, że wspólnoty katolików w Unii mają często „charakter wyspiarski”, stanowią diasporę. Nie oznacza to jednak, że Kościół w Polsce nie może korzystać z ich doświadczeń. Sam na-

tomiast powinien ubogacić tamte wspólnoty własnym doświadczeniem związku religii z kulturą, modelem rodziny opartej na wartościach chrześcijańskich, powołaniami kapłańskimi i zakonnymi.

Zjednoczona Europa nie jest celem samym w sobie. Celem jest lepszy świat, i w konsekwencji lepszy człowiek, uformowany na zasadach etycznych (s. 197). Twierdzenie to uzasadnia zaangażowanie się Kościoła katolickiego na rzecz integracji i jednocześnie stałą troskę o właściwy jej przebieg. Książka abp. H. Muszyńskiego stanowi doskonały punkt wyjścia do rozważań dla duchownych i zaangażowanych katolików świeckich. Przedstawione treści powinny zostać przełożone na homilie, katechezy, konferencje, spotkania w grupach duszpasterskich, powinny inspirować i zmieniać myślenie i wyobrażenia o Kościele, chrześcijaństwie i Unii Europejskiej. Doświadczenie pokazuje, że taka praca jest pilnie potrzebna. W dyskusjach nad integracją pojawia się bowiem zbyt wiele emocji, uprzedzeń czy bezkrytycznych głosów „za” lub „przeciw”. Nie powinny być także obojętne działania tych polityków, którzy swoją propozycję rozwiązania problemów Polski i Polaków ograniczają do sprzeciwu wobec integracji. Istnieje *absolutna konieczność, by Kościół gromadził i szerzył rzetelną informa-*

cję o Unii Europejskiej. Jeśli my tego nie zrobimy, zrobią to za nas postkomuniści i środowiska laickie, tak jak będą chcieli. Szczególnie teraz w aktualnym kontekście społecznym. Nie chodzi o działania zastępcze wobec państwa, ale o pracę organiczną w wymiarze społecznym (s. 43-44).

ks. Marek Stępniaik

O WARTOŚCIACH NIEPRZEMIJAJĄCYCH

Władysław Stróżewski

Wokół piękna. Szkice z estetyki

UNIVERSITAS,
Kraków 2002, ss. 398;

O wielkości. Szkice z filozofii człowieka

Znak,
Kraków 2002, ss. 318.

Czytelnicy otrzymują do rąk książki, jakich naprawdę mało: piękne i mądre. Zanim jednak o nich, wpierw kilka zdań o ich autorze.

Władysław Stróżewski jest wykładowcą na Uniwersytecie Jagielloń-

skim. Wcześniej prowadził zajęcia dydaktyczne m.in. na KUL-u, ATK w Warszawie, Akademii Muzycznej w Warszawie, Gdańsku i Katowicach. Prowadził również wykłady w Stanach Zjednoczonych: na Międzynarodowej Akademii Filozoficznej w Irving i na Uniwersytecie Stanowym Wisconsin-Stevens Point. Jest autorem kilkuset artykułów i wielu pozycji książkowych: „Istnienie i wartość”, „Dialektyka twórczości”, „W kręgu wartości”, „Wykłady o Platonie. Ontologia, Istnienie i sens”, „Cyprian Norwid »O muzyce«”, redaktorem naczelnym „Kwartalnika Filozoficznego” i redaktorem wielu innych periodyków i miesięczników. Głównymi dziedzinami zainteresowań naukowych Stróżewskiego są: metafizyka i ontologia, filozofia wartości, estetyka i historia sztuki, antropologia i historia filozofii.

Twórczość, sztuka i jej związek z prawdą, z czasem, z sacrum; poezja i metafizyka, piękno i inspiracja, wartości estetyczne i nadestetyczne – to tylko niektóre tematy, jakich podjął się autor w książce „Wokół piękna”. Niektóre eseje – choć zawsze rzetelne i interesujące – mają li tylko charakter referujący i „zbierający”. Niektóre jednak zawierają oryginalne poglądy autora. O tych rozdziałach-esejach chcę tutaj wspomnieć.

Czym jest sztuka? Co jest – jeszcze – dziełem sztuki, a co nim już nie

jest? Na pytania te padały w ciągu dziejów bardzo różne odpowiedzi. W otwierającym zbiór eseju „Trzy wymiary dzieła sztuki. Zarys problematyki” Stróżewski podaje swoją quasi-definicję sztuki. Propozycja jego nie trafia w istotę dzieła sztuki – to chyba rzecz w ogóle nieosiągalna. Mówi natomiast o podstawowych warunkach, jakie powinny być spełnione, by dzieło było dziełem. Otóż, zdaniem Stróżewskiego, muszą tu być równocześnie uwzględnione trzy warunki-wymiary. Aspekt ONTOLOGICZNY, czyli fundament bytowy dzieła: przedmiot, w który wciela się ekspresja i idea twórcy (drewno, płótno, farba...). Aspekt SEMIOLOGICZNY: strona znaczeniowa, komunikat dzieła. I aspekt AKSJOLOGICZNY: wartościowość dzieła (wartości artystyczne i estetyczne: piękno, harmonia, urok...). Nie odtwarzając analiz autora, powiedzmy krótko: szerokie i pogłębione spojrzenie, nieredukowalność i integralność – to atuty tego podejścia. Rozważania zawarte w drugim rozdziale „O formie” dostarczają dodatkowego argumentu za koniecznością uwzględnienia trzech ww. warunków dzieła sztuki w celu uzyskania pełniejszego wglądu w jego istotę. W „Dialektyce twórczości artystycznej” Stróżewski prezentuje swoje poglądy – obszerniej wyłożone w książce „Dialektyka twórczości” – na temat aktu twórczego, który wedle

autora zawsze jest dialektyczny. Przy całej swojej złożoności, dynamice i procesualności stanowi on jednak określoną jedność i całość.

W innym eseju Stróżewski przypomina nam ważną i użyteczną – choć nie zawsze wykorzystywaną – kategorię methexis: *Zapomniane prawie całkowicie w filozofii nowożytnej, pojęcie uczestnictwa odżyło w czasach nam najbliższych, i to nie tylko we współczesnym tomizmie, ale i w myśli takich autorów, jak Louis Lavelle, Gabriel Marcel, Martin Buber, Simon Weil, gdzie pojawiło się zresztą nie tylko w metafizyce, ale i w filozofii człowieka i społeczeństwa; przypomnijmy, że jeden z rozdziałów „Osoby i czynu” Karola Wojtyły nosi tytuł: „Zarys teorii uczestnictwa”*. Krótko skonstatujmy: methexis, „uczestnictwo”, „częściowe bycie czymś” oznacza fakt posiadania pewnej własności, którą partycypujący zawdzięcza strukturze udzielającej (dzieło sztuki „przyjmuje istnienie” od fizycznego podłoża). Własność ta współkonstruuje jego istotę i sposób istnienia. Oczywiście kategoria ta może być wykorzystywana również na gruncie innych nauk.

Chopin i Norwid. Już w samym fakcie ich spotkania kryje się jakaś tajemnica. Poznali się późno. Dla Chopina były to ostatnie miesiące jego życia. Norwid, jedenaście lat młodszy, swą wielką twórczość miał dopiero

przed sobą: wszak nawet „Promethidion” nie był jeszcze całkowicie gotowy... – tak rozpoczyna się esej, w którym autor odkrywa przed nami ogromne bogactwo duchowe muzyki Chopina i poezji Norwida, zawarte w niezwykle krótkich formułach. Skupia się na najbardziej charakterystycznych rysach twórczości Chopina i Norwida.

Wreszcie nie można pominąć dodatku do książki. „Aneks. Dyskusja o twórczości” zawiera interesującą rozmowę o odczycie „Dialektyka twórczości artystycznej”, która odbyła się w 1977 r. w ramach „Spotkań Muzycznych w Baranowie”. Dyskusję opracował i przygotował do druku Leszek Polony. Udział w niej wzięli: Ewa Bieńkowska, Jan Błoński, Danuta Gierulanka, Henryk Mikołaj Górecki, Jan Hoffman, Lech Kalinowski, Zofia Lissa, Witold Lutosławski, Władysław Malinowski, Krzysztof Meyer, Zygmunt Mycielski, Grażyna Pstrokońska-Nawratil, Konstanty Regamey, Joanna Wnuk.

Książka „O wielkości. Szkice z filozofii człowieka” to zbiór esejów na temat człowieka żyjącego w świecie, a więc wobec rzeczy i wartości, w relacji do innych ludzi. Podejmowane są tu takie tematy, jak wolność i zależność, przygodność i rozwój człowieka, jego aksjologiczna struktura, filozoficzne podstawy samorządności i etyka obywatelska. W swoich rozwa-

zaniach Stróżewski inspiruje się głównie tradycją starożytną (Platon, Arystoteles) i średniowieczną (św. Tomasz). Ale na jego myślenie silny wpływ wywarła również formacja fenomenologiczna – husserlowsko-ingardenowska.

Nie rekonstruując poszczególnych rozdziałów, od razu proponuję krótką refleksję o charakterze konkluzyjnym: Stróżewski – wbrew częstym dziś sceptycznym i nihilistycznym tendencjom w filozofii – pokłada nadzieję w człowieku, wierzy w jego potencjał i dobro. Zdaniem autora, wielkość jest możliwa dla człowieka. Jest ona wielkością rozumu, wielkością ducha. Wyraża się m.in. w istotnym, rzetelnym myśleniu, w twórczości, w działaniu. Człowiek – jako homo religiosus – nie może jednak zapomnieć, że *prawdziwa wielkość jest darem niebios*.

Nie trzeba być jakoś szczególnie predysponowanym do tego, żeby zauważyć, że żyjemy w świecie, w którym oportunizm przeważa, w którym dominują wartości wtórne i antywartości. Żyjemy w świecie egoistycznym i hedonistycznym. Dlatego książka Stróżewskiego jest pozycją ze wszech miar ważną, jest bowiem pozycją pod prąd tym wszystkim tendencjom. Jest wyzwaniem do otwartości, wyjścia naprzeciw innym, do pielęgnowania wartości wyższych i duchowych.

Autor daje się poznać czytelnikowi jako wrażliwy i niezwykle dociekliwy odbiorca, słuchacz i obserwator świata ludzkiego i rzeczywistości w ogóle. Dowodzi tego każdy jego esej w obu książkach, zawsze głęboki i inteligentny. Ale atrakcyjność i oryginalność książek Stróżewskiego polega jeszcze na czymś innym: na włączeniu w orbitę refleksji estetycznej (w przypadku pierwszej książki) i refleksji antropologicznej (w przypadku drugiej) ważnych i jakże trudnych zagadnień metafizycznych. Ogromnym atutem jest również jasny i zrozumiały sposób naświetlania problemów.

Andrzej Dąbrowski

SOBORY NIEZNANE

Ks. Arkadiusz Baron,
ks. Henryk Pietras SJ (red.)

Dokumenty Soborów Powszechnych (869 – 1312)

Wyd. WAM
Kraków 2002, t. II, ss. 680.

W traktacie „De oratore” (2, 9, 36) znany mówca rzymski Ciceron wypowiada znamienne słowa: *Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita*

memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis (Historia jest świadkiem czasów, światłem prawdy, życiem pamięci, nauczycielką życia, wyrocznią przodków). Historia nie jest więc rzeczywistością „martwą”, słabym odbłaskiem dalekiej i obojętnej dla nas przeszłości. Sięgając do historycznych źródeł, nie stajemy przed zbiorem archeologicznych skamielin, lecz zbliżamy się do rzeczywistości pełnej życia, która obrazuje nam nie tylko mentalność dawnej epoki, ale także uzmysławia ciągły związek, jaki istnieje między przeszłością a czasami, w których obecnie żyjemy. Ta prawda, której znaczenie przejawia się w każdym wymiarze historii ludzkości, w szczególności jest prawdą żywą w historii Kościoła i jego myśli teologicznej. Historia wiary i sposoby jej teologicznego wyrazu w odległych czasach biblijnych, okresie patrystycznym czy średniowieczu nigdy nie może być dla chrześcijanina wydarzeniem obojętnym. Nawet jeśli nie uświadamiamy sobie tego do końca, wiele z tych dawnych wydarzeń wpływa na kształt i sposób wyrazu wyznawanych przez nas dzisiaj prawd wiary czy też obowiązujących tradycji kościelnych. Istotną rolę odgrywają tutaj wypowiedzi Soborów powszechnych, które miały miejsce w minionych epokach. Wypowiedzi ich, które wykraczają poza „suche” definicje

dogmatyczne, są nie tylko – jak powiedziałby Cyceon – świadectwem dawnych czasów i swego rodzaju wyrocznią tych, którzy poprzedzili nas w wierze. Są one również pouczającą nauką o życiu Kościoła, który w swej prawie dwutysięcletniej historii, jakże ściśle powiązanej z historią ludzkości, szuka – czasem po omacku – właściwego sposobu głoszenia Chrystusowej Ewangelii. W wypowiedziach tych jest więc obecna żywa pamięć o czasach minionych. Pamięć o życiu i wierze ludzi, którzy odeszli, a w których ograniczonych mentalnością epoki słowach i czynach jaśnieje – pomimo ludzkiej ograniczoności – światło odwiecznej Prawdy.

Aby lepiej poznać historię chrześcijańskiej wiary oraz sposoby jej wyrazu w Kościele, nie wystarczy ograniczyć się do ogólnych opracowań na ten temat. Trzeba również sięgnąć do źródeł. W przypadku soborowych tekstów kościelnych osobiste sięgnięcie do źródeł uniemożliwiała często nieznajomość oryginalnych języków – z reguły greckiego i łacińskiego – w których zostały zredagowane te teksty. Dlatego też z dużym zadowoleniem należy powitać na polskim rynku wydawniczym publikację kolejnego (II) tomu integralnego wydania „Dokumentów Soborów Powszechnych”. Dzieło to bowiem nawiązuje do najlepszych tradycji publikacji źródło-

wych tekstów soborowych, do których można zaliczyć: opublikowane w latach 30. XX w. dzieło E. Schwartza, „*Acta Conciliorum Oecumenicorum*”, zaś w ostatnich latach wielojęzyczne wydanie z przekładem włoskim pod redakcją wybitnego włoskiego specjalisty od tematyki soborowej G. Alberigo, „*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*” (1991), oraz angielską wersję wydania włoskiego „*Decrees of the Ecumenical Councils*”, pod redakcją N. P. Tannera (1990). Standardową publikacją tekstów soborów powszechnych stało się tym samym obecnie wydanie włoskie, używane w innych tłumaczeniach językowych jako reprint. Jest znamienne, że polskie wydanie, nawet jeśli bierze ono za podstawę własnego wydania publikację G. Alberigo, stanowi samodzielne wydanie krytyczne tekstów soborowych. Niewątpliwą zasługą obu redaktorów polskiego wydania jest poprawienie niedokładności występujących w wersji włoskiej, jak również opracowanie przez ks. Barona odnośników biblijnych i zależności tekstowych. Odnośniki biblijne pozwalają czytelnikowi zwrócić uwagę na fundament biblijny tekstów soborowych, natomiast komentarz rzeczowy umożliwia właściwe umieszczenie wypowiedzi soborowych w kontekście historyczno-kulturalnym danej epoki. Jednocześnie w polskim wydaniu rzu-

ca się w oczy przejrzysty graficznie układ tekstów soborowych. I tak na stronach parzystych znajduje się tekst oryginalny (z reguły grecki bądź łaciński), stanowiący podstawę polskiego przekładu. Odpowiednio u góry na stronach nieparzystych umieszczono polski przekład tekstu oryginalnego, natomiast u dołu znajdują się wspomniane przypisy objaśniające tekst, których numeracja obecna jest we wszystkich wersjach językowych tekstu (greckiej, łacińskiej oraz polskiej). Ułatwieniem dla czytelnika w korzystaniu z niniejszej publikacji jest również wprowadzony podział tekstu na sekcje wyróżnione tłustym drukiem oraz, na wzór wydania Alberigo, zastosowanie starożytnego oryginału do współczesnej pisowni (rozpoczynanie nowych zdań od dużej litery).

Wydany obecnie drugi tom tekstów soborowych, będący kontynuacją pierwszego tomu, poświęconego pierwszym siedmiu soborom pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, zawiera teksty źródłowe ośmiu kolejnych soborów powszechnych. Z wyjątkiem Soboru Konstantynopolańskiego IV (869), który obrazuje narastający konflikt między papiestwem a patriarchatem Konstantynopola oraz ukazuje pogłębiające się różnice kulturowe między teologią łacińską a teologią grecką, pozostałe sobory można określić mianem średniowiecznych

soborów chrześcijaństwa zachodniego. Sobory te (od Soboru Laterańskiego I – 1123 do Soboru w Vienne – 1312), zwolywane na przestrzeni niecałych dwustu lat, charakteryzuje bowiem poczucie jedności zachodniego świata chrześcijańskiego, która przenika wszystkie sfery życia w epoce średniowiecza. Z tego to powodu teksty soborów średniowiecznych dają dzisiejszemu czytelnikowi interesujący wgląd nie tylko w religijną, ale również w polityczną, społeczną i kulturalną sytuację tej epoki. W dokumentach soborowych z tamtej epoki postanowienia sensu stricto teologiczne, dotyczące wiary i dyscypliny kościelnej, są ściśle związane z orzeczeniami o charakterze politycznym i społecznym, których treść maluje przed nami barwny obraz tamtej epoki. I tak z jednej strony możemy pogłębić naszą historyczną wiedzę na temat postanowień teologicznych, które przetrwały do naszych czasów. Można wymienić tu chociażby: eucharystyczną naukę o przeistoczeniu (transsubstancjacji), wprowadzenie instytucji celibatu dla łańciańskich duchownych, obowiązki corocznej spowiedzi i komunii wielkanocnej, czy też naukę o ostatecznym przeznaczeniu zmarłych. Ciekawość czytelnika mogą też wzbudzić różnego rodzaju orzeczenia soborowe, dotyczące ówczesnej dyscypliny kościelnej. Teksty te ukazują szeroki wachlarz

problemów ówczesnego życia kościelnego. Mowa jest tam m.in. o trudnościach związanych z wyborem papieży, biskupów i przełożonych zakonnych, o symonii w sprawie święceń i awansów kościelnych, czy też rozlicznych nadużyciach w przypadku kumulacji beneficjów kościelnych. Ówczesne orzeczenia soborowe pozwalają nam też poznać lepiej gorszące strony życia duchownych oraz przedstawicieli stanu zakonnego. Liczne dekrety piętnują chciwość duchownych na pieniądze, ich niemoralny styl życia, próżność oraz lekceważenie swych obowiązków, wynikających ze święceń czy ślubów zakonnych. Jednocześnie teksty soborów średniowiecznych odmalowują przed nami obraz problemów politycznych i społecznych tego okresu. I tak czytamy w nich m.in. o konflikcie między papieżem a cesarstwem, o ciągle powracającej idei krucjat w obronie Ziemi Świętej, o tragicznym procesie zakonu templariuszy, o kościelnej inkwizycji oraz o dającym dzisiaj wiele do myślenia stosunku Kościoła do herezyków, Żydów i Saracenów. Teksty te mogą dzisiaj wzbudzać w czytelniku zdziwienie, zgorszenie albo też wywoływać uśmiech rozbawienia na jego twarzy. Pozostają one jednak na zawsze historycznym świadectwem, które obecnie nie tylko pogłębia naszą wiedzę o minionej epoce, ale które

jednocześnie jest nauką, która – wbrew pozorom – ma wiele wspólnego z naszym pojmowaniem historii oraz przeżywaniem w niej wiary. Ukazując, jak bardzo ludzki sposób przeżywania wiary jest uwarunkowany kulturalną sytuacją konkretnej epoki, teksty te uczą nas rozważa i pokory w formułowaniu „absolutnych” wypowiedzi na temat sposobu jej wyrażania. Są one dla nas nadal żywą przestrogą przed nieroztropnym utożsamianiem odwiecznego Słowa Bożego z ograniczonym historycznie słowem ludzkim. Jednocześnie ukazują nam, że Słowo Boże nie przychodzi do nas z „zaświatów”, ale objawia się – bez triumfalizmu – w ograniczoności ludzkiego słowa.

Polskie wydanie „Dokumentów Soborów Powszechnych”, na którego kolejne tomy z niecierpliwością oczekujemy, jest dziełem niezwykle istotnym, tak w wymiarze naukowym jak i dydaktycznym. Z punktu widzenia naukowego dzieło to ma szansę, ze względu na przejrzysty układ numeryczny, stać się standardową publikacją tekstów soborowych, cytowaną przez polskich teologów i historyków Kościoła oraz epoki średniowiecza. Jednocześnie pod względem dydaktycznym dzieło to nadaje się znakomicie do pracy seminaryjnej ze studentami teologii oraz historii, którzy otrzymują w ten sposób wyjątkową

okazję do integralnego zapoznania się ze źródłowymi tekstami postanowień soborowych. To wszystko powoduje, że omawiana publikacja krakowskiego WAM-u winna znaleźć miejsce na półce każdego wykładowcy teologii dogmatycznej oraz historii Kościoła. Jednocześnie publikacja krakowskiego WAM-u jest cenną pozycją dla każdego czytelnika, który – na wzór Cyserona – widzi w historii *świadka czasów, światło prawdy, życie pamięci, nauczycielkę życia, oraz wyrocznię przodków*.

Grzegorz Bubel SJ

PRZESZŁOŚĆ W TERAŻNIEJSZOŚCI

Ks. Zygmunt Zieliński

Katolicyzm, człowiek, polityka. Przeszłość i teraźniejszość

Towarzystwo Naukowe KUL,
Lublin 2002, ss. 173.

Ktoś kiedyś powiedział, że teraźniejszość to przeszłość, tylko kilka chwil później. Oczywiście chwila obecna jest konsekwencją działań uczynionych w przeszłości. Pewne jest

również to, iż niektóre zdarzenia z przeszłości mają większą trwałość i siłę oddziaływania w teraźniejszości. W ogóle można powiedzieć, że współczesność w ogromnym stopniu zależy od tego, co uczyniono wcześniej. Dziś więc tworzone jest wczoraj, od niego zależy, kształtuje się na bazie byłych zdarzeń.

Dzieje Kościoła nie odbiegają od tych ogólnych sformułowań. Są one wyjątkowym ciągiem zdarzeń mających swój początek w Wieczerniku, a nawet wcześniej. Tak w sensie powszechnym, jak i jednostkowym. Wszyscy formowani jesteśmy przez zdarzenia mające swe źródło w przeszłości – tej dalekiej i tej bliskiej – a jednocześnie nasze postawy w sposób bezpośredni lub pośredni mają wpływ na przyszłość. Nawet wtedy, gdy tego sobie nie uświadamiamy. Jedną wielką teraźniejszością jest tylko sam Stwórca, istniejący poza czasem.

Najnowsza książka ks. prof. Zygmunta Zielińskiego jest zbiorem studiów, które powstały a propos wydarzeń mających miejsce w naszej polskiej i kościelnej rzeczywistości. Mających już znaczenie historyczne, choć nie tak dawno dokonanych, ale ich oddziaływaniem dostrzeganym i odczuwanym na co dzień. W polu zainteresowania autora znalazły się zagadnienia współczesnego Kościoła katolickiego, zwłaszcza w naszej ojczyź-

nie, jego miejsca w tworzeniu polskiej demokracji, uczestniczenia obywatela – będącego członkiem Kościoła i państwa – w życiu publicznym. Także polityka w sensie szerokim (uczestniczenie w wydarzeniach społecznych, kulturalnych, politycznych), jak i w sensie ścisłym (przejęcie, utrwalenie i korzystanie z władzy).

Autor, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i kierownik katedry Historii Kościoła w XIX i XX w. w Instytucie Historii Kościoła KUL, jest wyjątkowym znawcą dziejów państwa i historii Kościoła na ziemiach polskich. Twórca kilkudziesięciu pozycji traktujących o katolicyzmie europejskim ostatnich trzech stuleci tym razem zajął się publicystyką historyczną. Jego najnowsze szkice dotyczą historii Trzeciej Rzeszy, polityki kościelnej partii nazistowskiej, są próbą oceny stanowiska wobec wojny Ojca Świętego Piusa XII i okupacyjnych losów polskiego Kościoła. Wszystkie one pokazują jego doskonały warsztat naukowy, doskonałą znajomość źródeł i literatury przedmiotu. A jednocześnie wyjątkową erudycję, sposób postrzegania przeszłości, wyciągania wniosków.

Najciekawsze i najbardziej frapujące są jednak te szkice, które traktują o współczesności, a właściwie o wydarzeniach mających miejsce kilka lub kilkanaście lat temu, a odnoszących

się do współczesności lub ich konsekwencji widocznych w dniu dzisiejszym. Są to szkice o mitach powojennego katolicyzmu polskiego, Kościele i polityce w czasach PRL-u czy wreszcie sporach o miejsce Kościoła w życiu publicznym po 1989 r. W nich to dostrzec można publicystyczny charakter pióra ks. Zygmunta Zielińskiego, choć nie z wszystkimi ocenami można się zgodzić, a z niektórymi tezami można dyskutować.

O Kościele, człowieku i polityce współczesnej Polski trzeba mówić bardzo ostrożnie. Wydaje się bowiem, że za mało upłynęło czasu, aby beznamytnie i prawie bezstronnie ocenić wszystkie te wydarzenia, których byliśmy świadkami przed kilkanaście laty. Ocena negatywna zwłaszcza współczesnej sceny politycznej, na której udzielały się także osoby o katolickiej proveniencji, jest poprawna, ale tylko wówczas gdy patrzy się na nią globalnie, surowe oceny dotykać będą wszystkie grupy polityczne. Nie było i nie ma bowiem takich ugrupowań w naszym życiu politycznym, które nie byłyby uwikłane w najróżnorodniejsze afery, nadużycia intelektualne, wybryki parlamentarne, instrumentalne traktowanie prawa. Święte słowa, że dobrym politykiem jest ten, kto przedkłada dobro wspólne nad prywatę. Krytycznie oceniając lewą stronę naszego życia parlamentarnego, nale-

ży w kilku choćby słowach wspomnieć o grzechach prawej strony. Ostatnie lata (przełom tysiącleci, a zwłaszcza parlament ubiegłej kadencji) dostarczyły nam wyraz ciekawego materiału.

Podobnie zresztą jest ze środowiskami zawodowymi, o czym nie wspomina ks. Zieliński. Powszechnie mówi się bowiem o chorej prokuraturze i sądownictwie. Dalekie od ideału jest środowisko naukowców, dziennikarzy i lekarzy. Afery dotyczą w takim samym stopniu księży, wojskowych i policjantów. Chore jest bowiem całe społeczeństwo polskie, chora jest polska demokracja, ale czy to znaczy, że tę ostatnią należy usunąć. Autor – wydaje się – nie lubi współczesnej rzeczywistości politycznej. I mnie się ona nie podoba, ale czym ją zastąpić – dyktaturą? Ze swej strony wolę już chorą demokrację niż ustrój, w którym prym wiedliby panowie A. Lepper, Z. Wrzodak czy G. Janowski. Wywołany do tablicy przez autora J. Piłsudski nie kochał demokracji, to prawda, i przeciw niej zbrojnie występował, nie da się ukryć, ale nigdy nie pokusił się na poparcie ustroju dyktatorskiego i dyktatorem też być nie chciał.

Inne zagadnienie poruszone w książce to problem miejsca księży we współczesnym świecie, a zwłaszcza ich udziału w polityce. Jest to problem stary jak świat. Z historii Kościo-

ła można aż nadto dowiedzieć się, że nigdy nic dobrego nie przynosił mu bezpośredni udział w polityce. Komu jak komu, ale Księdzu Profesorowi nie należy przypominać o tym, a on sam swoim życiem dowiódł, że więcej można zrobić stroniąc od niej, niż w niej uczestnicząc. Moim zdaniem, duchowni mają naprawdę wiele jeszcze do spełnienia w duszpasterstwie i moc roboty pastoralnej, że politykę niech zostawią innym. Co nie znaczy, że nie powinni się wypowiadać w kwestiach dotyczących zasad wiary, moralności i postępowania człowieka, jakie wyznacza Ewangelia.

Prawdą jest, jak chce autor, że wypieranie religii poza sferę życia publicznego nie należy do właściwych i rozważnych rozwiązań, niemniej jednak rodzi się pytanie, co robić z religią, a właściwie osobami wykorzystującymi religię do swoich przyziemnych celów. Prawdą jest również to, że nadużywanie jej w publicznym działaniu dość często przynosiło szkodę państwu i reprezentowanemu przez nie społeczeństwu.

Oczywiście spór o miejsce Kościoła w życiu publicznym rozpoczął się w epoce Konstantyna Wielkiego. Dobrze się stało, że wówczas Kościół, dotąd prześladowany i zepchnięty na margines życia publicznego, stał się legalną instytucją, a niebawem jedyną i cieszącą się poparciem cesarza.

Ale jednocześnie hierarchia nie wytrzymała naporu czynników zewnętrznych, stała się elementem składowym państwa, reprezentującym cesarza, który uzurpował sobie władzę wewnątrz tegoż Kościoła. Nie na darmo E. Renan napisał, że Kościół utopił się wówczas we własnym zwycięstwie. To samo groziło Kościołowi w Polsce po 1989 r. Całe szczęście, że w odpowiednim momencie Kościół hierarchiczny wycofał się z pozycji, na jakich znalazł się na początku ostatniej dekady XX stulecia. Co nie znaczy, by tryumfalizm przestał pobrzmiwać w wystąpieniach niektórych hierarchów. Podobnie jest z domaganiem się miejsca w oficjalnym funkcjonowaniu państwa, jak również chęcią narzucania jedynie słusznej wykładni dziejów i sposobów postępowania. Cóż, i Kościół musi nauczyć się życia w pluralistycznym społeczeństwie, wyciągnąć wnioski z przeszłości, uczyć się jej, by nie popełniać błędów w dniu dzisiejszym. Taka jest konieczność i z tym należy nauczyć się żyć. O czym ks. prof. Zieliński wie doskonale, nawet wtedy kiedy mity o Kościele współczesnym nieco wybiela, sprzyja im, choć o nich nie zapomina.

Marek Budziarek

ARS MEDICA

Andrzej Szczeklik

*Katharsis.
O uzdrowicielskiej
mocy natury i sztuki*Znak,
Kraków 2002, ss. 170.

Napisałem tę książkę, aby przyjrzeć się bliżej zawodowi, który uprawiam, i z nadzieją, że może przyciągnie ona uwagę Czytelnika, gdyż mówi o rzeczach, które prędzej czy później dotkną każdego z nas, jak choroba czy cierpienie. Tak na skrzydełku niezwykle starannie wydanej książki autor tłumaczy powód jej napisania, i dodaje: Książka opowiada o sztuce lekarskiej, a więc o umiejętności rozpoznawania choroby i darze przewidywania, czyli prognozy, który budzi podziw wśród postronnych obserwatorów.

Książkę prof. Andrzeja Szczeklika czyta się z przyjemnością. I nie tylko dlatego, że została, jak się rzekło, starannie, pieczołowicie wręcz wydana. Ta przyjemność łączy się z niepowtarzalnym stylem, jedynym w swoim rodzaju urokiem, w którym wiedza i majestat uczoności nie przytłacza, a staje się pretekstem do filuternych niekiedy uśmiechów w kierunku czytelnika. Autor zdaje się mówić: Nie

przejmuj się, ja też wielu rzeczy nie wiem, ale to nie jest najważniejsze, by wszystko wiedzieć, ważne byśmy się spotkali i by to spotkanie nas obu odmieniło.

Bardzo chciałbym przeczytać podobną książkę napisaną przez księdza. Wszak tak wiele nas łączy – lekarzy ciał i dusz ludzkich, a tak nieumiejętnie o tym potrafimy rozmawiać. A może za mało próbujemy? Prof. Szczeklik, znakomity kardiolog i pulmonolog udowodnił, że taka sztuka może się udać.

Nie dziwota, że uwiódł Czesława Miłosza, który poświęcił mu ciepły „Wstęp”, zachęcając do lektury i wskazując od razu, z czym mamy tu do czynienia: *Autor książki zdaje sobie sprawę, że pisze o swoim zawodzie trochę tak, jakby pisał szaman, to znaczy nie wyjawiając wszystkich sekretów, które znają nieliczni lekarze idealni, jako że umiejętność postawienia właściwej diagnozy wymyka się ściśle rozumowemu ujęciu. A istnieje też tajemnicze powijanie organizmu ludzkiego z energiami duchowymi, sprawiające, że sama nauka nie odpowiada na wiele pytań o nas samych. Być może ma więc rację autor, wymawiając słowo katharsis, czyli oczyszczenie, i cofając się do misteriów greckich, w których choreja, połączenie tańca z muzyką, pieśnią i poezją, służyła do oczyszczania dusz (s. 6).*

W tym tekście Miłosza powiedziane jest również, że prof. Szczeklik nie zatrzymuje się na tajnikach własnej profesji, że z lubością sięga do przykładów z innych dziedzin sztuki (wszak medycyna jest jedną z nich!), muzyki, literatury, malarstwa. Najchętniej śledzi jednak tajemne, a jakże żywotne związki sztuki lekarskiej z grecką mitologią, wskazując na nieprzerwaną ciągłość, nieustanne dopełnianie.

Wszak mimo tej kulturowej i chciałoby się rzec pogańskiej oprawy, autor nie zapomina, że jest członkiem Papieskiej Akademii Nauk. Cytuje więc „Szefa”, zawsze jednak dyskretnie i cennie. Nauczanie papieskie służy bowiem nie natrętnemu moralizowaniu, ale wspólnemu celowi – ochronie życia i godności osoby ludzkiej. Pojawia się więc problem klonowania, eutanazji, stosunku do cierpienia, do śmierci wreszcie. A w tym wszystkim najważniejsze jest słowo – trafna diagnoza, ale też słowo uzdrawiająca, jak choćby to, które Jerzy Turowicz usłyszał, już po północy, od Jana Pawła II: *Przed laty został przyjęty do naszej kliniki, z powodu ciężkiej, uogólnionej infekcji, Jerzy Turowicz, redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego”. Infekcję udało się nam opanować, ale pozostała arytmia. Serce biło złym, groźnym rytmem, jednym z tych, które nie cofają się same,*

a zwiastują najwyższe niebezpieczeństwo. Stosowaliśmy silne leki – bezskutecznie. Stanęliśmy u kresu naszych możliwości. Pewnego wieczoru odwiedziłem Jerzego w separacie, posłuchałem serca i wróciłem do domu, przegnębiony własną bezsilnością. Kiedy na drugi dzień, wcześnie rano, przyłożyłem słuchawkę, usłyszałem czysty, miarowy, prawidłowy rytm serca. Nie wierzyłem własnym uszom, ale potwierdzenie przyniósł zapis EKG. Zapytałem zdumiony: „Jerzy, czy coś się stało ostatniej nocy?” Odpowiedział mi z tym swoim łagodnym, dobrym uśmiechem: „Wiesz, Ojciec Święty zatelefonował do mnie, po północy, z Watykanu.” (s. 75).

A śmierć? Czy musi być nieuchronną perspektywą przerażającego końca? Niekoniecznie. Może wpływać mobilizująco, może rodzić dojrzałe owoce pięknie przeżytego życia: *Zapowiedź śmierci, wiedza o jej nadejściu potrafią wyzwolić moc twórczą. Tak pisali – złożeni śmiertelną chorobą – swoje najlepsze książki Antoni Kępiński i Józef Tischner. Obaj wiedzieli doskonale, że zegar zaczął bić, że ich czas jest już odliczany. Zdaje się wówczas rodzić w wielu z nas potrzeba ostatecznego zrozumienia siebie, dotarcia do prawdy o sobie, odszukania przesłania (s. 113).* Jakże wzruszający jest opis śmierci dwóch genialnych muzyków Jana Sebastiana Bacha

i Fryderyka Chopina, a przecież przykłady można mnożyć.

Nawet o tak zawiłych sprawach jak genetyka Andrzej Szczeklik potrafi pisać ze swadą Stanisława Lema. Tajemnicze struktury DNA dosłownie ożywają, gdy Profesor odsłania przed czytelnikiem ich równie tajemny wpływ na nasze zdrowie i choroby: *Gdybyśmy z lotu ptaka objęli wzrokiem nić ludzkiego DNA, to zobaczylibyśmy nad ogromnymi jej obszarami noc. Tysiące, tysiące genów śpią. Gdzie indziej zaś świecą się światła i wre praca. Skupiska rozświetlonych genów ślą sygnały kierujące procesami życiowymi komórki, organizmu. Te światła i cienie mogą się zmieniać, zwłaszcza w chorobie. Od niedawna można je zobaczyć. Oto przykład: od chorego pobieramy, spod skóry, mały guzek. Niech będzie nowotworowy, na przykład chłoniak. Wyciągamy z niego DNA i po przygotowaniu kładziemy na płytce wielkości paznokcia. Powierzchnię płytki pokryto wcześniej detektorami dla pięciu tysięcy genów. Geny aktywne, zwijające się jak w ukropie, zaświecą na płytce jasnym fosforyzującym światłem. Te, które śpią, pokażą się nam jako cienie. Instrument odczyta płytkę i poda nam nazwy aktywnych genów. Uzyskane wiadomości mogą wpłynąć na diagnozę choroby i jej leczenie* (s. 128). Tak oto uzyskujemy informację o nas sa-

mych, o tajemniczych maszynach, które nas otaczają w szpitalu, o niezrozumiałym żargonie genetyków.

Na koniec wróćmy jeszcze do tytułowego katharsis – oczyszczenia. A więc choroba to nie tylko dopust Boży, przykra i niepożądana przypadłość ciała, której należy się możliwie szybko pozbyć. To również możliwość przesilenia, wejścia na nowy, wyższy poziom ludzkiego poznania: *W chorobie przebiegającej ostro dochodzi do przesilenia. Wśród burzliwych objawów wyładowują się elementy wadliwe, następuje oczyszczenie ciała. Towarzyszy temu wstrząs uczuciowy. Rodzi się przecucie, iż choroba mija, a następuje pewność, iż nie wróci. Jawi się „nagle świat w innym oświetleńiu”. Rzeczy czekają obok, by je dotknąć, wziąć do ręki, świat po to istnieje, byśmy go sobą wypełnili* (s. 150).

Dobrze się stało, że w chwili pogłębiającej się nieodwracalnie specjalizacji, nawet w ramach jednej dyscypliny, otrzymaliśmy książkę interdyscyplinarną, łączącą i odsłaniającą powiązania różnych wymiarów condition humanine. Być może jest to nowa, chrześcijańska alchemia.

Stanisław Obirek SJ

Z życia Kościoła

Imiona wolności (I)

Mówi się o niej wiele. W niemalże każdym kontekście, od makroekonomii, przez mechanikę kwantową, aż po mistykę spekulatywną. Reklama firmy produkującej materiały izolacyjne 3M mówi o taśmie, która raz na zawsze odbiera połączonym elementom wolność. W potocznej świadomości funkcjonuje prosty obraz wolności rozumianej jako brak przymusu. Rzadziej spotyka się concept bardziej złożony, w którym dodaje się element pozytywny wolności do działania. Idąc dalej wyliczamy – popełniając grzech subiektywizmu – co najmniej cztery wolności i sposoby jej pojmowania: wolność negatywna „od”, pozytywna „ku”, wolność jako oryginalność i jako nieokreśloność. Pod którą z nich chrześcijanin podpisuje się najczęściej? Czy nie powstaje tu konflikt, uzasadniający sceptycyzmu wobec prób ich równouprawnienia?

Sam wiesz, co dobre

Takie jest z grubsza credo liberalistów. Inne ważne przykazanie mówi, że wolność jest pierwszą cnotą i warunkuje występowanie innych rodzajów dóbr. Zatem wystarczy dać człowiekowi wolność, czyli stworzyć warunki do jej uprawiania, by on samodzielnie wybrał optymalną dla jego indywiduum drogę doskonalenia. Filozoficzny spór o naturę człowieka pozostaje nierozstrzygnięty. Kto miał rację, Hobbes, dla którego człowiek człowiekowi wilkiem, czy Rousseau i jego wciąż żywy mit szczęśliwego dzikusa, istoty dobrej, bo nieskażonej złem cywilizacji? Nie jest to wyłącznie spór akademików. W historii wyraźnie widać jego konsekwencje. To, czy państwo będzie dawało obywatelom szeroki katalog wolności, czy ledwie prawo do istnienia, zależy od przyjętej koncepcji człowieka. W demokracjach obecna jest silna wiara w możliwości jednostki, w – na przekór błędom – jej ukierunkowanie na poszukiwanie i realizację dobra. Jest to wiara w indywiduum, ale także i w społeczność. Większość parlamentarna

jest wyrazem obiektywizacji przekonań i podniesienia rangi słuszności decyzji. Ja mogę się mylić, mój sąsiad też, ale czy może mylić się naród, który wypowiedział się w sposób wolny? Wiara w dobro człowieka ma istotne w praktyce założenie, że w bilansie sukcesów i porażek przeważają te pierwsze. Warto więc próbować.

Dążenie do doskonałości spotyka się z zarzutem egocentryzmu, a nawet egoizmu. Trudno byłoby budować wolne i sprawnie funkcjonujące społeczeństwo, opierając się na zbiorze jednostek skupionych na własnym interesie. Odpieranie zarzutu rozpoczął Adam Smith, udowadniając, że troska o siebie nie oznacza zaniedbania dobra wspólnego. Kiedy piekarz piecze chleb z najwyższej jakości mąki, to chce sprzedać produkt dobrej jakości, wiedząc, że kiepski towar szybko przegra w konkurencji z lepszym. Przecież każdy chce kupować rzeczy dobre i po korzystnych cenach. Oczywiście Smith mówi tu o uczciwej konkurencji, a zatem produkcja chleba z taniego surowca, podrasowanego z zewnątrz efektownymi dodatkami, to już inna historia.

Liberalna wiara w człowieka idzie dalej. Kiedy mówi o źle funkcjonującym społeczeństwie, będzie upatrywać przyczynę nie w jednostkach, ale w instytucjach. Gros utrapień pochodzi ze skrępowania wolnej inicjatywy, uniformizacji i centralnego sterowania. Stąd już blisko do recepty na rozwiązanie wszelkich problemów. Jest nią liberalne państwo i społeczeństwo. Wystarczy dać obywatelom maksimum wolności i zredukować państwo do roli nocnego stróża. Jego zadaniem pozostanie gwarantowanie zewnętrznego i wewnętrznego bezpieczeństwa oraz czuwanie nad tworzeniem i przestrzeganiem prawa.

Kryzys optymizmu

Realizacja wiary w człowieka i państwo liberalne – jej polityczną aktualizację – miały być receptą na szczęście ludzkości. Herbert Spencer przekonywał, że ekspansja wolnego społeczeństwa spowoduje zanik wojen. Nastanie era pokoju, ponieważ wojna przestanie się opłacać. W perspektywie silnego racjonalizmu doktryny liberalnej wojna była zjawiskiem z gruntu nonsensownym. Sam mechanizm rywalizacji, powszechny w przyrodzie i kul-

turze, miałby przejść radykalną transformację z postaci militarnej na ekonomiczną, co miało mieć zasadnicze znaczenie dla poziomu życia społeczeństw. Argumentowano równie prosto jak przekonująco: komu będzie chciało się walczyć, kiedy w domu i w zagrodzie każdy będzie miał wszystko, czego pragnie? Z tego powodu kluczową rolę w tworzeniu cywilizacji pokoju przypisywano rozwojowi ekonomicznemu. Pozostawał jednak jeden problem: jak zainicjować społeczeństwo liberalne? Pojmowane jako samopodtrzymujący się homeostat, potrzebowało jedynie zmysłnego rozruchu. Dalsze jego funkcjonowanie było czymś oczywistym. Nie sposób było oprzeć się zasadności projektu liberalnego. Przekonanie o jego wysokich walorach czyniło go wizją uniwersalną, skierowaną do całej ludzkości. Oświeceniowa „misyjność” wynikała z pewności posiadania skarbu, którym należy dzielić się z nieoświeconymi, którzy dotąd nie wiedzą, na co ich stać.

Dwa europejskie totalitaryzmy i dwie wojny światowe podważyły optymizm wiary w jednostkę i nieomyślność programu liberalnego. Dość szybko poradzono sobie z komunizmem. Od początku traktowano go jako coś obcego, właściwego kulturze azjatyckiej. Być może należałoby wyjaśniać zwycięstwo bolszewików używając innych kategorii, właściwych cywilizacjom Wschodu. Unik wobec pytania o komunizm nie mógł być zastosowany wobec pytania o faszyzm. Dlaczego faszyzm i to w sercu Europy, w społeczeństwie wykształconym i mającym wysoką kulturę? Zwycięstwo faszyzmu, szczególnie w Niemczech, miało być efektem liberalizmu i jego nadmiernej tolerancji. Nikt na początku nie traktował Hitlera poważnie, a uśpiona duchem wyrozumiałości czujność pozwoliła dyktatorowi na w pełni demokratyczne objęcie władzy. Diagnoza przedstawiona przez Fromma w „Ucieczce od wolności” mówi o Niemczech cierpiących na chorobę liberalizmu: hipertolerancję. Niesprostanie wymogom demokracji i odrzucenie Republiki Weimarskiej zadecydowały o niemieckiej ucieczce od wolności ku fałszywemu – jak się okazało – bezpieczeństwu.

Powojenna odnowa

Na pytanie: Dlaczego faszyzm? nie udzielono jednoznacznej odpowiedzi. Różne szkoły zarysowały mniej lub bardziej przekonujące perspek-

tywy interpretacyjne. Jednak z wciąż żywym optymizmem wypatrywano nadziei w wiosnie narodów. Lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte XX w., to rozpad imperiów kolonialnych i powstanie licznych państw. Stając przed wyborem ustroju politycznego mogły wybierać zasadniczo między wersjami socjalizmu bądź kapitalizmu. Dla liberałów wybór narzucał się sam i nie pozostawiał większych wątpliwości. Odrodzenia się optymistycznej wiary w samouzasadnienie państwa i społeczeństwa liberalnego nie powstrzymał fakt, iż często wybierano socjalizm.

Dynamiczny rozwój gospodarczy, który nastąpił w Europie Zachodniej po II wojnie światowej, doczekał się interpretacji w duchu „zwycięskiej porażki”. Podkreślano, że wojna, jakkolwiek była doświadczeniem traumatycznym, które podało w wątpliwość wiele liberalnych i demokratycznych dogmatów, jednak dała początek rewolucji naukowo-technicznej. Rozwój cywilizacji przemysłowej wykreował nowe społeczeństwo industrialne i wiara w człowieka odżyła na nowo. Dokonujący się postęp cywilizacyjny miał potwierdzać słuszność starego liberalnego założenia o nadrzędności wolności, tyle tylko, że do opisu rzeczywistości potrzebowano nowych, bardziej adekwatnych kategorii.

Tłumaczono, iż faszyzm pojawił się tam, gdzie państwo nie radziło sobie z problemami ekonomicznymi, a zatem rozwój gospodarczy jest warunkiem sine qua non powstania społeczeństwa liberalnego. Bez zapewnienia minimalnego poziomu dobrobytu ludzie rezygnują z wolności i demokracji na rzecz postulatów równości, pełnego zatrudnienia i interwencjonizmu państwowego. Sukces ekonomiczny jest niezbędny i kształtuje warunki rozwoju świadomości, która rozumie i ceni wolność. Człowiek żyjący w dostatku pragnie wolności, by w pełni cieszyć się tym, co ma. Walczący o byt, bez skrupułów sprzedaje swoją wolność za pracę.

Prosperita dwudziestu powojennych lat unaoczniała słuszność tezy J.K. Galbraitha, że w społeczeństwie liberalnym zanika nędza, a wraz z nią konflikty, także wewnętrzne. Inaczej wygląda spór między posiadaczem kilku domów i posiadaczem jednego, posiadaczem mieszkania i bezdomnym. Na nowo odkryto ekonomię, a w szczególności jej część opisującą rozwój gospodarki państwowej. Zrozumiano, iż wzrost ekonomiczny nie jest grą o sumie zerowej, w której wzbogacenie się jednej grupy społeczeństwa skutkuje wzrostem ubóstwa drugiej. Oznaczało to, że ciastka wystar-

czy dla wszystkich, ponieważ jego rozmiar rośnie jak nigdy dotąd. Klasa średnia i najbiedniejsi winni wspierać rozwój prawa stwarzającego optymalne warunki do bogacenia się elit, które tworząc nowe miejsca pracy, podnoszą tym samym poziom życia całego społeczeństwa. Było to przekroczenie głoszącego nieuchronność wojen Rubikonu maltuzjańskiego pesymizmu. Jeżeli liczba ludności powiększa się w przyroście geometrycznym, a dóbr konsumpcyjnych przybywa w przyroście arytmetycznym, to naturalne są cykliczne konflikty, które na pewien czas zbliżają ramiona obu charakterystyk. Rewolucja techniczna, dezaktualizując tezę Malthusa, stworzyła nowy problem napędzania konsumpcji na produkowane dobra.

Człowiek liberalny to człowiek decyzji. Codzienne podejmowanie wyborów, poczynając od tych najprostszych – co kupić – do tych najbardziej kluczowych, odnoszących się do wyboru sposobu życia, posadziły jednostkę w ławie szkoły wolnych decyzji. Dobrobyt nie tylko pacyfikował konflikty, ale tworząc coraz to nowe dobra uczynił z podejmowania wyborów cenną umiejętność. Nieobecność konfliktów oznaczała również zanik ekstremistycznych ideologii o posmaku utopijnym, jawiących się w trudnych warunkach jako kusząca alternatywa. Pokojowy rozwój był rozkwitem społeczeństw wolnych, patrzących na świat bez czerwonego, brązowego czy zielonego filtru ideologii. Wolność oznaczała szeroki dostęp do solidnej edukacji. Wykształcenie miało być, obok dobrobytu, kluczowym czynnikiem stymulującym rozwój społeczeństwa liberalnego, w którym panuje kult racjonalizmu i przesyconego scjentyzmem myślenia. Upowszechnienie edukacji skutkowało zapanowaniem jasnych i czytelnych reguł weryfikacji awansów na stanowiska publiczne. Polityka miała być strefą, do której wstęp uzyskuje się dzięki zasługom i sprawdzonym kompetencjom. Mentalność klanowa i dziedziczenie stanowisk stawały się egzemplum irracjonalizmu i degeneracji epoki różnej maści totalizmów.

Destylacja wolności

Wolność liberalna inkorporowała sferę moralności multiplikując standardy moralne. Isaiah Berlin rozwinął ten wątek, wskazując na bogactwo ludzkich doświadczeń, które potwierdza konfliktowość norm etycznych.

Niemожność ich pogodzenia, w sensie zsyntetyzowania i hierarchicznego uporządkowania, bynajmniej nie oznacza stoczenia się w moralny relatywizm. Istnieje uniwersalne minimum – wartości dzielone przez ludzi wszystkich kultur. Berlin na podstawie potocznych obserwacji zauważył, że mówiąc o wolności najczęściej łączymy ją z takimi wartościami jak równość, sprawiedliwość, obowiązek, demokracja. Tak silne ukontekstowanie wolności prowadzi do mylenia jej z warunkami, w których jest realizowana. Przedkładając wolność negatywną „od” nad wolność pozytywną, wskazuje na ideologiczny balast tej drugiej. Wbudowana w wielkie systemy religijne i filozoficzne odgrywała w nich rolę pośrednią jako niezbędny, ale wciąż tylko warunek służący aktualizacji większego dobra, którym był określony kształt ładu społecznego. Inaczej mówiąc była to wolność „uwarunkowana”: człowiek był wolny jedynie wtedy, gdy opowiadał się za danym systemem wartości lub projektem społecznym. Natomiast wolność negatywna była wolnością czystą, wydestylowaną od imperatywu określonego wyboru. W ten sposób mogła być rozumiana jako podstawa każdej innej wolności, istota wszystkich wolności, jako wolność jako taka. W społeczno-politycznej perspektywie apologetyka wolności pozytywnej mogła prowadzić do stosowania przymusu uzasadnionego realizacją większego dobra, zdefiniowanego przez grupę sprawującą władzę. Wymowne przykłady totalitaryzmów, które w łańcuchach prowadziły ludzkość ku szczęściu, posługiwały się logiką poświęcania szczęścia jednostki dla szczęścia ogółu, rozumianego jako naród, klasa społeczna bądź rasa. W rozumowaniu Berlina kryło się przekonanie o obiektywnym charakterze błędów polityki społecznej i praktyki wolności. Wina miała leżeć poza jednostką, w sferze instytucjonalnej. Jednostka nadal pozostawała tabu, istotą nietykalną, której nieszczęścia generowało źle urządzone otoczenie. Już wkrótce liberalne rozumienie wolności i jej zagrożeń zostanie poddane krytyce ze strony swych odwiecznych adwersarzy.

cdn.

Dominik Ciolek 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: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 55 USD lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysłka 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: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

Warunki prenumeraty kwartalnika „Wokół Współczesności” na rok 2003

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 16,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 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: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

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: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

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