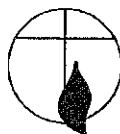


przegląd powszechny

9/949/2000

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ

Grzegorz Dobroczyński SJ

(z-ca red. naczej)

Dariusz Kowalczyk SJ

Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)

Jerzy Wocial

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE,

SKŁAD I ŁAMANIE:

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 849-02-39

(022) 54-28-726, 54-28-728

tel. administracji (022) 54-28-727

tel. fax (48) (022) 848-09-78

Prenumerata:

roczna 71,50 zł

za 1 półroczną 39,00 zł

*(cena egzemplarza poza prenumeratą
8,00 zł)*

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,

nr konta: 10501445-1202272884

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 34 10201068 123070142

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 VIII 2000 r.

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

Spis treści

Dariusz Kowalczyk SJ

Głupstwo i zgorzenie, czyli Bóg na krzyżu 185

Dyskusja o krzyżu – oscylująca pomiędzy zgorzeniem, odrzuceniem a przyzwyczajaniem – potrzebuje teologicznej perspektywy, która może pomóc w ciągłym odkrywaniu sensu Pawłowego doświadczenia krzyża jako mocy i mądrości Bożej.

Abp Tadeusz Gościowski

Gdzie jest serce Europy? 199

Jednocząca się Europa nie lekceważy – i słusznie – praw ekonomicznych, uwarunkowań gospodarczych, w tym również problemów rolniczych. Ale jeśli tylko one miałyby rozstrzygać o jedności kontynentu – to Europa nie wykorzysta tej wyjątkowej okazji, jaką jest nasz czas, aby budować swą jedność zarówno polityczną, jak i kulturalną oraz gospodarczą na silniejszych, chrześcijańskich, fundamentach.

Józef Baniak

Ubóstwo a zamożność eksksięży parafialnych i ich rodzin (I) 209

Umiar w gromadzeniu i używaniu dóbr staje się podstawą ubóstwa księdza i wskazuje na jego sens i cel. Kapłan ubogi lepiej zrozumie sens ewangelicznego nakazu troski chrześcijan o królestwo Boże raczej aniżeli o życie doczesne. Chętniej też będzie przekazywał tę naukę swoim wiernym, a jednocześnie ubóstwo ewangeliczne uczyni samorzutnie zasadniczym kryterium własnej, kapłańskiej hierarchii wartości i dążeń życiowych.

Salvatore I. Camporeale OP

Renesansowy humanizm i początki teologii humanistycznej (dokończenie) 221

Przez swą własną naturę i definicję dyskurs teologiczny jest – i tylko tym być może – badaniem Pisma Świętego. Podczas gdy teologia scholastyczna była ściśle „teoretycznym” opracowaniem danych pochodzących z objawienia, to zamiast tego nowa teologia humanistyczna mogła polegać na „filologicznym” studium tekstu biblijnego.

<i>Krzysztof Karasek</i> Wiersze	235
--	-----

<i>Bogusław Kierc</i> Wiersze	237
---	-----

Piasek z Tybru	241
-----------------------	-----

Z Bogusławem Kiercem rozmawia Stanisław Beres.

Ja rzeczywiście wciąż myślę o tym czymś, co jest ciągłym stanowaniem początku człowieka i jego człowieczeństwa, także początku człowieka w relacji miłosnej. Świat został nam dany przez miłość i jako miłość. Odczuwam to wyraźnie we wszystkich przejawach życia. Zapewne dlatego każda, nawet pozornie najbardziej odległa od poezji, sytuacja musi mnie właśnie tam zaprowadzić.

<i>Leszek Jerzy Jasiński</i> Etyczny i ekonomiczny wymiar zbrojeń	251
---	-----

Można spotkać się z dwoma przeciwstawnymi poglądami na temat wpływu zbrojeń na wzrost gospodarczy. Mówi się, że stanowią one dla rozwoju ekonomicznego kraju wielką siłę motoryczną. Kiedy indziej twierdzi się, że wydatki na wojsko są tylko obciążeniem dla społeczeństwa. Problem ten nie ma jednoznacznego rozstrzygnięcia, jednak trafniejsza wydaje się druga opinia.

<i>Józef Augustyn SJ</i> Czas wzrastania	265
--	-----

Niegrzeczne czy wręcz aroganckie zachowanie się nastolatków bywa często bezradnym i niezręcznym wołaniem o pomoc i wsparcie. Dorastający chłopak zwykle bardzo tęskni za dobrą relacją z ojcem, a córka za relacją z matką.

<i>Tomasz Serwatka</i> Edward Benesz a Polska	277
---	-----

Londyńskie rozmowy na temat ewentualnej przyszłej powojennej federacji obu państw osiągnęły swój szczyt w roku 1940. Najtrudniejsze wydawało się uzgodnienie stanowisk odnośnie do Zaolzia.

Sztuka

Krystyna Paluch-Staszkiel: Dom Artysty 283
(Dom Józefa Mehoffera, Oddział Muzeum Narodowego w Krakowie)

Teatr**Andrzej Górný: Na oślepie 286**

(Teatr Nowy w Poznaniu, „Sny”, wg „Zbrodni i kary” Fiodora Dostojewskiego, adaptacja, reżyseria, opracowanie muzyczne – Eugeniusz Korin, premiera 12 lutego 2000 r.)

Książki**Mieczysław Orski: Opowieść teatralna 289**

(Gustaw Herling-Grudziński, „Biała noc miłości”, „Najkrótszy przewodnik po sobie samym”)

Adriana Szymańska: Czarodziejstwo niedospełnień 292

(Bogusław Kierc, „Czary”)

Andrzej Dąbrowski SJ: Ku lepszemu światu 295

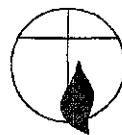
(Józef Tischner, „Ksiądz na manowcach”)

Renata Rogozińska: Kapłan o sztuce 297

(Dominik Łuszczek, „Inspiracje religijne w polskim malarstwie i grafice 1981–1991”)

Marcin Tyszka: Trud przypomnienia odległych dziejów 303

(Jacek Chrzęszczewski, „Ormiańskie świątynie na Podolu”)

Z życia Kościoła: Kościół na Ukrainie (Krzysztof Renik) 305

Sommaire

Dariusz Kowalczyk SJ

Sottise et scandale ou Dieu crucifié

185

Oscillant entre le scandale, le rejet et l'accoutumance, le débat sur la croix a besoin d'une perspective théologique qui peut aider à découvrir le sens de l'expérience paulinienne de la croix comme puissance et sagesse de Dieu.

Mgr Tadeusz Gocłowski

Où est le coeur de l'Europe?

199

L'Europe en voie d'unification ne sous-estime pas – à juste raison – les lois et les contraintes économiques dont les problèmes agricoles. Mais si ces questions devaient décider seules de l'unité du continent – l'Europe ne profitera pas de la chance exceptionnelle que lui offre notre époque afin de fonder son unité tant politique que culturelle et économique sur des bases plus solides, chrétiennes.

Józef Baniak

Pauvreté et aisance des prêtres paroissiaux défroqués et de leurs familles (I)

209

La modération dans l'accumulation et l'usage des biens devient le fondement de la pauvreté d'un prêtre et en indique le sens et la finalité. Un prêtre pauvre comprendra mieux le sens de la recommandation évangélique aux chrétiens de se soucier du Royaume de Dieu plutôt que de la vie temporelle. C'est de gaieté de coeur qu'il adressera ce message aux fidèles, et en même temps il fera spontanément de sa pauvreté un critère de sa propre échelle des valeurs de prêtre et de ses aspirations.

Salvatore I. Camporeale OP

L'humanisme de la Renaissance et les débuts de la thologie humaniste (fin)

221

De par sa propre nature et par définition, le discours théologique est une étude de l'Écriture Sainte, et ne saurait être que cela. Tandis que la théologie schola-

stique était une étude strictement „théorique” des données provenant de la Révélation, la nouvelle théologie humaniste pouvait consister en étude „philologique” du texte biblique.

Krzysztof Karasek
Poésies

235

Bogusław Kierc
Poésies

237

Le sable du Tibre

241

Entretien avec Bogusław Kierc, recueilli par Stanisław Beres.

En effet, je pense continûment à ce qui est le fait constitutif des origines de l'homme et de sa qualité d'homme, y compris les origines de l'homme dans une relation de charité. Le monde nous a été donné dans un acte de charité et comme charité. Je le sens très distinctement dans toutes les manifestations de la vie, raison pour laquelle chaque situation, même en apparence la plus éloignée de la poésie, doit m'y conduire.

Leszek Jerzy Jasiński

Dimensions éthique et économique des armements

251

Nous sommes en présence de deux points de vue opposés à propos de l'incidence des armements sur la croissance économique. Ils sont, aux yeux des uns, un puissant stimulant du développement économique. Pour d'autres, les dépenses militaires sont un fardeau pour la population. Ce problème est difficile à trancher, toutefois c'est le second point de vue qui paraît être plus juste.

Józef Augustyn SJ

Temps de formation

265

L'impolitesse voire l'arrogance des adolescents est souvent un appel gauche et maladroit au secours. Les garçons à cette époque de vie sont nostalgiques de bons rapports avec le père, les jeunes filles aspirent à de bonnes relations avec la mère.

Tomasz Serwaka

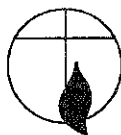
Édouard Benès et la Pologne

277

Les entretiens à Londres au sujet d'une éventuelle fédération des deux pays dans l'après-guerre ont eu leur apogée en 1940. Le plus difficile c'était de s'accorder sur le problème de la zone litigieuse de Transilvie.

Comptes rendus

283



Dariusz Kowalczyk SJ

Głupstwo i zgorszenie, czyli Bóg na krzyżu*

Tak więc, gdy Żydzi żądają znaku, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą (1 Kor 1,22-24). Te słowa Pawła Apostoła są aktualne również dzisiaj. Przypomnijmy dwa fakty. W czasie swojej wizyty w Ziemi Świętej Jan Paweł II był przyjmowany przez Żydów z wielką serdecznością i otwartością. Jednak przed prywatną rozmową Ojca Świętego z premierem Izraela, Ehudem Barakiem, strona żydowska poprosiła o zdjęcie krzyża ze ściany w pokoju, gdzie miało odbyć się spotkanie. Nie chodzi o to, by czynić z tego jakiś zarzut, czy też wymówkę; trzeba natomiast uświadomić sobie i przyjąć po prostu do wiadomości, że dla wielu Żydów krzyż jest nadal jeśli nie zgorszeniem, to na pewno czymś trudnym do zaakceptowania. Drugi fakt to orzeczenie sędziów Trybunału Konstytucyjnego w Niemczech, którzy uznali za sprzeczną z konstytucją ustawę o szkolnictwie w Bawarii, zalecającą wieszanie krzyży w tamtejszych szkołach. Podczas dyskusji wokół tego orzeczenia zwolennicy usunięcia krzyża ze szkół twierdzili m.in., że jest on znakiem postawy masochistycznej, co więcej, przedstawienie człowieka umierającego na krzyżu nie jest dla ludzi, a szczególnie dla dzieci, czymś przyjemnym i może wywołać depresję. A zatem w tej perspektywie znak krzyża okazuje się w gruncie rzeczy szkodliwym głupstwem.

* Jest to tekst referatu wygłoszonego na sympozjum popularno-naukowym pt. *Krzyż z różnych perspektyw*, zorganizowanym przez Jezuicki Ośrodek Formacji i Kultury „Xaverianum” w Opolu w dniach od 22 do 24 maja 2000 r.

Powyższe zarzuty próbuje się niekiedy odeprzeć opisując krzyż jako swoisty pomnik kultury, czy też symbol historii „chrześcijańskich” narodów. Ten sposób obrony krzyża kryje w sobie jednak niebezpieczeństwo sprowadzenia go do znaku, do którego wszyscy powinni się po prostu przyzwyczaić. Jednak przyzwyczajanie nie ma nic wspólnego ani z mocą, ani z mądrością Bożą, o których mówi św. Paweł. A skoro tak, to do prawdy o krzyżu bliżej jest – być może – temu, kto się nim zgorszy, albo uzna za niegodny ludzkiego rozumu skandal, niż temu, kto się do krzyża przyzwyczaił. Wszak bardziej zrozumiałe jest zgorszenie się wieścią, że Bóg, Stwórca nieba i ziemi, stał się człowiekiem i umarł na krzyżu, niż przyzwyczajanie się do niej. Dlatego też dyskusja o krzyżu – oscylująca pomiędzy zgorszeniem, odrzuceniem, a przyzwyczajaniem – potrzebuje teologicznej perspektywy, która może pomóc w ciągłym odkrywaniu sensu Pawłowego doświadczenia krzyża jako mocy i mądrości Bożej.

Teologiczna refleksja na temat krzyża jest nieodłączna od rozumienia życia i misji Tego, kto na krzyżu umarł, by – jak głoszą jego wyznawcy – po trzech dniach zmartwychwstać. Teologia krzyża wpisuje się zatem w chrystologię. Niektórzy rozróżniają trzy typy chrystologii: kosmologiczną, antropologiczną i historyczną. Popatrzmy na sens krzyża Jezusowego w perspektywie każdej z nich.

Krzyż kosmiczny

Refleksja nad wiarą w Chrystusa w perspektywie kosmologicznej obecna jest już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Spotykamy ją np. w chrystologii Logosu u apologetów z II w. Myśliciele ci wskazywali na istnienie w świecie, zarówno w przyrodzie, jak i w dziejach, w filozofii i religiach pogańskich, aktywnych logoi spermatikoi, czyli cząsteczek jedyne Logosu, który w pełni objawił się w Jezusie Chrystusie.

Chrześcijanie czasów starożytnych podjęli pogańskie, greckie przecucie budującego i porządkującego świat Logosu, rozpoznając go w Jezusie Chrystusie obejmującym ramionami krzyża cały kosmos. W apokryficznych „Dziejach Andrzeja” czytamy:

Znam Twoją tajemnicę, o Krzyżu, z powodu której powstałeś. Albowiem jesteś trwale związany z tym światem, by wzmocnić to, co niestaje. A sięgasz aż do nieba, by zapowiedzieć przybycie Logosu z góry. (...) O imię Krzyża, które zamykasz w sobie cały wszechświat! Bądź błogosławiony, o Krzyżu, za to, że skupiasz w sobie kosmos¹. Ojcowie Kościoła – jak np. Jan Chryzostom – mówią o ukrzyżowanym Logosie, który właśnie na krzyżu łączy obecne we wszechświecie przeciwieństwa, przede wszystkim przeciwieństwo między niebem i ziemią, stając się w ten sposób strukturalną zasadą kosmosu². Cyryl Jerozolimski przedstawia zaś Jezusa ukrzyżowanego jako Mocarza, który stojąc na samym środku ziemi obejmuje ją swoimi ramionami: Rozciągnął ręce na krzyżu, aby uchwycić nimi krańce ziemi. Golgota bowiem jest środkiem ziemi. (...) Rozciągnął swe ludzkie ręce Ten, który utwierdził niebo swymi rękami duchowymi³.

Podobną wizję nakreśliła w naszych czasach Simone Weil, która widzi w krzyżu kosmiczną dźwignię, zdolną przestawić dzieje wszechświata na nowe tory: Kiedy cięży nad nami cały wszechświat, nic innego poza samym Bogiem nie może stanowić przeciwwagi (...). Dlatego właśnie krzyż jest wagą, na której ciało kruche i lekkie, ale które było ciałem Boga, przeważało ciężar całego świata. Daj mi punkt oparcia, a uniosę świat. Tym punktem oparcia jest krzyż. Innego być nie może. Musi znajdować się on na przecięciu świata i tego, co nie jest światem. Krzyż jest takim właśnie przecięciem⁴.

Kosmologiczna interpretacja wiary w Chrystusa i w Jego krzyż została podjęta współcześnie w sposób najbardziej oryginalny przez Teilharda de Chardin. Ten francuski jezuita uważał, iż świat widziany w perspektywie postępu i ewolucji wymaga nowego odczytania sensu wydarzenia krzyża. W refleksji nad

¹Cyt. za A. Grün, *Krzyż. Symbol odkupionego człowieka*, Kraków 1998, s. 13.

²Por. P. Stockmeier, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im 4. Jahrhundert*, Trewir 1966, s. 123.

³Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, Warszawa 1973, s. 190.

⁴S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, Warszawa 1963, s. 94.

krzyżem nie można ograniczać się do teologii ofiary, ale trzeba ukazać krzyż jako symbol rozwoju i energii twórczej. Krzyż widziany tylko jako symbol ekspiacji wyraża – zdaniem Teilharda de Chardin – psychologiczny kompleks, w którym można rozróżnić następujące elementy: katastroficzna koncepcja zła dominującego nad światem; nieufność do człowieka i jego ziemskich przedsięwzięć; pogardzanie materią, która byłaby zasadą upadku i zepsucia. Krzyż jawi się w tej perspektywie jako symbol ucieczki wzwyż, czyli porzucenia tego, co materialne. *Oto dokładnie to – powiada Teilhard – czego neohumanisci, jakimi dziś jesteśmy, nie mogą uznać i co powinno się zmienić. (...) Krzyż (jeśli ma być do pogodzenia z naturą ludzką, którą zbawia) powinien jak najprędzej stać się znakiem nie tylko ucieczki, ale i postępu naprzód*⁵. W tym celu autor proponuje zobaczyć sens krzyża w perspektywie ogólnie pojętej ewolucji, której naturą jest porządkowanie i jednoczenie, co nie jest możliwe bez cierpienia. W tej perspektywie Ukrzyżowany nie jest już Bogiem statycznie pojętego grzechu pierwotnego, ale Bogiem ewolucji, który bierze na siebie ciężar świata podlegającego ewolucyjnemu rozwojowi. To dźwiganie bólów ewolucji jest niczym innym jak „wzięciem na siebie ciężaru grzechów świata” wyrażonym w kategoriach kosmogogenezy.

Tajemnica Wcielenia nie jest dla Teilharda jakimś dodatkiem do stworzonego wcześniej świata. Stworzenie, Wcielenie i Odkupienie stanowią raczej jeden proces dojrzewania świata do pełnej wspólnoty (jedności) z Bogiem. Temu dojrzewaniu towarzyszy na wszystkich płaszczyznach – nieorganicznej, organicznej, psychicznej i duchowej – cierpienie i zło, które Teilhard określa słowem „wielość”. Bóg, który zechciał zaprosić do swojej wiecznej wspólnoty miłości to, co nie jest Bogiem, rozpoczął ewolucyjny proces jednoczenia, czyli przechodzenia od – wpisanej w strukturę rzeczywistości skończonej – mnogości do jedności, mającej swoje źródło i cel w Bogu samym. Krzyż Chrystusa pojawił się zatem wraz z chwilą stworzenia jako wyraz zanurzenia się Bożej jedności w głębinę wielości.

⁵P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata*, Warszawa 1987, s. 389.

Była to jakby pierwsza faza ukrzyżowania, czyli kenozy Boga. Druga faza rozpoczęła się wraz z Wcieleniem i będzie trwała aż do czasu, o którym tak pisze św. Paweł: *A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich* (1 Kor 15,28). W centrum kenozy Boga, którą Bóg podjął z miłości do człowieka, znajduje się krzyż wzniesiony na Gólgocie. Przez swoją krzyżową śmierć i zmartwychwstanie Jezus Chrystus ukazał zwycięski dynamizm ewolucyjnego jednoczenia całej rzeczywistości (kosmosu) w Bogu⁶. Innymi słowy, krzyż stanowi – według Teilharda – *dynamiczny symbol wszechświata podlegającego ewolucji personalizującej*⁷.

Krzyż jako warunek ludzkich możliwości...

Teologia w drugiej z wymienionych perspektyw, czyli w perspektywie antropologicznej, rozwinęła się m.in. pod wpływem konfrontacji z ateistycznym humanizmem, który w idei Boga wszechmogącego dostrzega zagrożenie dla wolności, a tym samym godności człowieka. Teolodzy, którzy wybrali antropologiczny punkt wyjścia do swojej refleksji, chcą pokazać, że człowiek ze swojej natury jest otwarty na horyzont nieskończoności, to znaczy w swoim ludzkim dynamizmie nieustannego przekraczania samego siebie zmierza ku Tajemnicy rzeczywistości, którą ludzie wierzący nazywają Bogiem. A zatem nie ma opozycji pomiędzy Bogiem a człowiekiem, wręcz przeciwnie: im więcej Boga, tym więcej człowieka, i odwrotnie. Najwybitniejszym przedstawicielem tego nurtu mówienia o Bogu jest niemiecki jezuita Karl Rahner. Wskazuje on na ścisły związek pomiędzy poznaniem samego siebie, możliwością przyjęcia zbawienia oraz Boską rzeczywistością, która objawia się człowiekowi.

Dla Rahnera właściwym miejscem teologii (nauki o Bogu) jest antropologia (nauka o człowieku). Stąd mowa o rahnerow-

⁶ Zob. J. Kulisz, *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, Warszawa 1986, s. 143-155.

⁷ P. Teilhard de Chardin, dz. cyt., s. 391.

skim, antropologicznym zwrocie całej teologii. Nie chodzi w nim o zredukowanie teologii do antropologii, ale o to, że punktem wyjścia tej pierwszej winno być ludzkie doświadczenie istnienia wobec nieskończonego horyzontu, którym jest – nawet jeśli człowiek nie zdaje sobie z tego sprawy – zwracający się ku niemu Bóg. Rahner podkreślał, że chrystologia jest szczytem antropologii, a antropologia jest w gruncie rzeczy niepełną chrystologią.

Tego rodzaju chrystologię można rozwijać – razem z Rahnerem – wychodząc np. od doświadczenia miłości. Bez wchodzenia w wielość interpretacji fenomenu miłości, Rahner ogranicza się w punkcie wyjścia do stwierdzenia, że pomiędzy ludźmi rodzi się bezwarunkowe zaufanie oraz wierna miłość. Następnie pyta o to, co usprawiedliwia akt bezwarunkowej miłości pomiędzy ludźmi, czyli stawia pytanie o warunki możliwości takiego aktu. Problem jest rzeczywiście poważny: Jak ktoś może w sposób odpowiedzialny powierzyć się całkowicie innemu człowiekowi, skoro ten jest istotą skończoną i słabą? Czy bezwarunkowe oddanie się w miłości jest w ogóle sensowne w niedoskonałym świecie ludzkich relacji? Jeśli zatem ktoś dokonuje tego rodzaju aktu zaufania i miłości, i akt ten nie jest uważany za irracjonalny i bezsensowny, to znaczy, że doświadcza on w jakiś sposób absolutnego fundamentu swojej miłości, czyli czegoś (kogoś), co (kto) nieodwołalnie usprawiedliwia ten akt. Nawet jeśli człowiek nie wyraża swego doświadczenia w słowach wskazujących na wiarę w Boga, to – skoro dokonuje aktu bezwarunkowej miłości – akceptuje fundament, który usprawiedliwia całkowite oddanie się w miłości, czyli akceptuje Boga. *Owa miłość – powie Rahner – która traktuje drugiego człowieka absolutnie na serio i pokłada w nim całkowite zaufanie, doświadcza – podczas gdy powstaje doświadczenie i przez sam jego fakt – co to jest „Bóg”, to znaczy, kiedy Go poznaje jako podstawę i upoważnienie do tej miłości oraz przyjmuje ją jako dar, niezależnie od tego, czy zostanie to sformułowane w słowach, czy nie⁸.* To właśnie mamy na myśli, kiedy wraz

⁸K. Rahner, *Przez Syna do Ojca*, Kraków 1979, s. 149.

z Rahnerem mówimy, że bezinteresowna miłość drugiego człowieka jest transcendentnym doświadczeniem Boga. Bóg jest bowiem warunkiem możliwości takiej miłości. Innymi słowy, gdyby Boga nie było, to nie byłoby również nieodwołalnej miłości i zaufania. A skoro bezwarunkowa miłość i zaufanie istnieją, i nie są uważane za coś absurdalnego, to znaczy, że istnieje Bóg, i że jest On doświadczany – choćby w sposób nieuświadomiony – w każdym akcie autentycznej miłości. Co więcej, każdy akt całkowitej miłości bliźniego możemy interpretować jako akt miłości Boga będącego fundamentem miłości pomiędzy ludźmi.

Rahner zauważa jednak, że powyższe odniesienie się do Boga, nawet jeśli jest ono konieczne i fundamentalne, nie jest w stanie wytłumaczyć do końca ludzkiej miłości. Bóg usprawiedliwia i „zbawia” ludzką miłość, lecz jednocześnie – jak się wydaje – odbiera jej swoisty radykalizm. Skoro to Bóg jest podstawą miłości pomiędzy ludźmi, to w konsekwencji to, kim jest ukochany człowiek, staje się jakby drugorzędne. Człowiek byłby jedynie okazją, aby kochać Boga. Podejmując tę trudność, nasz autor dochodzi do idei *człowieka (zbawiciela) absolutnego*, który zasługuje bezwarunkowo na naszą miłość i wobec którego nie ma potrzeby żadnego usprawiedliwienia aktu miłości. Chodzi o takiego człowieka, który – jako absolutnie niezawodny – byłby godzien absolutnej miłości, a jednocześnie znajdowałby się w takiej jedności z każdym zawodnym człowiekiem, która uzasadniałaby bezwarunkową miłość do tego ostatniego. Rahner wskazuje na jedność pomiędzy ludźmi, z której wynika, że to, co realizuje się w jakiejś ludzkiej wolności, ma albo może mieć wartość i znaczenie dla wolności wszystkich innych. A zatem w jakimś człowieku mogłoby dojść do takiej realizacji wolności, która czyniłaby go godnym bezwarunkowej miłości, a jednocześnie umożliwiałaby miłość do innych, słabych i zawodnych ludzi. Więcej, taka miłość – z racji radykalnej jedności człowieka absolutnego z innymi – byłaby nie tylko możliwa, ale stałaby się wezwaniem, którego – pod groźbą przekreślenia człowieczeństwa – nie można odrzucić. Rahner wyjaśnia: *Owa jedność i różnica między bezpośrednio kochanym człowiekiem i tym drugim kochanym jako abso-*

lutna podstawa takiego zaufania, nie powinny nas zadziwić (aczkolwiek zawsze pozostaną cudem). Prawdziwa bowiem miłość do określonego człowieka istnieje tylko tam, gdzie otwiera się ona na miłość ku wszystkim. Miłość do określonego człowieka również w tym aspekcie nie jest egoizmem we dwoje. Gdzie ona zaistnieje, tam jest początek i obietnica miłości do wszystkich. Kiedy więc ktoś poprzez konkretnego człowieka kocha tego, kto stanowi absolutne uzasadnienie bezwarunkowej miłości lub szuka go z nadzieją znalezienia w przyszłości, wtedy miłość do określonego człowieka bliskiego nie doznaje skażenia, nie jest degradowana do roli wydarzenia przejściowego, lecz otrzymuje swe ostateczne uzasadnienie i bezwarunkową obietnicę, że będzie trwała wiecznie⁹. Tym człowiekiem absolutnym, kochanym jako podstawa każdej miłości, jest – jak wskazuje Rahner – Jezus Chrystus.

Jezus nie mógłby jednak być fundamentem miłości, gdyby sam nie zmierzył się z cierpieniem i śmiercią. Największą bowiem próbą dla bezwarunkowego zaufania i bezinteresownej miłości jest śmierć. Stawia ona pod znakiem zapytania radykalnie (według Pawłowego hymnu z 1 Listu do Koryntian) rozumianą miłość. Krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa przekonują nas, że miłość aż po(zą) grób rzeczywiście jest możliwa. W świetle krzyża i wielkanocnego poranka doświadczenie bezwarunkowej miłości człowieka zostaje ocalone: nie jest ono iluzją lub zdaniem na niechybną porażkę heroizmem, ale okazuje się rzeczywistością przyjętą – bez utraty jej niepowtarzalności – w wieczność samego Boga. Innymi słowy, krzyżowa śmierć i zmartwychwstanie Jezusa są gwarantem (warunkiem możliwości) naszego zmartwychwstania, to znaczy przyjęcia naszej egzystencji i naszych miłości przez Miłość absolutną. Dlatego Rahner zwraca się do współczesnego człowieka z propozycją: *Jeśli chcesz spotkać Jezusa Chrystusa w wierze, to idź drogą miłości, pokładając absolutne zaufanie w drugim. Nie zatrzymuj się w czasie odbywania tej drogi (...) Doprowadzi cię ona do bliźniego, ale także do cierpienia, wyrzeczenia, śmierci,*

⁹Tamże, s. 152-153.

do niepojętości dla ciebie samego odebranego ci istnienia, do nie dającej się zgłębić jedynej podstawy, do tajemnicy niewypowiedzianego Boga. Lecz w tym wszystkim jeszcze raz spotkasz człowieka¹⁰.

Krzyż wyzwolenia

Trzeci z wymienionych przez nas typów chrystologii bierze pod uwagę fakt, że konkretnego człowieka spotykamy jedynie w tym, co nazywamy historią, a zatem zbawienie osoby ludzkiej pozostaje czymś niezrozumiałym bez perspektywy zbawienia i wypełnienia się dziejów. W. Pannenberg ukazuje wydarzenie Jezusa Chrystusa jako antycypowany koniec i cel historii. J. Moltmann podejmuje tę opcję akcentując ideę sprawiedliwości. Problem rozwoju ludzkiej cywilizacji, któremu towarzyszy cierpienie, jest – według niego – w gruncie rzeczy problemem sprawiedliwości. Według Moltmanna rahnerowskie widzenie krzyża w perspektywie ludzkich dążeń i pytań, stwarza niebezpieczeństwo relatywizacji zgorzenia krzyżem. Krzyż bowiem nie tyle jest wyrazem praw kosmicznego rozwoju, czy też ludzkich aspiracji i pragnień, ile raczej krytyką konkretnej rzeczywistości.

Ta właśnie myśl stoi w centrum różnych chrystologii wyzwolenia. Chrystus ukrzyżowany nie jest dla przedstawicieli tego nurtu jedynie symbolem cierpienia, z którym można się utożsamić i znaleźć w ten sposób pocieszenie, ale przede wszystkim jest znakiem protestu przeciwko wszelkiemu złu i niesprawiedliwości. Obok duchowości wyrażającej się w słowach „musimy znosić cierpienie”, potrzeba nowej duchowości pod hasłem „musimy walczyć o wyzwolenie” – ogłosili teolodzy wyzwolenia. W obliczu konkretnej nędzy człowieka uwikłanego w niesprawiedliwe, niszczące go struktury, jakie znaczenie może mieć ewolucyjna chrystologia Teilharda de Chardin albo transcendentalna chrystologia Rahnera?

Wielu teologów latynoamerykańskich jak np. J. Sobrino przestrzega przed alienującymi i abstrakcyjnymi przedstawienia-

¹⁰ Tamże, s. 159.

mi Chrystusa¹¹. Obraz Chrystusa-miłości wydaje się najbardziej rozpowszechniony. Problem polega jednak na tym, w jaki sposób rozumiemy miłość. Jeśli mówimy o miłości odrzucając tak zasadnicze elementy dla miłości Jezusowej jak sprawiedliwość i opcja na rzecz ubogich, to obraz Chrystusa-miłości okazuje się sprzeczny z biblijnym Jezusem – prorokiem sprawiedliwości. W konsekwencji Kościół podejmuje akcje dobroczynne na rzecz niewielu, zapominając o sprawiedliwości należnej wszystkim. Również prawda o tym, że Jezus pojednał to, co ludzkie, z tym, co Boskie, może być wypaczona, kiedy Jezusa przedstawia się jako romantycznego pacyfistę, kiedy wzruszamy się Mateuszowymi błogosławieństwami dla ubogich, nie chcąc pamiętać o przekleństwach wobec bogaczy w Ewangelii św. Marka, kiedy podkreślamy, że Jezus kocha wszystkich, ale nie dodajemy, iż miłość ta wyraża się w obronie uciśnionych i w radykalnym wezwaniu do nawrócenia ich ciemnych. Sprzeczne z duchem Ewangelii mogą się też okazać takie obrazy jak: Chrystus-moc (usprawiedliwienie wszelkiego rodzaju autorytaryzmu i despotyzmu cywilnego i eklezjalnego), Chrystus-absolut (zamknięcie się w relacjach wewnątrz-trynitarnych bez odniesienia się do Królestwa Bożego), Chrystus jako ostateczne „Ty” (monadyczna i społeczna religijność ograniczona do relacji ja – Chrystus). Stąd potrzeba nowego obrazu Chrystusa-wyzwoliciele, który pozwoli zdemaskować i przekroczyć achrześcijańskie i antychrześcijańskie aspekty różnych innych obrazów Jezusa. Krzyż Chrystusa jest w tej perspektywie przede wszystkim znakiem oskarżenia ciemnych i nadziei wyzwolenia dla uciemionych, a także wezwaniem do zaangażowania się po stronie sprawiedliwości w jej wszystkich wymiarach.

Charakterystyczne dla teologii wyzwolenia jest stwierdzenie: *Problem nie polega na tym, czy ktoś szuka Boga, czy też nie, ale na tym, czy szuka Go tam, gdzie daje się On znaleźć*¹². A zatem fundamentalne dla refleksji o Ukrzyżowanym jest to,

¹¹Zob. J. Sobrino, *Gesù Cristo Liberatore*, Assisi 1995, s. 32 nn.

¹²P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Salamanca 1972, s. 82.

czy znajdujemy się we właściwym miejscu, kiedy o nim mówimy. Prawda leży w praxis, czyli w należytych działaniach w odpowiednim miejscu i czasie. Powstaje tutaj pytanie o locus theologicus refleksji o krzyżu. Teologowie wyzwolenia są przekonani, że takim podstawowym locus są ubodzy tego świata. I. Sobrino stwierdza z wyrzutem: *Aktualna europejska debata na temat modernizmu i postmodernizmu (...) staje się w tym momencie czymś całkowicie niepojętym i skandalicznym: można być obojętnym wobec wielu rzeczy, ale nie wobec śmierci ubogiego*¹³. Sensowne mówienie o krzyżu jest zatem możliwe jedynie wewnątrz następującego koła hermeneutycznego: wychodząc od sytuacji uciemżonych i ubogich dochodzimy do Chrystusowego krzyża, a ten krzyż z kolei odsyła nas do ubogich.

Krzyż jako nieoczekiwany dramat

Powyższe trzy sposoby uprawiania teologii, w tym refleksji o sensie krzyża, budzą poważne zastrzeżenia u szwajcarskiego teologa, H.U. von Balthasara. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo swego rodzaju immanentyzmu, czyli zredukowania wydarzenia Jezusa Chrystusa do jednej z wewnątrzświatowych perspektyw: kosmicznej, antropologicznej lub historycznej. W ten sposób wiara chrześcijańska staje się jakąś filozofią, a nawet ideologią.

Poznanie Boga, który objawił się w krzyżowej śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, nie może opierać się na wcześniej opracowanym systemie kosmologicznym czy jakiejś religijnej ontologii, ani też na antropologii, ponieważ to, co ludzkie nie jest miarą dla Słowa, skierowanego przez Boga do człowieka. Objawienie pochodzące od Boga przynosi ze sobą warunki możliwości przyjęcia go przez człowieka. Paschalne misterium Jezusa jest dramatem, którego w istocie nie tłumaczy żadne kosmiczne, antropologiczne czy też historyczne prawo. Chrześcijaństwo nie ma żadnego innego kryterium poza sobą, czyli poza historycznym, niekoniecznym, nieoczekiwanym

¹³J. Sobrino, dz. cyt., s. 62.

i nieskończenie wolnym objawieniem się „Całkiem Innego”. Balthasar stwierdza: „ja” nie ma możliwości ani prawa zawładnąć świadomości „ty”, która wychodzi naprzeciw niemu; nie może też jej postępowania z góry ani odrzucić, ani też zrozumieć. Podarowaną mi miłość mogę „rozumieć” tylko jako cud; nie mogę jej wypracować ani empirycznie czy transcendentnie, ani też na podstawie wiedzy o wspólnej wszystkim ludzkiej „naturze”; „ty” jest wobec mnie zawsze „innym”¹⁴. Absolutna wyjątkowość objawienia się Bożej miłości w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa nie daje się sprowadzić do żadnych uprzednich kategorii: Boga, który jest Miłością, można tylko pojąć i przyjąć przez miłość podarowaną nam przez samego Boga. Krzyż nie jest dla Balthasara jakąś utajoną, trudno odkrywalną, ale kiedy raz już odkrytą, to wówczas wszystko wyjaśniającą kategorią doczesnego bytu, swego rodzaju prawem „wiecznego umierania i stawania się”, „spekulatywnym Wielkim Piątkiem”, w którym ludzki rozum zostaje upoważniony do samodzielnego rozporządzania Bożym Słowem¹⁵.

Krzyż i zmartwychwstanie Jezusa nie dają nam wiedzy (gnomy) o życiu i śmierci, niebie i piekle. Nie jest tak, że Bóg objawił chrześcijanom jakąś systematykę, która np. z kosmologicznej perspektywy pozwala wiedzieć, że niektórzy pójdą do nieba, a inni do piekła; albo też z perspektywy antropologicznej pozwala wiedzieć, że zagrożenie wiecznym potępieniem jest jedynie chwytem „pedagogicznym”, bo i tak wszystko będzie dobrze... Chrześcijanom została powierzona nadzieja¹⁶. Ukazując głębię tej chrześcijańskiej nadziei H.U. von Balthasar wskazuje na dwa aspekty śmierci Jezusa Chrystusa: aktywny i pasywny. Pierwszy aspekt wyraża się w tajemnicy Wielkiego Piątku. Syn Boży, umierając na krzyżu, uczynił z własnej śmierci najwyższy akt wolności. Okrzyk Ukrzyżowanego: *Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego* (Łk 23,46), stanowi przecież radykalny wyraz nadziei i zawierzenia się osobowej

¹⁴ H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997, s. 43-44.

¹⁵ Tamże, s. 108.

¹⁶ Por. tamże, s. 74-75.

Tajemnicy. Godzina przybitych rąk i nóg Chrystusa łączy się paradoksalnie z momentem zbawczej akceptacji rzeczywistości. Taka akceptacja zaś jest możliwa jedynie jako najgłębszy akt wolności.

Z drugiej strony istnieje pasywny aspekt śmierci Zbawiciela, który – według von Balthasara – wyraża się w prawdzie o zstąpieniu Jezusa do piekieł¹⁷. W katechizmie czytamy, że Chrystus zstąpił do piekieł, by ogłosić zbawienie uwięzionym duchom (por. KKK 632). Jak jednak rozumieć to wydarzenie? Na czym polega głoszenie zbawienia więźniom? Balthasar nie chce interpretować zstąpienia do piekieł jako triumfalnego zwycięstwa Chrystusa nad grzechem. Wyciąga natomiast ostateczne konsekwencje z Pawłowego stwierdzenia, że *Bóg uczynił dla nas grzechem Tego, który nie znał grzechu* (2 Kor 5,21). Wynika z niego – zdaniem autora – iż Jezus utożsamia się z grzesznikiem pogrążonym w samolubnej rozpacz. W przeciwieństwie do aktywnego wymiaru akceptacji wielkopiątkowej śmierci na krzyżu, wydarzenie Wielkiej Soboty czyli zstąpienie do piekieł okazuje się pasywnym wyrazem solidarności z umarłymi. Chrystus stał się grzechem dla naszego zbawienia. Oznacza to, że wszedł On rzeczywiście w doświadczenie ostatecznych konsekwencji grzechu, czyli tego, co tradycja nazywa piekłem. Bóg solidaryzuje się do końca nawet z tymi, którzy zdają się być absolutnie zamknięci na Jego miłość. Posłuszeństwo Jezusa wyrażone na krzyżu objawia się w sposób jeszcze bardziej radykalny w rzeczywistym przyjęciu pasywnego wymiaru wydarzenia Golgoty, w byciu umarłym razem z umarłymi. W swoim zstąpieniu do piekieł Jezus staje obok bezsilnych grzeszników. Nie przepowiada już aktywnie nowiny o zbawieniu, nie triumfuje – w potocznym znaczeniu tego słowa – nad „mocami piekielnymi”, lecz niepokoi grzesznika swoją bezsilnością, swoim *byciem grzechem* dla naszego zbawienia.

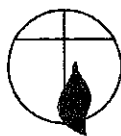
Komentując balthasarowską wizję, J. O'Donnell stwierdza: *Bóg bierze naprawdę na serio ludzką wolność. Pozwala On*

¹⁷ Por. H.U. von Balthasar, *Il cammino verso i morti*, w: *Mysterium Salutis* (wyd. włoskie), vol. 6, s. 289-324.

wypowiedzieć człowiekowi swoje „Nie” na ofertę miłości posuniętej aż do samowyniszczenia. Zezwala wolnemu człowiekowi wybrać radykalną izolację i samotność. Z drugiej strony, Bóg – za pośrednictwem krzyża – niepokoi swoją miłością samotność zatwardziałego grzesznika zamkniętego w sobie samym. Bóg nie depcze wolności grzesznika. Jednakże Boża wspól-obecność w opuszczeniu grzesznika narusza jego narcystyczną samotność. Grzesznik znajduje się w piekle, ale nie jest już absolutnie sam. Jego samotność stała się wspól-samotnością¹⁸. Co wynika ze spotkania samotności największego nawet grzesznika z samotnością Ukrzyżowanego? Nie wiemy, ale – patrząc na Chrystusa przy krzyżu – możemy mieć nadzieję...

DARIUSZ KOWALCZYK SJ, ur. 1963, doktor teologii, wykładowca teologii dogmatycznej i fundamentalnej w Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum”, w Warszawie. Autor m.in. książki „La personalità in Dio” (1999). Mieszka w Warszawie.

¹⁸J. O'Donnell, *Tutto l'essere è amore*, w: K. Lehman, W. Kasper (red.), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Casale Monferrato 1991, s. 344-345.



Abp Tadeusz Gołowski

Gdzie jest serce Europy?*

Problematyka dotycząca Unii Europejskiej jest rzeczywiście bardzo bogata. Temat sympozjum jest jasno sprecyzowany. Niemniej jednak wydaje się, że nie można żadnego ze szczegółowych problemów omawiać bez szerszego tła, a to dlatego, że podjęcie problemu szczegółowego oznacza położeniem akcentu na mały wycinek, który może niepokoić – by nie powiedzieć odstraszać – pewne grupy od pełnej europejskiej integracji. Mamy tego zresztą dowody, np. w mediach: zdarza się, że akcentując trudne sprawy rolnicze chce się przekreślać całą integrację europejską. Wystarczy sięgnąć po bardzo schematycznie sformułowany zestaw spraw „pro” i „kontra”, by zwolenników utwierdzić w pozytywnym stosunku do Unii, a przeciwników – w ich negatywnym nastawieniu do wejścia Polski w struktury unijne. To zestawienie spraw zabierze nam kilka sekund, może pół minuty, ale zaryzykujemy tę stratę czasu, by przypomnieć sobie jawiący się na horyzoncie bilans. Myślę tu o zestawieniu, które dokonano w obiegowym czasopiśmie, i które ukazuje z jednej strony korzyści, z drugiej zaś – koszty integracji Polski z Unią.

Te pierwsze, to:

- * zwiększenie poczucia bezpieczeństwa narodowego, wiarygodności międzynarodowej oraz stabilizacji ekonomiczno-politycznej – czy ktoś w to wątpi?
- * przyspieszenie i umocnienie przemian ustrojowych w Polsce;
- * gwarancje dla stabilności kursu walutowego i dyscyplina wydatków budżetowych;
- * większa stabilność polskiego prawa oraz polityki gospodarczej;

* Tekst został wygłoszony podczas konferencji „Polska wieś wobec wyzwań integracji europejskiej”, która odbyła się w dniach 7–8 czerwca 2000 r. w Warszawie w Kolegium Ojców Jezuitów (red.).

* zwiększenie atrakcyjności Polski dla inwestorów zagranicznych;

* napływ kapitału zagranicznego w formie inwestycji, który jest niezbędnym warunkiem modernizacji i konkurencyjności gospodarki itd.

Te drugie zaś, to:

* rezygnacja z samodzielnego i autonomicznego kształtowania niektórych polityk: rolnej, transportowej, handlowej;

* konieczność wpłat do budżetu Unii;

* obniżenie konkurencyjności polskiego eksportu...

Po co dalej czytać? Wszyscy przecież mamy tego jasną świadomość.

Ale obowiązkiem ludzi, którzy chcą widzieć całość problemu, jest rozeznanie sytuacji. Ale nie tylko – jest nim również wpływanie na społeczeństwo, ukazywanie pozytywnych i ewentualnych negatywnych zjawisk w pełnych wymiarach po to, by ten bilans pozwolił Polsce na wejście w strukturę Unii na prawach pełnego partnerstwa i z pełną korzyścią dla narodu, państwa, europejskiego kontynentu.

Ogólny temat konferencji: „Polska wieś wobec wyzwań integracji europejskiej” zwraca naszą uwagę na określony temat. Problem rolnictwa jest trudny, i to nie tylko, gdy chodzi o państwa, które już znajdują się we wspólnocie. Nie do mnie jednak należy omawianie tych spraw. Mój temat „Polska w Europie”, który brzmi trochę prowokacyjnie, ma być pewnym tłem dla rozważań szczegółowych. Czy ktoś ma wątpliwości gdzie znajduje się Polska? Niestety 200 ostatnich lat, a zwłaszcza minione półwiecze, prowokuje tego typu pytanie. Układ Jałtański zepchnął Polskę i inne państwa Europy Środkowo-wschodniej na margines kontynentu. Współcześni Europejczycy powinni przyspieszyć działania, by tamtą krzywdę, nie zawinioną przez Polaków, naprawić. W zasadzie – jak sądzę – nie ma tu wątpliwości politycznych, a tylko interes gospodarczy, którego nie lekceważymy, ale który nie powinien decydować. Więc gdzie leży Polska? Oczywiście w Europie. Dobiegł końca w minionym październiku Synod Biskupów Europy. W czasie pożegnalnego objadu z udziałem Ojca Świętego przemawiał kard. Kazimierz Świątek, były więzień łagrów sowieckich, dziś

abp Mińska na Białorusi. Teza, którą podjął ten przeszło 80-letni pasterz, była jednoznaczna: przestańmy dzielić Europę na wschodnią i zachodnią, zakończmy tę historyczną krzywdę.

A jakie były te więzi Polski z Europą?

Jestem arcybiskupem w Gdańsku. Miasto to szczyci się tym, że ma jednoznaczny metrykę chrztu: jego mieszkańcom udzielał go wiosną roku 997 Wojciech, bp Pragi. Pisze o tym wyraźnie w swym „Vita Prima” Jan Kanapriusz, gdy stwierdza, że Wojciech przybył do miasta Gdańska, gdzie głosił Ewangelię, sprawował Eucharystię i ochrzcił wielu. Dla gdańszczan to wydarzenie miało szczególne znaczenie, nie tylko ściśle religijne. Po raz pierwszy w roku 999 odnotowano, zapewne w Rzymie, istnienie tego miasta. Ważną sprawą było i to, że miasto związało swe dzieje z postacią biskupa Wojciecha, człowieka, który pod koniec pierwszego milenium chrześcijaństwa, razem z innymi wielkimi tamtej epoki, scalał, jednoczył, ukierunkowywał ówczesną Europę. Właśnie mija 1000 lat od Zjazdu Gnieźnieńskiego, w którym uczestniczyli wielcy twórcy tamtej Europy: Otton III, legat papieża Sylwestra II, Bolesław Chrobry, a działo się to właśnie u grobu wielkiego Europejczyka, już wówczas świętego męczennika, Wojciecha. Czy to wydarzenie było na tyle ważne, by w tym momencie je przywoływać. W świeżo wydanej książce autorstwa Anny Kościeleckiej i Pawła Dzianisza ukazana jest wizja Ottona, młodego cesarza, zaprzyjaźnionego nie tylko z Wojciechem, Bolesławem Chrobrym, ale i Gerbertem z Aurillac – późniejszym papieżem Sylwestrem II. Autorzy piszą: *Tak zobaczył Otton budowę odnowionego Cesarstwa, obejmującego już nie tylko ziemie z dawna uświęcone, Italię, Galię, Germanię, ale i same kresy cesarstwa na wschodzie, niedawno dopiero ochrzczone, ale już teraz krwią męczenną uświęcone, zjednoczone pod jedną władzą między Łabą a Bugiem, a przy jego serdecznych związkach z Węgrami, także całą Panonię. A więc styk ze wschodnim Cesarstwem Rzymskim, a więc jedność cesarza i Bazyleosa, papieża i patriarchy. Europa jednolita w swym ideowym dążeniu, jednolita w swym chrześcijańskim zakorzenieniu, jednolita w swym duchowym związku w pojmowaniu świata*¹. Nie można oczywiście

¹Z *Krzyżem i włócznią*, Pelplin 2000, s. 24.

przenosić tamtej wizji młodego Ottona na kształt współczesnego kontynentu. Zresztą tamte wizje załamią się już za następcy tego cesarza, a jawiące się konflikty przybiorą kształt nie jednoczącego się, ale skłóconego kontynentu. Nas jednak interesuje miejsce Polski na kontynencie europejskim.

Przez fakt chrztu, przyjętego w obrządku łacińskim, przez wejście w krąg cywilizacji grecko-rzymskiej, Polska zawsze należała do kulturowych i politycznych struktur Europy. Co więcej! Polska wpływała na ich duchowy kształt, a także broniła Europę przed niebezpieczeństwami w ciągu jej długich dziejów. Papież Jan Paweł II pyta, czy zawsze było to oparte na zasadach wzajemności, Mając na uwadze to wszystko trudno uchylić pytanie, czym należy tłumaczyć powściągliwość dzisiejszej wspólnoty europejskiej odnośnie do kandydatury Polski do struktur zjednoczonej Europy?

Europa scala się ekonomicznie, politycznie, militarnie. Tendencje te są konieczne i słuszne. Europa jednak musi pamiętać o swej jedności kulturowej i swym przez wieki wypracowanym dziedzictwie, które stanowi o jej tożsamości.

Ciekawe zjawisko sygnalizował w czasie ubiegłorocznego sympozjum zorganizowanego przed synodem biskupów europejskich w Rzymie w dniach 11–14 stycznia 1999 r. kardynał Paul Poupard. Mówił: *Dziś największe niebezpieczeństwo przedstawiają nie nurty antyreligijne wewnątrz kultury, ale pokusa, by umieścić wszystkie dziedziny ludzkiej egzystencji poza chrześcijańską kompetencją*². Obrona obecności chrześcijaństwa we współczesnej Europie jest sprawą ważną. Odczuwa się niestety wśród chrześcijan na Zachodzie pewien rodzaj kompleksu niższości wobec zlaicyzowanej Europy. I to staje się niekiedy argumentem w rękach eurosceptyków również w Polsce. Nie można powiedzieć, by w obronie tożsamości nie podejmowano wysiłków we współczesnej Europie. Są podejmowane! I mają one duże znaczenie również ze względu na fakt globalizacji. To będzie się powiększać, bo taka jest konieczność, która jest wynikiem obserwowanego rozwoju. Ale globalizacja nie może

² „Il nuovo areopago”, XVIII, nr 1-2/1999, s. 13.

zniszczyć bogactwa ani zachwiać tożsamości poszczególnych kontynentów. Nie można europeizować Azji, ani amerykanizować Europy. A jeśli się to dzieje, trzeba coś robić, by te procesy zahamować. Działania kulturowe przybierają różne formy. Ważna jest refleksja historyczna, która pozwala nam lepiej rozpoznać problem. Fenomenem nazwałbym twórczość Normana Daviesa. Gdyby Davies był Polakiem, można by go łatwo zrozumieć i szybciej przejść do porządku nad jego twórczością. Ale on jest obywatelem Zjednoczonego Królestwa, a to ma już nieco inne, bardziej obiektywne znaczenie. Takie książki jak „Boże igrzysko”, „Serce Europy”, czy „Orzeł biały” odnoszą się wprost do Polski. Mnie dziś bardziej interesuje jego najnowsza książka „Europa”. Spójrzmy na Polskę, jej miejsce i rolę, właśnie oczyma Normana Daviesa. Ale razem z nim zacytujmy inną wypowiedź: *Kultura europejska nie jest narzędziem ani w służbie kapitalizmu, ani socjalizmu, nie jest wyłączną własnością ani eurokratów z EWG, ani nikogo innego. Być jej winnym posłuszeństwo, nie znaczy rościć sobie pretensje do wyższości nad innymi kulturami. (...) Jedność kultury europejskiej jest po prostu produktem końcowym trwającego przez trzy tysiące lat trudu, podejmowanego przez naszych różniących się od siebie przodków. Jest to dziedzictwo, którego odrzucenie oznacza naszą zgubę i zbrodnią byłoby pozbawiać go ludzi młodszych od nas oraz przyszłe pokolenia. Naszym zadaniem jest raczej to dziedzictwo zachować i odnowić* (H. Seton-Watson, człowiek który też zabiegał o jedność europejską). Nie ma powodów, by kłócić się, gdzie znajduje się serce Europy, choć niektórzy mówią, że trzeba je umieścić w punkcie, który jest geograficznym środkiem Europy, a ten znajduje się ponoć na przedmieściach Warszawy. To nie jest obojętne. Nie ulega wątpliwości, że aktualnie znajdujemy się w bardzo delikatnym momencie procesu jednoczenia Europy. Czy zakończy się on sukcesem, czy porażką? To zależy od nas wszystkich: od polityków z krajów Unii, od społeczeństw tychże krajów, od klimatu panującego w krajach kandydujących, od akcentu położonego na korzyściach lub stratach, od mądrze rozumianej i prezentowanej suwerenności i autonomii, a także obrony własnej tożsamości. Nam wszystkim potrzebna jest wyobraźnia, i to wyobraźnia

dotycząca nie tylko nas i tego pokolenia, ale także tych, którzy po nas jeszcze mądrzej i sprawiedliwiej wezmą w swoje ręce losy Polski i Europy. *Wcześniej czy później musi powstać jakiś nowy, przekonujący obraz przyszłości Europy, który będzie mógł towarzyszyć nowym aspiracjom Europy na przyszłość.* Podzielam opinie N. Daviesa, że do zjednoczeniowego sukcesu przyczynią się historycy, którzy pomogą Europie stworzyć poczucie własnej wspólnoty. Pomogą zbudować duchowy dom dla tych milionów Europejczyków, których wielorakie tożsamości i wielorakie lojalności już dziś wykraczają poza istniejące granice.

Chciałbym na chwilę, zachęcony przez cytowanego autora, powrócić do refleksji historycznej. Europa przeżywała różne trudne momenty. W tych trudnych momentach Polska wносиła swoją myśl i czyn zbrojny w obronę zwartości politycznej i tożsamości naszego kontynentu. Za jedną z najbardziej istotnych uważam wypowiedź Pawła Włodkowicza, dotyczącą wolności religijnej. Teza zaprezentowana przez rektora Akademii Krakowskiej na Soborze w Konstancji miała się stać fundamentem ewangelizacyjnej działalności Kościoła i jego przekonania, że prawda musi się stawać bliska mocą samej prawdy, a nie w wyniku fizycznego czy psychicznego nacisku, przymusu. Oto wkład polskiej myśli w kształtowanie się duchowego oblicza Europy. Nie o to chodzi, żebyśmy się chwalili, ale żeby ci, którzy o dzisiejszej Europie stanowią, dostrzegli tego typu wartości. Rozbicie chrześcijaństwa na Zachodzie bywało przyczyną ludzkich dramatów, które niekiedy łączyły się z naruszeniem fundamentalnych praw. Postawa króla polskiego, który odrzuca tezę „*cuius regio eius religio*” a ogłasza, iż nie będzie królem ludzkich sumień – to wielki wkład w duchowość europejskiej tożsamości. Historyk odnotuje, iż Polska w tym czasie mogła się poszczycić swoją rolą zarówno przedmurza chrześcijaństwa przed zagrożeniem ze strony Tatarów i Turków, jak i największej w Europie przystani tolerancji religijnej³.

³ Por. N. Davies, „Europa”, Kraków 1999, s. 544.

Czy warto współczesnej Europie przypominać wydarzenia z XIII czy XVII w., i obronę jej tożsamości, a w pewnym sensie i bytu politycznego, podjętą przez Jana Sobieskiego pod Wiedniem? Czy warto przypominać rok 1920 i powstrzymanie okrutnej – w jej pierwszej, wysokiej fali – bolszewickiej rewolucji w czasie bitwy pod Warszawą? Gdyby dotknięta marksistowskimi hasłami Europa Zachodnia spotkała się z bolszewicką armią, mogłaby całkowicie zmienić kierunek swego rozwoju. O tym też się zapomina.

Tysiącletni Gdańsk miał w swych dziejach różne wydarzenia. Jego historia, jak powiedzieliśmy, łączy się ze św. Wojciechem. Gdańsk miał okresy wspaniałe. Zasłużył na miano „perły w Koronie Rzeczypospolitej”. W najnowszej, dwudziestowiecznej historii stał się wielorakim symbolem. W wyniku Traktatu Wersalskiego stał się po raz wtóry „wolny miastem” i znalazł się poza organizmem Polski, z którą był związany przez wieki. Ta decyzja w roku 1919 stała się pretekstem do wybuchu II wojny światowej właśnie w tym mieście. I właśnie tu zrodziła się idea bezkrwawego odesłania do historii krwawego systemu totalitaryzmu komunistycznego. Zaistniał nowy ład europejski. Czy ma to odnotować tylko historia, czy też powinno to jakoś rzutować na miejsce Polski we współczesnej Europie? Czy wystarczy mówić o zburzeniu muru berlińskiego, czy też trzeba powiedzieć o przyczynie tamtego wydarzenia? Euro-po, bądź prawdziwa w ocenie swej historii.

Omawiając ten temat nie można nie sięgnąć po myśl papieską w kwestii jedności Europy i miejsca Polski we wspólnocie państw naszego kontynentu. A myśl ta przewija się w różnych wypowiedziach Jana Pawła II. Niedwuznacznie wynika ona z dokumentu opublikowanego w związku z 50. rocznicą wybuchu II wojny światowej, a zwłaszcza z wypowiedzi papieskich podczas jego wizyt apostolskich w naszej i jego własnej ojczyźnie. Już w czasie swej pierwszej pielgrzymki do Gniezna mówił Jan Paweł II o duchowej jedności chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i Wschodu. To był jeszcze rok 1979 i myśl o zjednoczeniu Europy pozostawała w sferze marzeń. Zupełnie inna sytuacja panowała 18 lat później, gdy Jan Paweł II przemawiał również w Gnieźnie i to w obecności prezydentów państw europejskich.

Papież mówił: *Zjazd Gnieźnieński otworzył dla Polski drogę ku jedności z całą rodziną państw europejskich. U progu drugiego tysiąclecia naród polski zyskał prawo, by na równi z innymi narodami włączyć się w proces tworzenia nowego oblicza Europy. Nowa Europa ma być złączona więzami solidarności.* Papież jest realistą i dlatego powiedział w Gnieźnie w roku 1997, iż do prawdziwego zjednoczenia kontynentu europejskiego droga jest jeszcze daleka. Ale pewnie ten człowiek, który przyspiesza myśli ludzkie mówiąc „droga daleka”, wcale nie wykraczał poza 3 czy 4 lata. Jestem o tym przekonany. Ale dodaje: *Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólną ducha. (...) A obecny brak jej duchowej jedności wynika głównie z kryzysu jej chrześcijańskiej tożsamości.*

Jednocząca się Europa nie lekceważy – i słusznie – praw ekonomicznych, uwarunkowań gospodarczych, w tym również problemów rolniczych. Ale jeśli tylko one miałyby rozstrzygać o jedności kontynentu – to Europa nie wykorzysta tej wyjątkowej okazji, jaką jest nasz czas, aby budować swą jedność zarówno polityczną, jak i kulturalną oraz gospodarczą na silniejszych fundamentach, o których mówimy, że są chrześcijańskie. Papież mówi: *Bez Chrystusa nie można budować trwałej jedności. Nie można tego robić, odcinając się od tych korzeni, z których wyrosły narody i kultury Europy i od wielkiego bogactwa minionych wieków.*

Można zapytać, czy polityczna i gospodarcza jedność Europy będzie sprzyjać jedności ducha? Chrześcijanie o ksenofobicznym nastawieniu bronią się przed wejściem Polski w struktury europejskie. Mówią o tym publicznie, powołując się na chrześcijańskie korzenie, a nawet na Ewangelię. Ale to nie jest autentyczny duch chrześcijański. Chrystus mówi: *Idąc na cały świat nauczajcie wszystkie narody* (Mt 28,19) – nie tylko słowami, nauczajcie postawą w dziedzinie etycznej również. Najbardziej jednoznaczna jest wypowiedź Ojca Świętego z roku ubiegłego w polskim parlamencie. Ojciec Święty wprost mówi: *Zamiast oczekiwanej wspólnoty ducha dostrzegamy nowe podziały i konflikty. Sytuacja ta niesie dla polityków, dla ludzi nauki i kultury i dla wszystkich chrześcijan pilną potrzebę działań służących integracji Europy* (11 VI 1999). Nie ma żadnych wątpliwości co do stosunku Ojca Świętego do sprawy integracji

europejskiej. Jest oczywiste, że papież mówi o wkładzie Kościoła w integrację europejską w określonym wymiarze. Mówi o Kościele, który *wniósł w europejską kulturę jednolity zbiór wartości*. To skłania papieża do tego, by – popierając integrację – przestrzegać przed redukowaniem zjednoczenia Europy wyłącznie do aspektów ekonomicznych i politycznych. Nade wszystko zaś Jan Paweł II przestrzega przed bezkrytycznym stosunkiem do konsumpcyjnego modelu życia. Trzeba powiedzieć, że papież myśli o wielkiej europejskiej wspólnotie ducha. Czy przy takim stanowisku papieża w kwestii zjednoczonej Europy, jest możliwe, by mieć zastrzeżenia do działań zmierzających do zjednoczenia? Nie jest to rezygnacja z pozycji partnerskiej, nie jest to rezygnacja z własnej tożsamości. Jest to natomiast historyczna chwila, dotycząca zarówno Europy, jak i państw i narodów, które poważnie myślą o swojej przyszłości. Jest to również pewne wyzwanie dla Kościoła w Polsce. Izolacja, narzucona sytuacją polityczną, nigdy nie była w pełni szczelna. Ks. Prymas wspominał w swojej wypowiedzi, że Polska ma wielką szansę, bo nigdy nie została skolektywizowana, jak to się działo w innych krajach, ale też można powiedzieć, że Polski nigdy nie udało się odciąć od Europy, również w najbardziej drastycznym okresie. Dlatego powrót Polski do pełnej jedności europejskiej, jest w pewnym sensie procesem ciągłym. To pozwalało w Polsce na żywy kontakt kulturowy z Europą. Coraz bardziej ożywiające się kontakty z Komisją Episkopatów Krajów wchodzących w skład Unii (COMECE) pozwolił Kościołowi w Polsce na działania przygotowawcze do zadań, które staną przed nami po wejściu Polski do wspólnoty europejskiej.

W naszej refleksji często sięgaliśmy do źródeł historycznych. Sięgnijmy raz jeszcze. Tym razem spójrzmy, jakie były tendencje po zakończeniu II wojny światowej. Najpierw – jak wyglądała ówczesna Europa? Winston Churchill miał ostre sformułowania. Oto jedno z nich, z roku 1945: *Czym jest Europa? Kupą gruzu, kostnicą, wylęgarnią zarazy i nienawiści*. Trzy lata później ten sam polityk oświadczył: *Musimy głosić misję takiej Zjednoczonej Europy, której moralne fundamenty zdobędą sobie szacunek i wdzięczność ludzkości i której siła fizyczna będzie tak potężna, że nikt nie odważy się zakłócić jej spokojnego*

władania. (...) Mam nadzieję ujrzeć taką Europę, w której mieszkańcy i mieszkanki każdego kraju uwierzą, że „być Europejczykiem” znaczy tyle, co należeć do ich własnej ojczyzny, a w każdym zakątku tej rozległej krainy będą czuć, że są naprawdę u siebie w domu. Ale... „fiat Europa” nie przychodziło łatwo. Byli jednak ludzie („ojcowie założyciele”) i była wola pokonywania trudności. Rok 1945 był rokiem klęski jednego totalitaryzmu. Pragnienie zjednoczenia Europy nie dotyczyło tylko państw zachodnich. Ale jeśli zaistniała Jałta, musiało się ono ograniczyć do Zachodu. Od roku 1989 upłynęło 11 lat. A przecież można powiedzieć, że rok 1989 był – tym razem bez dramatu wojny – upadkiem drugiego totalitaryzmu, równie krwawego. Dlaczego takie opóźnienia? Myślę, że to pokolenie zbyt mocno przelicza, a za mało myśli o wartości nadrzędnej, jaką jest zjednoczona Europa. Wiek XXI być może przesunie punkt ciężkości z basenu Morza Śródziemnego na Pacyfik, ale wówczas Europa tym bardziej musi być zjednoczona i to nie tylko politycznie, ekonomicznie czy militarnie. Europa musi mieć swoją duszę i w takiej Europie powinna być, i chce być, Polska. Jeszcze raz powrócę do Gdańska, tym razem z Janem Pawłem II, który mówił w roku ubiegłym: *Wyrażam radość, że obecne pielgrzymowanie rozpoczyna się w Gdańsku, w mieście, które weszło na zawsze w dzieje Polski, Europy, chyba także i świata. Tutaj bowiem w sposób szczególny dał się słyszeć głos sumień wołających do poszanowanie godności człowieka, zwłaszcza człowieka pracy, głos wołający o wolność, o sprawiedliwość i międzyludzką solidarność. To wołanie obudzonych sumień zabrzmiało tak potężnie, iż otworzyło przestrzeń upragnionej wolności, która stała się i pozostaje nadal dla nas wielkim zadaniem i wyzwaniem na dzisiaj i na jutro (5 VI 1999).* To jest nie tylko wyzwanie, które stoi przed Polską. Ono stoi także przed Europą, pod warunkiem że ta się zjednoczy i to zjednoczy wokół nie tylko spraw ekonomicznych, ale nade wszystko wokół spraw duchowych, co pozwoli przeciwstawić się nie tylko zagrożeniom politycznym, ale i zagrożeniom w dziedzinie idei, a także tożsamości kontynentu europejskiego.

TADEUSZ GOCŁOWSKI, ur. 1931, dr prawa, abp, metropolita gdański. Mieszka w Gdańsku.

Józef Baniak

Ubóstwo a zamożność eksksięży parafialnych i ich rodzin (I)

Sens ubóstwa

Wzorem osobowym człowieka ubogiego i właściwie rozumiejącego ubóstwo w perspektywie religijnej pozostaje ciągle Jezus z Nazaretu.

Ewangeliczna koncepcja ubóstwa nie odrzuca jednak bogactwa czy własności prywatnej. Posiadanie i dysponowanie dobrami jest wyrazem zarówno wolności i niezależności człowieka, jak i znakiem jego władzy osobowej nad światem i rzeczami.

Ubóstwo jest stanem posiadania dość złożonym i trudnym do pełnego przyjęcia przez człowieka. Z teologicznego punktu widzenia ubóstwo kapłanów, jako uczniów Jezusa i interpretatorów Jego nauki, ma potrójne uzasadnienie. Po pierwsze, zawsze uwiarygodnia ono przepowiadanie Ewangelii. W kapłanie ubogim, biednym, skromnym, bezinteresownym i niepretensjonalnym prawdy ewangeliczne są widoczne jaśniej i pełniej, ponieważ ich adekwatność ludzie widzą w życiu osobistym swoich kapłanów¹. Po drugie, ubóstwo kapłanów nadaje realny wymiar treści Ewangelii, jest ono znakiem Dobrej Nowiny i znakiem dobroci człowieka, który tę treść uczynił faktycznie kryterium własnego życia kapłańskiego. Po trzecie, ubóstwo w życiu kapłana stanowi istotny warunek naśladowania Jezusa, będąc zarazem znakiem Jego miłości do ludzi, zwłaszcza potrzebujących wsparcia i pomocy. Kapłan, chcąc naśladować w ubóstwie

¹ Flp 1,17. (Św. Paweł mówi tu, że niektórzy głoszą Chrystusa z powodów samolubnych).

Jezusa, musi oddać własne bogactwo (dobra i wartości) biednym ludziom, a nie może traktować ich wyłącznie jako stan swego posiadania.

Problem ubóstwa kapłanów jest także przedmiotem moich badań nad zjawiskiem rezygnacji księży z kapłaństwa służebnego i ich powrotem do życia świeckiego. Pytanie, czy zachodzi prosty związek między rezygnacją z kapłaństwa a zamożnością księży parafialnych i zakonnych, należy do podstawowych problemów w tych badaniach naukowych².

Badania tu prezentowane zrealizowałem po raz pierwszy w Polsce, nie mając wzorców metodologicznych i podstaw teoretycznych odnośnie do problemu rezygnacji kapłańskiej. Badania te wykonałem z pomocą wieloprotblemowego kwestionariusza ankiety i metod dostępnych socjologii, w tym – metody sondażu diagnostycznego. Kwestionariusz ten zawierał pytania obejmujące całe życie księdza – od okresu przedseminaryjnego, przez formację kapłańską w seminarium duchownym i życie kapłańskie w parafii lub we wspólnocie zakonnej, a kończąc na motywach odejścia ze stanu duchownego i powrotu kapłana do stanu świeckiego. Badania te mają charakter ogólnopolski i zostały zrealizowane w dwóch różnych terminach – w latach 1986–1989 i 1991–1994, o czym zdecydowały różne czynniki, w tym trudność dotarcia do respondentów i specyfika badanego zjawiska rezygnacji kapłańskiej. Kontakt nawiązałem wtedy z 319 „byłymi” księżmi diecezjalnymi i zakonnymi: w pierwszym terminie z 215 i w drugim terminie ze 104. W badaniach zaś wzięło udział 287 księży, czyli 89,9% próby kontaktowej, a pozostali (32 osoby = 10,1%) odmówiły uczestniczenia w nich z wielu różnych powodów. Wśród badanych było 187 kapłanów diecezjalnych (62,0%) i 100 kapłanów zakonnych (38,0%). Wszyscy oni pracowali w 15 diecezjach (według dawnego podziału) i w 18 zakonach. Odznaczeni byli różnym wiekiem, stażem kapłaństwa, poziomem i typem wy-

²Zob. tegoż, *Dlaczego księża w Polsce rezygnują z kapłaństwa?*, „PP”, nr 5, 6/2000, (red.).

kształcenia świeckiego, funkcją sprawowaną w parafii i w zakonie, poziomem zaangażowania religijnego, pochodzeniem społecznym i środowiskowym. Te cechy miały bezpośredni i istotny związek z ich życiem kapłańskim i z odejściem ze stanu duchownego.

Zamożność eksksięży w kontekście idei ubóstwa ewangelicznego

Tabela 1. Sens i cel ubóstwa w życiu eksksięży

Ubóstwo w życiu księdza w ujęciu respondentów	Ks. diecezjalni		Ks. zakonni		Ks. razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
1. Charakter ubóstwa kapłańskiego:						
– duchowy i religijny	37	19,7	24	24,0	61	21,2
– moralny i zgodny z Ewangelią	27	14,5	28	28,0	55	19,1
– realny – umiar w posiadaniu dóbr	86	46,0	36	36,0	122	42,6
– trudno to określić ściśle	28	15,0	9	9,0	37	12,9
– brak odpowiedzi	9	4,8	3	3,0	12	4,2
2. Potrzeba ubóstwa w życiu księdza:						
– bezwarunkowo konieczne	28	14,9	32	32,0	60	20,9
– potrzebne z umiarem	76	40,7	38	38,0	114	39,7
– celowe sytuacyjnie	26	13,9	9	9,0	35	12,2
– zupełnie zbędne	31	16,6	8	8,0	39	13,6
– nie mam poglądu w tej kwestii	17	9,1	10	10,0	27	9,4
– brak danych	9	4,8	3	3,0	12	4,2
3. Motywy ubóstwa w życiu kapłana:						
– uwiarygodnia jego przepowiadanie	128	68,4	71	71,0	199	69,3
– uniezależnia księdza od świata	94	50,3	54	54,0	148	51,6
– uwrażliwia księdza na wieczność	135	72,2	83	83,0	218	75,9

4. Sens ubóstwa w kapłaństwie:						
- ukazuje istotę służby Bogu i ludziom potrzebującym pomocy	128	68,4	70	70,0	198	69,0
- przypomina ubóstwo Jezusa	142	76,0	82	82,0	224	78,0
- przypomina księdzu, iż ma głosić Królestwo Boże ludziom ubogim	109	58,3	65	65,0	174	60,6
- nadaje sens i cel kapłaństwu służebnemu	138	73,8	74	74,0	212	73,8
- ukazuje realność Ewangelii i postulatów Kościoła dotyczących ubóstwa	96	51,3	53	53,0	149	51,9
- przypomina o miłości Boga do ludzi realizowanej w Kościele	85	45,4	52	52,0	137	47,7
- uczy rezygnacji z siebie dla innych	117	62,6	66	66,0	183	63,7
- nadaje sens misji kapłana w Kościele	130	72,4	80	80,0	210	75,3
- nie wiem co sądzić o tym	34	18,2	16	16,0	50	17,4
- brak danych	12	6,4	5	5,0	17	5,9
Ogółem	187	100,0	100	100,0	287	100,0

Badania wykazały, iż księża ustosunkowali się obiektywnie do sensu i celu ubóstwa w życiu kapłańskim. Zagadnienie to zainteresowało niemal wszystkich, a u dość licznej ich odsetka (25%) wywołało krytyczną reakcję i odpowiedź. Problemy włączone w to zagadnienie są liczne i różne. Dlatego trzeba przyjrzeć się im oddzielnie i z uwagą.

Charakter ubóstwa kapłańskiego badani eksksięża ustalili i określili według kilku cech specyficznych, stanowiących o jego istocie i funkcjach. Ponadto mieli oni możliwość wyrażenia osobistego poglądu odnośnie do tej kwestii, albo możliwość odmowy zajęcia stanowiska. Z danych wynika, że jedynie 13% badanych uznało, iż nie potrafią dać trafnej odpowiedzi na to pytanie. Natomiast pozostali eksksięża dokonali wyboru różnych cech ubóstwa, a niekiedy cechy te łączyli w jedno zbliżone istotowo znaczenie. Największy ich odsetek (2/5) uznał realny charakter ubóstwa księdza jako zjawisko normalne

i potrzebne w stanie duchownym i ściśle z nim związane. Ubóstwo księdza, ich zdaniem, polega na umiejętności i chęci zachowania umiaru w gromadzeniu dóbr użytecznych i niezbędnych w codziennym jego życiu w parafii lub we wspólnotcie zakonnej, a także na ograniczaniu własnych potrzeb i oczekiwań życiowych. Kapłan ceniący szczerze ubóstwo, wyjaśniali, potrafi liczyć się z potrzebami i warunkami bytowymi ludzi, zwłaszcza biednych, a nie będzie zabiegał o własne sprawy i potrzeby życiowe. Ubóstwo kapłana ma przede wszystkim charakter duchowo-religijny i jako takie wywodzi się z nauki Jezusa. Pogląd ten podzieliła ponad 1/5 badanych księży. Ten duchowy wymiar nadaje wartość ubóstwu ewangelicznemu, a w kapłaństwie służebnym odgrywa główną rolę. Z kolei niespełna 1/5 badanych eksksięży podkreśliła szczególnie mocno moralny wymiar ubóstwa kapłańskiego. Wymiar ten, ich zdaniem, jest zgodny z postulatami moralnymi Ewangelii. Inaczej mówiąc, ponad 2/5 badanych eksksięży preferowały duchowy i religijno-moralny charakter ubóstwa kapłańskiego. Te cechy powodują, iż umiar w gromadzeniu i używaniu dóbr staje się podstawą ubóstwa księdza i wskazuje na jego sens i cel. Bez tych cech ewangelicznych trudno byłoby, w ich odczuciu, uzasadnić konieczność i dobrowolność samoograniczeń bytowych księdza ze względu na dobro ludzi ubogich. Te cechy są także potwierdzeniem zasadności ewangelicznego nakazu troski chrześcijan o królestwo Boże, a nie o życie doczesne. Kapłan ubogi lepiej zrozumie sens tej nauki i chętniej przekaże ją swoim wiernym, a jednocześnie ubóstwo ewangeliczne uczyni samorzutnie zasadniczym kryterium własnej, kapłańskiej hierarchii wartości i dążeń życiowych.

Ważne jest więc to, jak wielki odsetek badanych eksksięży postrzegał ubóstwo jako konieczny warunek życia kapłańskiego.

Z ustaleń wynika, iż dla niespełna 14% respondentów ubóstwo pozostaje elementem zbędnym w kapłaństwie, gdyż może ono utrudniać i komplikować życie w parafii. Ci eksksięża dopuszczali możliwość ubóstwa w życiu kapłanów zakonnych, ponieważ wspólnota zakonna gwarantuje im „z góry” godziwy poziom życia codziennego. Natomiast księża diecezjalni muszą sami zatroszczyć się o godziwy poziom swego życia w parafii, gdyż biskup nie bierze tego pod uwagę. Można dodać w tym

miejscu, krytycznie rzecz ujmując, iż ci respondenci nie rozumieli poprawnie i obiektywnie istoty ubóstwa, czyli zgodnie z jego ewangelicznym sensem i celem. Trudno zaś zrozumieć do końca i należycie zinterpretować stanowisko tych eksksięży, którzy uznali, że nie potrafią ustosunkować się do tej kwestii lub że nie mają własnego poglądu na ten temat. Unik ten zauważamy u 10% badanych.

Zdecydowana większość badanych eksksięży (72,8%) uznała ubóstwo ewangeliczne za konieczne kryterium życia kapłańskiego. Pogląd ten podzielało 69,5% eksksięży diecezjalnych oraz 79,0% eksksięży zakonnych. W praktyce starali się oni zachowywać postulat ubóstwa w miarę własnych, najczęściej mocno zróżnicowanych, warunków bytowych. Eksksięża ci byli przeciwni ubóstwu „na pokaz” lub ubóstwu „pozornemu”, jakie widoczne jest w ich ocenie, u wielu księży w parafiach. Księża tacy „udają” biednych przed swoim biskupem lub przed parafianami, a w rzeczywistości żyją dostatnio i bez żadnych ograniczeń. Księża parafialni winni żyć skromnie, bez przepychu i wystawności, w przeciwnym razie będą zgorszeniem dla ludzi, często bardzo biednych na co dzień. W przekonaniu tego odsetka respondentów księża parafialni, a może również zakonni, winni zachować dystans względem pieniędzy, jak i różnych dóbr trwałego użytku. Pod tym względem liczni kapłani postępują niemoralnie, ukazując ludziom własne nienasycenie i pazerność, ciągnąc pogoń za bogactwem i gromadzeniem dóbr ponad niezbędne minimum życiowe. Zdaniem respondentów tacy księża lekceważą świadomie ideę ubóstwa ewangelicznego i ukazują bez obawy o zazdrość ludzi własny materializm praktyczny i konsumpcyjne podejście do życia. O tym problemie mówili szczególnie krytycznie i z wycuciem eksksięża ankietowani w drugim terminie, czyli w latach dziewięćdziesiątych. W ich ocenie moralnej w obecnym okresie księża parafialni są znacznie bogatsi niż większość społeczeństwa i liczne grupy zawodowe. Często ludzie są tak biedni, iż nie mają nawet jednej złotówki, którą mogliby oddać na tacę podczas mszy niedzielnej. Wstydzą się więc, kiedy ksiądz przechodzi koło nich z tacą, dlatego unikają jego wzroku. Wielu nie stać także na „ofiarę” z okazji kołеды noworocznej i na intencję mszalną, nie mówiąc już o opłaceniu posługi ślubnej czy pogrzebowej. Takie

wnioski dostrzegałem u licznych eksksięży, którzy widzieli biedę ludzką – martwiła ona każdego, choć nie zawsze potrafili sami dopomóc tym ludziom w stopniu wystarczającym. Jeśli kapłan, wiedząc o takim położeniu bytowym ludzi w swojej parafii, ostentacyjnie ukazuje swoje bogactwo i nie reaguje stosownie na potrzeby i problemy ludzi, winien – zdaniem tych eksksięży – zastanowić się poważnie nad własnym kapłaństwem, nad swoim podejściem do etosu kapłańskiego wynikającego z Ewangelii.

Ideę ubóstwa liczniej i chętniej akceptują bez zastrzeżeń eksksięża zakonni niż eksksięża diecezjalni. Jeśli potrzebę ubóstwa uznano za „konieczną bezwarunkowo” 32% ekskapłanów zakonnych, to podobną postawę widzimy już tylko u 15% eksksięży diecezjalnych, czyli u odsetka pomniejszonego o ponad 17%. Ubóstwo „umiarkowane” akceptuje 41% eksksięży diecezjalnych i 38% eksksięży zakonnych, a ubóstwo „sytuacyjne” 14% eksksięży diecezjalnych i 9,0% zakonnych. A zatem liberalniejsze stanowisko w tej kwestii reprezentują liczniej eksksięża diecezjalni niż zakonni. Także eksksięża diecezjalni dwukrotnie liczniej niż zakonni uznali ubóstwo za całkowicie zbędne w życiu kapłańskim w parafii, natomiast chętniej „lokowali” je oni (diecezjalni) w życiu księży zakonnych.

W jakim stopniu łamanie idei ubóstwa ewangelicznego przyczyniło się do odejścia badanych eksksięży z kapłaństwa, a jeszcze wcześniej – co istotne – do zlaicyzowania ich stylu i trybu życia codziennego?

Z badań wynika, że lekceważenie idei ubóstwa pozostaje w prostym związku z kryzysem powołania i kapłaństwa u większości eksksięży nimi objętych. Lekceważenie to wyraża się z reguły w silnym przywiązaniu wielu księży do pieniędzy i do wartości użytecznych, do własnych stanowisk i pozycji w parafii lub w zakonie; w zapominaniu przez księży o narastającej biedzie ludzi, jednostek, rodzin i grup społecznych; w zdecydowanie laickim stylu i trybie życia codziennego, który irytuje wiernych i odciąga ich od religii i Kościoła; w próbie odnajdywania siebie w strukturach świeckich, zwłaszcza w tych, które zapewniają swoiste przywileje i możliwość pomnożenia dotychczasowego stanu zamożności; wreszcie w szukaniu i utrwalaniu więzi z kobietami, tak emocjonalnych, jak i seksualnych, które

najsilniej i najgłębiej powodują i eskalują kryzys kapłaństwa i zachęcają księży do powrotu do życia świeckiego. Najczęściej to z powodu tych związków z kobietami księża „potrzebowali” coraz większych sum pieniędzy i poszukiwali dodatkowych źródeł ich pomnożenia czy zwielokrotnienia. Parafianie często nie mogli być takim źródłem.

Taką sytuację ukazało wprost aż 45% badanych eksksięży, wspominając okres własnego życia kapłańskiego, albo analizując zamożność innych, niekiedy dobrze znanych sobie księży parafialnych i zakonnych. Lekceważenie idei ubóstwa, konsumpcyjne nastawienie do życia, materializm praktyczny, „miłość” do drogich samochodów, wolny czas – w ocenie aż 85% badanych eksksięży prowadzą w kierunku związków z kobietami, a potem „wyprowadzają” na stałe z kapłaństwa. Wielu z nich zbyt późno zorientowało się, w jakim momencie stali się „czcicielami” samochodu, konta bankowego, komputera, dobrego jedzenia i alkoholu, kiedy zapragnęli życia wygodnego i beztroskiego, częstych podróży zagranicznych, kiedy zaczęły „podobać się im” ładne dziewczyny i kobiety, a w efekcie, kiedy poczuli się „osaczeni” przez celibat, samotność i styl życia kapłańskiego. Proces ten szybko zmienił ich podejście do kapłaństwa, zniechęcił do pracy duszpasterskiej, zachęcił do powrotu do struktur życia świeckiego, do założenia własnej wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej.

Niektórzy eksksięża (około 18%) żałowali po latach, że wówczas nie umieli dostrzec u siebie przesadnej dążności do gromadzenia pieniędzy ponad stan swoich potrzeb, do posiadania drogiego samochodu i innych dóbr, bez których mogli spokojnie obejść się jako kapłani znający dobrze zasady ubóstwa ewangelicznego. Te właśnie wartości, przedkładane nad wartości duchowe i religijne, zmieniły radykalnie ich osobowość kapłańską i nastawienie do kapłaństwa, odebrały sens i cel ich misji kapłańskiej w Kościele i doprowadziły ich do rezygnacji z kapłaństwa. Nostalgia za utraconym kapłaństwem pojawiła się u nich za późno, jak sami zaznaczyli, czyli w momencie, w którym już nie można było niczego naprawić, ani zmienić podjętej wcześniej decyzji, teraz powodującej poważne konsekwencje w ich życiu osobistym. Poznana kobieta, często cięża, albo istniejące już potomstwo – oto właśnie poważne

skutki świadomej laicyzacji stylu życia kapłańskiego wielu z badanych księży. Oni nie potrafili już „uratować” swego kapłaństwa, aczkolwiek wielu nie zamierzało później trwać w nim na warunkach celibatu.

W czym praktycznie przejawiała się zamożność badanych eksksięży, kiedy byli czynnymi duszpasterzami? Na to pytanie oni sami odpowiedzieli, a wypowiedzi ich zilustruje tabela 2.

Tabela 2.
Zamożność respondentów w świetle ich własnej oceny.

Dobra osobiste respondentów	Ks. diecezjalni		Ks. zakonni		Ks. razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
1. Oszczędności pieniężne:						
– wielkie (bardzo zasobne)	82	43,8	20	20,0	102	35,6
– duże (w normie przyzwoitości)	20	10,7	28	28,0	48	16,7
– średnie (jak wielu ludzi)	31	16,6	10	10,0	41	14,3
– małe (skromne)	18	9,6	14	14,0	32	11,1
– brak oszczędności	21	11,2	21	21,0	42	14,6
– brak danych	15	8,1	7	7,0	22	7,7
2. Samochody:						
– krajowe	60	32,2	17	17,0	77	26,8
– zagraniczne	76	40,6	32	32,0	108	37,6
– nie posiadał	32	17,1	40	40,0	72	25,2
– brak danych	19	10,1	11	11,0	30	10,4
3. Meble i urządzenia domowe:						
– posiadał	118	63,1	55	55,0	173	60,3
– nie posiadał	56	30,0	36	36,0	92	32,0
– brak danych	13	6,9	9	9,0	22	7,7
4. Sprzęt audio-tele:						
– krajowy	58	31,0	29	29,0	87	30,3
– zagraniczny	86	46,0	34	34,0	120	41,8
– nie posiadał	31	16,6	28	28,0	59	20,6
– brak danych	12	6,4	9	9,0	21	7,3
5. Komputer:						
– posiadał	118	63,1	58	58,0	176	61,3
– nie posiadał	55	29,4	32	32,0	87	30,3
– brak danych	14	7,5	10	10,0	24	8,4

6. Wycieczki zagraniczne:						
- kilka razy w roku	75	40,1	33	33,0	108	37,6
- rzadko (dwa razy w roku)	62	33,2	40	40,0	102	35,5
- nie wyjeżdżał nigdy	38	20,3	19	19,0	57	19,9
- brak danych	12	6,4	8	8,0	20	7,0
7. Wykorzystanie dóbr i środków:						
- na cele prywatne	107	57,3	38	38,0	145	50,5
- dla dobra innych ludzi	18	9,6	21	21,0	39	13,6
- dla dobra parafii i zakonu	29	15,5	21	21,0	50	17,4
- nie pamiętam obecnie	24	12,8	14	14,0	38	13,2
- brak danych	9	4,8	6	6,0	15	5,3
Ogółem	187	100,0	100	100,0	287	100,0

Z badań wynika, iż aż 75% eksksięży uznało siebie za osoby zamożne lub dobrze sytuowane ekonomicznie w porównaniu z reprezentantami innych zawodów wolnych czy inteligenckich. Zawód księdza, w ich ocenie, należy (zwłaszcza w Polsce) do zawodów intratnych finansowo, dających zarówno większe możliwości szybkiego i systematycznego nabywania różnych dóbr użytecznych, jak i prowadzenia wygodnego, konsumpcyjnego życia, nierzadko na wysokim albo wręcz luksusowym poziomie. Tymczasem przedstawiciele wielu innych zawodów inteligenckich nie mają takich możliwości. Beżenność jest głównym czynnikiem, w ocenie badanych eksksięży, który ułatwia kapłanom szybkie bogacenie się i nabywanie wartościowych przedmiotów użytecznych lub samochodów. Mężczyźni żonaci, mający własne rodziny, mają te możliwości w znacznie mniejszym stopniu. Badani eksksięża mają świadomość tego faktu, dlatego dodawali często podczas badań, iż gdyby byli kapłanami żonatymi, to dłużej musieliby „dorabiać się”, a wielu dóbr nigdy nie byłoby w stanie nabyć. Z drugiej strony, nie żalowali, iż pozostawili „bogate” kapłaństwo celibatyczne, a rozpoczęli życie „biedniejsze” w małżeństwie i rodzinie. Oczywiście, pieniądze i dobra materialne czy mieszkanie nabyte podczas pracy kapłańskiej w parafii zarówno ułatwiły im w dużej mierze start w nowe życie w strukturach świeckich, jak i pomogły rozwiązać wiele ważnych problemów życiowych, z którymi nie spotkali się w kapłaństwie.

Taki osąd własnej sytuacji życiowej i bytowej spotykałem częściej u eksksięży pracujących dłużej w duszpasterstwie parafialnym niż u eksksięży z krótkim stażem zawodowym. Pogląd ten wypowiadali liczniej eksksięża diecezjalni niż eksksięża zakonni, którzy twierdzili, iż byli biedniejsi od księży diecezjalnych. Eksksięża z dłuższym stażem kapłańskim byli krytyczniejsi wobec struktur władzy kościelnej i wobec celibatu niż eksksięża młodzi i krócej pracujący w parafiach. Starsi eksksięża byli częściej zgnuśniali, częściej czuli się skrzywdzeni przez Kościół i los, mieli większe trudności z odnalezieniem się w życiu świeckim, w małżeństwie i rodzinie, a jednocześnie trudniej było im pogodzić się z utratą kapłaństwa i związanych z nim przywilejów, z „byciem” mężczyzną świeckim, odpowiedzialnym za los swojej rodziny. Eksksięża młodszy łatwiej pokonywali te problemy życiowe i z większą odwagą czy też nadzieją usiłowali wchodzić w życie typowo świeckie, łatwiej odnajdywali się w nowym zawodzie, we własnym małżeństwie i w swojej rodzinie, w roli męża i ojca, a także rzadziej tęsknili za utraconym kapłaństwem czy za stylem życia osoby duchownej. Oni właśnie szybciej i odważniej niż eksksięża starsi wiekiem i z dłuższym stażem kapłańskim wchodzili w świeckie uwarunkowania życia. Jednakże zazdrościli często starszym eksksiężom zgromadzonych oszczędności i dóbr materialnych, które ułatwiły im w większym stopniu start w życie świeckie.

Uzupełnieniem tych stwierdzeń badanych eksksięży są wskaźniki ich osobistej zamożności, widocznej w nagromadzonych oszczędnościach pieniężnych, w samochodach, meblach i urządzeniach domowych, w sprzęcie audio-tele wysokiej klasy, w komputerach, w podróżach zagranicznych. O tych walorach mówili mi oni sami podczas badań, dodając zarazem, iż mogli zgromadzić je wszystkie w okresie własnej pracy duszpasterskiej dzięki hojności parafian, którzy sami nie mogli nawet marzyć o takich rzeczach. Dobra te wykorzystywali najczęściej na własne potrzeby i cele, a rzadko przeznaczali je dla innych ludzi. Jedynie 1/3 badanych eksksięży przeznaczała w pewnej części własne pieniądze na rzecz ludzi biednych, na cele parafialne lub wspólnoty zakonnej, wspierając ich realizację z własnej woli i osobistego wyboru. Działania takie podejmowali liczniej eksksięża zakonni niż eksksięża diecezjalni. Ci ostatni, choć zamożniejsi, rzadziej i w mniejszych proporcjach przezna-

czali swoje dobra na potrzeby bliźnich i Kościoła. Natomiast chętniej i częściej dbali o własne potrzeby lub finansowali przedsięwzięcia swoich rodzin. Taki układ wydarzeń i proporcji uważali za zjawisko normalne, nie kolidujące z etosem kapłańskim ani z normą miłości bliźniego. Wyrzuty sumienia z tego powodu mieli tylko niektórzy, o czym mówili podczas badań. Na tę refleksję zdobywali się jednak zbyt późno, wiedząc przy tym, iż ludzie krytycznie oceniali stan ich zamożności, lekceważenie idei ubóstwa, oraz w ogólności sposoby bogacenia się kleru w Polsce. Wiedza o tej opinii wiernych była częstym powodem zdenerwowania, wywoływała niepokój, konflikty sumienia, pobudzała do refleksji nad sensem kapłaństwa, ale także przyczyniała się do laicyzacji stylu życia kapłańskiego. Pytań o sprawy materialne eksksjeża ci bali się bardzo, dlatego unikali ich i jednocześnie usiłowali postępować i działać według zasad etycznych, które głosili ludziom. Z badań wynika, iż tylko niektórzy eksksjeża zdobywali się na taką refleksję i zmianę swego życia. Po odejściu z kapłaństwa zastanawiali się niekiedy nad własnymi błędami i odczuwali żal do siebie samych. Nostalgia za utraconym kapłaństwem przebiegała najczęściej w „zaczyszu” ich serca lub w „skrytości” ich sumienia, jak to sami relacjonowali podczas badań. Problemem dla nich było nie tyle ubóstwo, ile samo posiadanie dóbr, dysponowanie nimi i uległość wobec ich uroku. Nadmiar dóbr i środków przyczynił się wprost, jak rni mówili, do przechodzenia na laicki styl życia codziennego, do szukania więzi z kobietami, do rewizji swego powołania kapłańskiego, do myśli, a później decyzji, o rezygnacji kapłańskiej. Opisany scenariusz zdarzeń z ich życia kapłańskiego wydaje się prosty, niemniej jest on autentyczny, gdyż jest pochodną ich osobistych relacji na ten temat. Badania te, rozmowa z socjologiem, były dla nich okazją do „gruntownej spowiedzi” z własnej przeszłości kapłańskiej i z problemów obejmujących późniejszy, już świecki, etap życia w małżeństwie i rodzinie.

cdn.

JÓZEF BANIAK, ur. 1948, dr hab., socjolog i filozof religii, uprawia także teologię pastoralną, wykładowca na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu. Autor książek „Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich” (1994), „Dynamika powołań kapłańskich w Polsce w latach 1900–1994” (1997). Mieszka w Kaliszu.

Salvatore I. Camporeale OP

Renesansowy humanizm i początki teologii humanistycznej (dokończenie)*

„Filozoficzny język” Tomaszowej teologii

Zanim omówię dokonaną przez Vallę krytykę teologicznego języka scholastyki oraz jego kontrpropozycję „humanistycznego” dyskursu teologicznego, chciałbym skomentować quaestio pochodzącą z Tomaszowej „Summa Theologica”, w której możemy zaobserwować – oparty na opisanej analogii – istotny proces formowania się pojęciowej struktury scholastycznej argumentacji teologicznej.

Aby dokonać egzemplifikacji wprowadzenia zasady analogii, przyjrzymy się Tomaszowym badaniom dotyczącym Bożej łaski, które tworzą zrab całość jego teologii usprawiedliwienia. Temat ten jest omówiony w kwestii 110 punkt 1 drugiej części „Summy”¹⁴. Te stronicy, które z pewnością winno się czytać w szerokim kontekście wcześniejszych i następujących po nich

* Pierwszą część artykułu S.I. Camporeale OP opublikowaliśmy w „PP”, nr 7-8/2000 (red.).

¹⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, I-II, q. 110 („De gratia Dei quantum ad eius essentiam”): art. 1c („Utrum gratia ponat aliquid in anima”), art. 2c („Utrum gratia sit qualitas animae”), art. 2: ad 2m. art. 4c („Utrum gratia sit in essentia animae sicut in subiecto, an in aliqua potentiarum”). Tamże, *Questiones disputatae, De veritate*, quae. 27 (*De gratia*), art. 2 („Utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas”), ad 7m: „Tratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit, et est sicut dispositio quae est respectu gloriae, quae est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae, quae Philosophi sciverunt, unvenitur: quia Philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia quae ordinantur ad actus naturae animae proportionatos”.

analiz tego tematu, są poświęcone poszukiwaniu „definicji” Bożej łaski, dzięki której rodzaj ludzki jest przeznaczony do zbawienia. Tomistyczna argumentacja zmierzająca do takiej definicji znajduje rozwinięcie w dwóch zupełnie różnych momentach. Po pierwsze, przez wstępną definicję łaski, będącą zaledwie definicją „nominalną”, do której dochodzi się przez wprowadzenie formalnej alternatywy dla biblijnych terminów czy quasi-synonimów. Po drugie zaś, przez propozycję „esencjalnej” definicji łaski, będącej wynikiem przyjęcia „filozoficznego” (Arystotelesowego) paradygmatu w celu zinterpretowania istoty bytu, czyli „esencji” Bożej łaski.

Po pierwsze, „nominalna definicja” łaski. Z biblijnego twierdzenia, że Bóg objawienia wlewa w istoty ludzkie swą łaskę i przez to usprawiedliwia rodzaj ludzki, Tomasz wyprowadza najpierw interpretację, która dokonuje się jedynie na poziomie semantycznym; znajduje inne słowa, aby sparafrazować tekst biblijny. W istocie Tomasz przeredagowuje biblijne twierdzenie w następujących wyrażeniach: dla istoty ludzkiej otrzymanie Bożej łaski zbawienia od usprawiedliwiającego Boga objawienia oznacza (*significat*), że odróżnione *coś poza stworzoną naturą (quiddam supernaturale)* jest wkładane we wnętrze istoty ludzkiej. Tak więc, skoro dusza jest przepajana w swej esencji Boską łaską, człowiek *partycypuje w pewien sposób (participat secundum quid)* w Bożej naturze.

Trzeba zacytować tekst ze względu na bogactwo jego niuansów. Przeniknięta przez Boską łaskę w samej swej istocie *natura duszy uczestniczy zgodnie z pewnego rodzaju podobieństwem w Boskiej naturze dzięki rodzajowi odnowienia czy wzmocnienia*¹⁵. Trzeba podkreślić, że główne terminy użyte tu przez Tomasza jako alternatywne wobec biblijnego słowa „łaska” (tj. „similitudi”, „regeneratio”, „recreatio” itd.) są alternatywą czysto semantyczną. Stanowią one quasi-synonimy, mające na celu szerszy opis Boskiego działania w duszy ludzkiej niż to, co Pismo Święte powiada o przyjmowaniu łaski od Boga

¹⁵Tamże, „Natura animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem”.

i bycia prowadzonym do usprawiedliwienia, a ostatecznie – zbawienia.

Te słowa, parafrazujące skrypturalną „łaskę”, nie powinny być odczytywane zgodnie ze swoim znaczeniem „filozoficznym” (zarówno w platońskim, jak i arystotelesowskim języku pojęciowym), ale raczej jako przeformułowanie biblijnego „sensu dosłownego”, czyli – ściśle – jako jedynie „nominalna definicja” łaski. Co więcej, alternatywne terminy użyte do przekazania semantycznej ważności biblijnej łaski zostały wprowadzone tylko jako quasi-synonimy, zgodnie z przekonaniem teologów, nawet jeśli są one rozumiane jako proste „nominalne” definicje, przy ich zasadniczej nieadekwatności. Oto powód powtórzenia kwalifikatora ograniczającego: łaska może być opisana tylko jako „*quaedam similitudo*” (boskości) i jako „*quaedam regeneratio*” czy też „*quaedam recreatio*” rodzaju ludzkiego.

Po drugiej, „esencjalna definicja” łaski. Powyższa nominalna definicja łaski, która dzięki formalnej bliskości stanowiła bezpośrednią próbę wniknięcia w proces usprawiedliwienia, była tylko pierwszym etapem Tomaszowych poszukiwań teologicznych. Zgodnie z jego specyficzną koncepcją teologii – jako spekulacji dotyczącej objawienia, która w swym postępowaniu zakłada klasyczną metafizykę – Tomasz dokłada starań mających wesprzeć teologiczną, „esencjalną” definicję łaski za pomocą „kategorii” dobrze ustalonych przez tradycję arystotelesowską. Dlatego więc, na mocy zasady analogii – założenia ontologicznej proporcjonalności pomiędzy boskim objawieniem (wyrażonym w Piśmie Świętym) i rzeczywistością świata (poznawalną filozoficznie) – Tomasz będzie spoglądał na pozabiblijne „pojęcia”, teoretycznie wypracowane i odpowiednio zdefiniowane przez klasyczną filozofię. Musiał poszukiwać „właściwej natury” („*essentia*”) Bożej łaski, której zasadniczą funkcją jest bycie jedyną w swoim rodzaju oraz absolutną zasadą usprawiedliwienia i zbawienia.

Zobaczyliśmy właśnie, jak dla Tomasza Boża łaska jest „czymś”, co tkwi w duszy wierzącego oraz przenika ją. Jednakże, skoro ma ona „ponadnaturalne” pochodzenie („*quiddam supernaturale*”) oraz pomimo okoliczności, że fakt ten prowadzi

do jakościowego określenia przyjmującego ją, Boża łaska pozostaje zasadniczo odróżniona od natury duszy ludzkiej. Jest to zdecydowanie WYDARZENIE – co więcej, BOSKIE wydarzenie dla – oraz w człowieczeństwie – wierzącego. Wszystko to implikuje, że Boża łaska dodaje duszy ludzkiej nową formę, poruszającą jej własną naturę. Jednocześnie ta „Boska forma” może być właściwością duszy tylko na sposób przypadłości. Jest to wydarzenie, którego nie można rozpatrywać jako „forma substantialis”, lecz jedynie i wyłącznie jako „forma accidentalis”, „odnowionej” duszy ludzkiej.

Dla Akwinaty jako arystotelika biblijne wyjaśnienie immanentnego wydarzenia łaski w duszy wierzącego mogło jedynie wskazywać, że „quiddam supernaturale” łaski musi podpadać pod kategorię „jakości”. Arystotelesowska kategoria „jakości” jest jedną z dziewięciu możliwych („akcydentalnych”) predykatów „substancji”, która z kolei jest głównym z dziesięciu „działów bytu” (klas-predykatów), ponieważ „substancja” nie może być „predykatem” czegokolwiek innego poza samą sobą. Kategoria „jakości” określa, tj. jest przydawana do każdego elementu wrodzonego podmiotowi („substancji”) oraz konstytuuje jakościowe określenie tego samego podmiotu – np. jako organiczne lub nieorganiczne, duchowe (w przypadku ludzkiej duszy) lub materialne (w odniesieniu do ciała”).

Boża łaska w swej istocie może więc być zdefiniowana jako „rodzaj jakości” „przenikający” ludzką duszę, w wyniku czego jest ona jakby obrazem „Bóstwa” czy też partycypuje (uczestniczy) w nim. W ten sposób wewnętrznie „ukierunkowuje” ona rodzaj ludzki do jego transcendentnego celu. Dzięki sile tego analogicznego stosunku pomiędzy jakością a łaską, Tomasz może dojść do następującej teologicznej definicji łaski oraz jej specyficznej, ponadnaturalnej funkcji usprawiedliwienia: *ad consequendum bonum supernaturale aeternum, [Deus] infundit aliquas formas sue qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. Et sic donum gratiae qualitas quaedam est*¹⁶.

¹⁶ Tamże.

Po niej następuje bezpośredni komentarz: *Quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis: sed est forma accidentalis ipsius animae (...) expressio vel participatio divinae bonitatis*¹⁷.

Napełnienie duszy ludzkiej łaską (tak, że dusza może być poruszona przez Boga chętnie i z gotowością zdobycia wiecznego, transcendentnego dobra) jest stale wyrażane w terminach, które są tylko opisem procesu usprawiedliwienia i zbawienia. Później, w trakcie quaestio, Tomasz odniesie te terminy także do precyzyjnego „filozoficznego”, arystotelesowskiego kontekstu. Na razie cytowany ustęp jest pojmowany przez Tomasza jako najbardziej przybliżona „definicja teologiczna”, jaką jest w stanie zaproponować w odniesieniu do natury Bożej łaski. Sformułowanie owej definicji dokonuje się przez podciągnięcie łaski pod filozoficzną kategorię jakości: *et sic donum gratiae qualitas quaedam est*.

Dar łaski („donum gratiae”) określony jako „qualitas quaedam” jest definicją teologiczną opartą na analogicznej korelacji pomiędzy łaską a jakością. Ale, jednocześnie, kwalifikator „quaedam” objawia granicę – jeśli nie nieodłączny paradoks – tego założenia oraz wynikającej z niego teologicznej definicji łaski. Z jednej strony, ta łaska-jakość jest pomyślana jako forma właściwa duszy w taki sposób, w jaki wewnątrznie przekształca ona duszę (w jej podmiotowości), i dlatego jako mająca tę samą funkcję, co forma substancjalna. Z drugiej zaś strony, ta sama łaska-jakość musi być (biblijnie) rozumiana jako wydarzenie nadprzyrodzone dla duszy, czyli funkcjonujące jako tylko forma akcydentalna. Ale pojmowanie łaski jako formy akcydentalnej prowadzi do następnego paradoksu: dla każdej jakości przenikającej podmiot można rzeczywiście przedstawić tę samą substancję zdolną tylko do działania proporcjonalnego do jej potencji. Tego zaś nie da się powiedzieć o Bożej łasce, ponieważ tylko przez to ponadnaturalne (jakościowe) postanowienie i siłę tego postanowienia wierzący jest przeznaczony do nieskończonego transcendentnego celu, a w konsekwencji – do działania nieskończenie nieproporcjonalnego do istoty (oraz „potencji”) ludzkiej natury.

¹⁷Tamże.

To równa się powiedzeniu, że Boża łaska – absolutnie darmowy dar Boga dla rodzaju ludzkiego – jest niezbadana i dlatego nieporównywalna w swej transcendencji z jakimkolwiek filozoficznym wnioskiem czy paradygmatem. Dlatego Tomasz pisze, że wśród znanych filozofom jakościowych wydarzeń duszy ludzkiej nigdy nie znalazło się nic, co byłoby podobne do Bożej łaski¹⁸. Przyczyny były następujące: filozofowie rozumieli tylko takie jakościowe określenia w ludzkiej duszy, które stanowiły potencjalności przedistniejące w ludzkiej naturze¹⁹.

To ostatnie Tomaszowe stwierdzenie oddaje w sposób oczywisty jego pełne uznanie nieprzewyżzonego dystansu pomiędzy badaniami filozoficznymi a wydarzeniami zbawienia. Jednocześnie objawia ono wewnętrzne napięcie wewnątrz szkoły teologii spekulatywnej, która przyjmuje możliwość konwergencji klasycznej filozofii oraz Pisma Świętego. Zasada analogii oraz jej fundament ontologiczny w „*analogia entis*” dostarczyła Tomaszowi sposobu poszukiwania punktu przecięcia badań filozoficznych i danych objawienia. Mógł on być znaleziony w zbieżności skończonego podobieństwa z nieskończonym niepodobieństwem, w tajemniczym spotkaniu tego, co ludzkie, z tym, co boskie. W wysiłku teoretycznego przybliżenia się do nadprzyrodzonego wydarzenia usprawiedliwienia, analogia funkcjonuje na sposób dialektyczny, aby dostarczyć wstępnej identyfikacji rozważanego przedmiotu, jak i – równocześnie – jako zasada nieoznaczoności. Wynika stąd definicja teologiczna „*donum gratiae*” jako „*quaedam qualitas*”, w której kwalifikator „*quaedam*” zwraca uwagę na niezrozumiałość, a w konsekwencji niewyraźność łaski Bożej.

„*Humanae litterae*” oraz „gramatyka” słowa

Krytyka scholastycznej „filozoficznej” teologii, a także odrzucenie jej metafizycznych i metodologicznych podstaw (odpo-

¹⁸Tamże, „*Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae Philosophi sciverunt, invenitur*”.

¹⁹„*Quia Philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia, quae ordinatur ad actus naturae animae proportionatos*”.

wiednio „analogia entis” oraz zasada analogii) doprowadziły Vallę do konsekwentnego twierdzenia absolutnej i niemożliwej do pokonania różnicy pomiędzy „opiniami filozofów” a „tajemnicami objawienia”, jak pisał w prologu do „De libero arbitrio”. Według Valli, próba syntezy klasycznej (arystotelesowskiej) filozofii i opartego na Piśmie Świętym doświadczenia religijnego – nawet w dokonany przez Tomasza oczyszczeniu i bardzo wypracowanej postaci – była skazana na niepowodzenie. Nie istnieje bowiem żadna proporcjonalność pomiędzy bytem skończonym (przedmiotem filozoficznej spekulacji) a Boskim bytem objawienia (przedmiotem badań teologicznych), dlatego też nie ma możliwości ich analogicznego powiązania. Absolutna inność oddziela język filozofii (klasycznej) i objawienia (biblijny). Boski logos objawienia pozostaje niewspółmierny ze skończonym logosem greckiej mądrości. Teologowi – pozbawionemu takiej analogicznej interpretacji oraz postawionemu wobec owej niepokonalnej różnicy – pozostaje tylko jedna możliwość: lingwistyczna, semantyczna i historyczna analiza języka biblijnego. Teolog więc musi teraz wrócić się do czysto filologicznego studium Pisma Świętego, angażując się jako „grammaticus” Słowa. Jego badania teologiczne muszą przekształcić się w działania specyficzne dla „gramatyka” – „enarratio” świętego tekstu.

Dokonana przez Vallę krytyka klasycznej (arystotelesowskiej i scholastycznej) filozofii daje wyraz przejściu od teologii „filozoficznej” do tego, co Charles Trinkaus nazwał teologią „retoryczną”. Na jakich jednak podstawach Valli usprawiedliwił to przejście? Jakie znaczenie w obrębie szerszej struktury humanizmu Valli ma owo przejście od teologii „filozoficznej” do teologii „retorycznej”? Poniżej chciałbym objaśnić zasadnicze założenia Valli, które uzasadniają dokonany proces.

Chociaż „opinie filozofów” oraz „tajemnice” objawienia są wzajemnie niewspółmierne w swej treści i rozumieniu, to jednak są one wyrażone i zapisane w ludzkim języku, a ściślej – w językach historycznych. Są integralną częścią lingwistycznych operacji rodzaju ludzkiego, o tyle że mają wspólne, identyczne w obu przypadkach, uniwersum ludzkiego dyskursu. Zbiegają się w jedynej w swoim rodzaju tożsamości ludzkiego

języka. Filozoficzny logos greckiej mądrości i Boski logos objawienia są – powiedzmy zgodnie z własnym sformułowaniem Valli – *wcielone* w „sermo communis” ludzkości. Wszystko to implikuje, że zarówno „*humanae litterae*” (literatura klasyczna) oraz „*sacrae litterae*” (literatura biblijna) podlegały takiej samej diachronicznej i synchronicznej ewolucji oraz/lub inwolucji jak wszystkie ludzkie języki (mówione i pisane). W swej lingwistycznej strukturze (specyficznej dla każdego języka) i ich historycznych przemianach (w czasie i przestrzeni) są one przedmiotem praw ludzkiego języka. Dlatego też w celu zrozumienia i interpretacji zarówno *humanae litterae*, jak i *sacrae litterae* mogą być poddane podobnym filologicznym i historycznym procedurom badawczym.

Wynikający z powyższego sprzeciw Valli wobec teologii scholastycznej rozwijał się od transpozycji paradygmatu humanistycznego, obowiązującego we współczesnym mu odrodzeniu literatury klasycznej, do studiów nad literaturą biblijną. Tak jak historia i kultura starożytnego świata grecko-rzymskiego objawiały się w wyniku filologicznych analiz *humanae litterae*, tak też można dotrzeć do wydarzeń i religijnego przesłania objawienia judeochrześcijańskiego przez lingwistyczne i semantyczne konstelacje obecne w Piśmie Świętym; czyli – przez filologiczną analizę *sacrae litterae*. Tak więc filologia klasyczna została przekształcona w filologię biblijną. Podczas gdy ta pierwsza zdobyła nowe obszary przez rozszerzenie się na teren drugiej, to ta druga dzięki krytycznym narzędziom pierwszej zyskała oparcie oraz ilustrację.

Jak powiedziałem wyżej, Valla powtórnie odkrył w Kwintylianiej „*Institutio oratoria*” summę grecko-rzymskiej tradycji retorycznej oraz uczynił ją „*novum organon*” renesansowego humanizmu. W „*Institutio*” Valla odnalazł również pełne zastosowanie gramatyki („*grammatica*”) – starożytnej dyscypliny przepracowanej przez Kwintyliana – dla lingwistycznej (morfologicznej, syntaktycznej oraz semantycznej) analizy elokucji oraz tekstów literackich.

Kwintyliana poświęcił I i II księgę swego dzieła gramatyce, którą pojmował jako podstawę wykształcenia retorycznego. Tradycyjne ujęcie gramatyki (*quam in latinum trasferentes*

„*litteraturam*” *vocaverunt*, II.1.4) zostało przez Kwintyliana przepracowane i pogłębione. Gramatyka nie jest dlań tylko normatywną nauką poprawnego mówienia i pisania w danym języku („*grammatica methodica*”), ale jest także – co ważniejsze – badaniem lingwistycznej praktyki oraz piśmiennictwa powstałego w tymże języku („*grammatica historica*”). Co więcej, drugi rodzaj gramatyki („gramatyka historyczna”) jest podstawą pierwszej („gramatyki metodycznej”) o tyle, że gramatyka metodyczna stanowi tylko naukę normatywną. Prawa i reguły mówienia i pisania mogą być wywiedzione zarówno z normalnego, jak i (przede wszystkim) literackiego użycia (autorytatywnej „*consuetudo*”) języka mówionego i pisanego.

Dlatego Valla wyznacza gramatyce zadanie zdobycia „*recta loquendi scientia*”. Główne zadanie gramatyka (*grammaticus*) polega na badaniu użycia języka przez analizę tekstów literackich (*auctoritates*). W odniesieniu do nich były niezbędne: ustalenie tekstu autentycznego (*emendata lectio*) oraz komentarz językowy i semantyczny (*enarratio*). Te dwa zadania analityczne musiały zostać zrealizowane z krytyczną wrażliwością i wnikliwością – cechą gramatyka nazwaną przez Kwintyliana „*acre iudicium*”. Systematyczne zastosowanie „*ars grammatica*” prowadzi do zbudowania „*scientia litterarum*”, co dla Kwintyliana jest prawdziwym określeniem natury i przedmiotu retoryki: *Ego neque id sine auctoribus, materiam esse rhetorices iudico omnes res quaecumque ei ad dicendum subiectae erunt* (II.21.4)²⁰.

Ostateczne stwierdzenie Kwintyliana, pojawiające się w zakończeniu obszernej analizy znaczenia retoryki jako „*scientia*”, której właściwym przedmiotem są „*litterae*”, miało ogromne znaczenie zarówno dla samego autora „*Institutio*”, jak i zwłaszcza dla jego kolejnych czytelników. Ponieważ „*disciplinae*” wszystkich gałęzi wiedzy oraz wszelkiej kompozycji literackiej są wyrażane i formułowane w słowach i tekstach, retoryka – której przedmiotem jest świat „*litterae*” – jest dyscypliną tak rozległą, że przewodzi wszystkim innym.

²⁰S.I. Camporeale, *Lorenzo Valla*, s. 101-108.

Zadania badań literackich – jak zostały one określone przez Kwintyliana, a mianowicie poszukiwanie auctoritas oraz emendata lectio i enarratio tejże auctoritas – zostały przez Lorenza Vallę pojęte jako podstawowy warunek wstępny filologicznego zrozumienia literatury klasycznej i biblijnej. Dla humanisty Valli – zgodnie z tym, jak zreinterpretował on i ponownie zbadał „Institutio” – ars grammatica zaczęła oznaczać scientia krytycznej i historycznej filologii, obejmując studia nad strukturami językowymi (od fonetyki i ortografii do morfologii, składni i semantyki) oraz gatunkiem i treścią literackich świadectw przeszłości.

W istocie dokonana przez Vallę reewaluacja „Institutio” oraz wynikające zeń zastosowanie nauczania Kwintyliana nie miały tak nowatorskiego wpływu na żadną inną dziedzinę, jak na jego filologiczną analizę greckiego Nowego Testamentu. Nawet jeśli „Elegantiae latinae linguae” oraz „Emendationes in Titum Livium” stanowiły najważniejsze osiągnięcia Valli w dziedzinie filologii klasycznej, to „Collatio Novi Testamenti” (1443) oraz jego zrewidowana i poszerzona wersja – „Adnotationes in Novum Testamentum” (1453–1475) mogły stać się jego najbardziej mistrzowskim i wpływowym dziełem w zakresie filologii biblijnej²¹. W nich to Valla zakończył proces przejściowy, dzięki któremu gramatyk ostatecznie stał się zdolny, by wykorzystać swe narzędzia w pracy nad sacrae litterae, stawiając krok, który skutecznie przeformułował naturę badań teologicznych – tworząc to, co zdecydowałem się nazwać „teologią humanistyczną”. Przez swą własną naturę i definicję dyskurs teologiczny jest – i tylko tym być może – badaniem Pisma Świętego. Podczas gdy teologia scholastyczna była ściśle „teo-

²¹ L. Valla, *Opera*, t. 1, s. 1-135 (*Elegantiae latinae linguae*); V. De Caprio, *La tradizione e il trauma: Idee del Rinascimento romano*, Manziana 1991, s. 107-187; L. Valla, *Opera*, t. 1, s. 801-895 (*Adnotationes in Novum Testamentum*); S.I. Camporeale, *Tra Medioevo*, s. 102-135, 141-186 (zrewidowany tekst *Adnotationes* do listów św. Pawła); M. Regoliosi, *La Congettura a Livio del Valla: Metodo e Problemi*, w: *L. Valla e L'Umanesimo*, s. 51-71; L. Valla, *Collatio Novi Testamenti: Redazione inedita*, ed. A. Perosa, Florencia 1970; Ch. Trinkaus, *Image and Likeness*, t. 2, s. 553-674; S.I. Camporeale, *Lorenzo Valla*, s. 277-403; J.H. Bentley, *Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton 1983.

retycznym” opracowaniem danych pochodzących z objawienia, to zamiast tego nowa teologia humanistyczna mogła polegać na „filologicznym” studium tekstu biblijnego.

Przygotowując „Collatio”, Valla rozpoczął prace egzegetyczne i historyczne od „skolacjonowania” Wulgaty – która stała się *textus receptus* Biblii na łacińskim Zachodzie – z tekstem oryginalnym, *veritas graeca* Nowego Testamentu. Jak Valla stwierdza wprost we wstępie dzieła, proces kolacjonowania został rozpoczęty z zamiarem zrewidowania łacińskiego przekładu greckiego Nowego Testamentu, jaki dawała Wulgata. Tak jak w IV w. Hieronim na zlecenie papieża Damazego zrewidował *Vetus Itala* zgodnie ze ściśle filologicznymi narzędziami oraz sporządził swój łaciński tekst Biblii, tak teraz – deklarował Valla – aby doprowadzić do końca Hieronimowe przedsięwzięcie, stało się niezbędne ponowne zastosowanie tych samych kryteriów wobec Wulgaty. Następnie trzeba było dokonać porównania Hieronimowej zrewidowanej wersji łacińskiej z oryginalnym greckim tekstem Nowego Testamentu. Wraz z tym procesem, którego celem było udostępnienie lepszej i odpowiedniejszej łacińskiej translacji greckiego tekstu, Valla zmierzał także do podjęcia analitycznej egzegezy, by dotrzeć do oryginalnej lekcji pism nowotestamentowych. W ten sposób postępowanie przekształciło się w próbę przywrócenia greckiemu Nowemu Testamentowi tekstowej autentyczności²².

Poszukiwanie *emendata lectio* oryginału (*auctoritas*) – które zaczęło być tak efektywne dla restytucji autentycznego tekstu literackich świadectw przeszłości oraz doprowadziło humanistów do odkrycia wielu rękopisów literatury klasycznej – zostało przez Vallę odniesione i zastosowane do Pisma Świętego. Wynikiem tego była doniosła zmiana z w sposobie czytania tekstów biblijnych. Nowe podejście do Pisma Świętego, które mogło okazać się decydujące dla przyszłego rozwoju religijnego, zaatakowali jako nieortodoksyjne już współcześni Valli. Spowodowana przez niego zmiana paradygmatu wywołała natychmiastową konsekwencję, którą stanowiło ponowne uznanie

²²L. Valla, *Collatio*, s. 3-10; S.I. Camporeale, *Lorenzo Valla*, s. 321-328, 370-374.

absolutnego prymatu tekstu biblijnego w językach oryginalnych (*veritas hebraica* dla Starego Testamentu oraz *veritas graeca* dla Nowego). Wulgata jako przekład tekstu natchnionego mogła mieć tylko względną ważność. Ponieważ Wulgata była głównym źródłem skrypturystycznym rozumienia objawienia przez łacińskie chrześcijaństwo, a w konsekwencji – dla jego języka instytucjonalnego, liturgicznego i teologicznego, pozostała ona integralną częścią traditio zachodniego chrześcijaństwa. Jednakże nie mogła nigdy pretendować do absolutnej ważności oryginalnej *auctoritas* Bożego objawienia hebrajskiej i greckiej Biblii. Dlatego też, kiedy Valla wezwał do zdebronizowania tradycyjnej Wulgaty oraz skutecznej reewaluacji *veritas graeca* Nowego Testamentu, było to zarazem wezwanie do decydującego przełomu w religijnej historii chrześcijańskiego Zachodu. Tylko hebrajska i grecka Biblia mogła być uznawana za jedyne w swoim rodzaju, autorytatywne i wyłączone źródło judeochrześcijańskiego objawienia, chrześcijańskiej wiary, obowiązującej doktryny, a w rezultacie – badań teologicznych.

Kiedy osiągnięto najbardziej autentyczne odczytanie tekstu literackiego, kolejnym i znacznie trudniejszym zadaniem, jakiego musieli się podjąć gramatycy, było *enarratio*. Ten *etap egzegezy* był objaśnianiem i zmierzał do zrozumienia zawartości ustępu lub zdania jako całości. Cel stanowiło najpierw wyjaśnienie znaczenia każdego słowa, a następnie – myśli wyrażonej w zdaniu jako całości, aby dowieść znaczenia danego stwierdzenia przez interpretację lub wyjaśnić jego zawartość przez parafrazę²³.

Historyczna i językowa tradycja Nowego Testamentu rozwinęła się z oryginalnego tekstu greckiego raz Wulgaty. Dlatego Valla musiał poddać badaniom filologicznym OBIE te wersje, zaczynając od tekstu źródłowego (*veritas graeca*), następnie jednak porównując go z przekładem. Valla przedsięwziął „gramatyczną egzegezę”, w której jedynym kryterium interpretacyjnym był *sensus litteralis*, ostatecznie wyłączający inne (tradycyjne) alegoryczne znaczenia Pisma Świętego. Zasadę tę zreali-

²³F.M. Renner, „*Interpretatio*”: *Language and Translation from Cicero to Tytler*, „Approaches to Translation Studies”, Amsterdam, nr 8/1989, s. 38 n.

zował po raz pierwszy w „Collatio”, a rozwinął w „Adnotationes”. Tylko przez takie zastosowanie „egzegezy gramatycznej” do tekstu źródłowego Valla mógł zweryfikować wszystkie mniej czy bardziej odpowiednie łacińskie wersje Wulgaty i wówczas wykryć błędne lub nieodpowiednie tłumaczenie, albo też błąd w odczytaniu tekstu greckiego, które utorowały drogę niewłaściwej czy – dość często – błędnej spekulacji teologicznej zachodniego Kościoła.

Filologiczne badania nad greckim Nowym Testamentem (a zwłaszcza nad Pawłowymi listami) doprowadziły Vallę i jego zwolenników w pierwszych dziesięcioleciach następnego stulecia (jak Erazm czy Lefèvre d'Étaples) do pełnego odrodzenia historycznego i semantycznego uniwersum nowotestamentowej greki – koiné. Przedsięwzięcie Valli zapoczątkowało ogromną falę krytyki, przede wszystkim języka i argumentacji teologii scholastycznej, jak również całego języka dogmatycznego i eklesjalnego, który łaciński Kościół zaczerpnął z Wulgaty i oparł na niej. Ostatecznym efektem, jaki musiało to spowodować – przynajmniej w ostatecznym wyniku – było wprowadzenie w zachodnim Kościele radykalnie nowych ram pojęciowych zarówno dla chrześcijańskiej nauki, jak i praktyki.

W roku 1505 Erazm wydał „Adnotationes” Valli z rękopisu, który odkrył w bibliotece klasztornej w Parc koło Louvain. W liście dedykacyjnym skierowanym do Christophera Fishera (list ten służył jako wstęp do opublikowanych „Adnotationes”) Erazm sławi dzieło egzegetyczne i jego autora; Valla był współczesnym gramatykiem (*grammaticus*) Nowego Testamentu, który idąc śladami św. Hieronima odrodził *sacrae litterae*. Dzie sięć lat później, dzięki powtórnemu opracowaniu wpływowego dzieła Valli, Erazm znalazł się w przeddzień narodzin swego *Novum Testamentum*. Nosząca ten tytuł edycja Erazma była szeroko dyskutowana i niepokoiła europejskich uczonych nim jeszcze znalazła się na rynku. Zanim dzieło opuściło drukarnię w marcu 1516 r., Martin van Dorp wypowiedając się jako rzecznik uczonych z Louvain, zaatakował Erazmowe śmiałe nowości, powtarzając dokładnie te same argumenty, które przeciwko Valli i „Adnotationes” wysunęli współcześni mu scholastyki. Van Dorp ostrzegał teologów, że gramatycy (*gramatici*) roszczą sobie pretensje, by *zasiąść na katedrze i działać jako*

*cenzorzy wszystkich innych dyscyplin, włączając w to teologię. Rzeczywiście – mówił van Dorp – stworzyli oni nową dyscyplinę teologiczną: et novam theologiam parturiunt*²⁴.

W rzeczywistości atakujący Erazma uczeni dobrze teraz zrozumieli, czego dokonał Valla wprowadzając filologię biblijną do dyscyplin teologicznych. Kiedy teologia znalazła się pośród „litterarum scientia” – by użyć określenia Cycerona i Kwintyliana – stało się oczywiste, że to właśnie filologia jest właściwym sposobem prowadzenia badań teologicznych. Dlatego więc humanistyczne poszukiwania humanae litterae znalazły swą najpełniejszą realizację w studiach sacrae litterae; natomiast dyscypliny teologiczne zacerpnęły swe narzędzia poznawcze z metodologii humanistów. W tym sensie – możemy powiedzieć – dokonana przez Vallę krytyka systemu scholastycznego oraz krzewienie „teologii humanistycznej” jako alternatywnej, zaowocowało ostatecznie badaniami teologicznymi i sposobem argumentacji, który można sformułować następująco: teologia musi być ni mniej ni więcej tylko gramatologią Pisma Świętego.

tłum. Piotr Urbański

SALVATORE I. CAMPOREALE ur. 1928, dominikanin, filozof i teolog. Pracuje w The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Florencja). Jest wykładowcą w John Hopkins University (Baltimone). Po polsku ukazała się jego książka „Lorenzo Valla i jego traktat o donacji Konstantyna: Retoryka, wolność i eklezjologia w XV wieku”. Mieszka we Florencji.

²⁴S.I. Camporeale, *Da Lorenzo Valla a Tommaso Moro: Lo statuto umanistico della teologia*, „Memorie Domenicane” n.s. 4/1973, s. 9-102; Poggio Bracciolini *contro Lorenzo Valla: „Le Orationes in L. Vallam”*, w: Poggio Bracciolini 1380–1980. *Nel VI centenario della nascita*, ed. Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Florencja 1982, s. 137-161; H. Holeczek, *Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale*, Lejda 1975; M.-M. de la Garanderie, *Christianisme et Lettres Profanes (1515–1535): Essai sur les Mentalités des Milieux Intellectuelles Parisiens et sur la Pensée de Guillaume Budé*, Lille 1976; G. Dedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Ecritures*, Genewa 1976; S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia: 1520–1580*, Turyn 1987; E. Rummel, *Erasmus and His Catholic Critics: 1515–1536*, t. 1-2, Neuwkoop 1989.

KRZYSZTOF KARASEK

Przesło oddechu, przesło wiary

Oto katedra płuc z purpurowymi wargami
adorowana przez mistyczne róże
oddechów.

Kiedy staniesz u jej stóp, dostrzegasz
płomyczki tlenu
wydobywające się z głębi nawy
w której postawiono lichtarz
ust; płomyczki tlenu
migające na wietrze pamięci.

Pośrodku

most kamienny języka, po którym
pełźnie mrówcze plemię
słów, armie
sylab – obce i swoje.

Możesz przejść po nim, możesz się zanurzyć
w mroczną rozpacz wiary,
w głębi katedry płuc, gdzie
na rozległych pastwiskach tlenu, pasą się
słońca nazw.

Ezechiel III, 1

Zjedz tę księgę a idź i mów,
zuj ją w ustach długo, cierpliwie,
aż stanie się pokarmem najgłębszej tajemnicy.
Niech wypełni całe twoje trzewia,
niech nasyci wszystkie twoje tkanki,
najdalsze komórki ciała,
aż sam staniesz się Księgą.

Wyjdź na drogę

i odwracaj strony w sobie, strona po stronie,
stań na rozstajach
i wskazuj drogę pielgrzymom i wędrowcom,
nie witany, nie rozpoznany,

niech nikt nie domyśla się nawet
że jesteś Księgą,
że stałeś się powietrzem, płomieniem,
włócznieą wody. Otwieraj ostrożnie
każdą stronicę w sobie, bełkocz
ciemne wersy,
po których rozpoznasz w sobie mowę Pana,
aż spłonie w tobie – a ty wraz z nią – i stanie się światłem
rozwieszonym na drzewach, babim latem,
które zaplotło swoje włosy w ostrza traw, stanie się
płaszczem światła nad kartką równiny.

Duszyczka

1

Ani kształtu
ani barwy
ani wszelkiego imienia

Ani lotu
ani losu
ani ciemnego istnienia

Ani nocy
ani dnia
ani ciszy
co by szła
przez podwórze
tupiąc
podeszwami
trupięć

2

Ani miodu
ani lodu
ani dachu nad głową

Ani soli
ani roli
ani ciała pod sobą

Ani światła
ni ciemności
w tej swojej bylejakości
duszo zbłąkana

Powitaj Pana

3

Nie widziany
Nie rozpoznany

Amen

KRZYSZTOF KARASEK, ur. 1937, poeta, eseista, tłumacz, autor m.in. poematów „Trzy miarki losu” (1994) oraz tomu „Poezje” (1994). Mieszka w Warszawie.

BOGUSŁAW KIERC

Podniesienie

Pisklę światła usiadło na jego ramieniu,
gdy sztywnobiałe rękaw mignął spod ornatu
zielonego nad błyskiem kielicha. Ten żywy
obraz mi uświadamia, że zostałem wzięty
do nieba; że brodaty chłopiec, który księdzem
jest i ten drugi młody ksiądz, olśniony
lżejszym światłem, i białe postacie, na których
oblicza ledwo spoglądać mogę – tak są
piękne – gwałtownie uwalniają mnie
z przynależności do ziemi grobowej.

Słyszę obracający się we mnie proch ziemi
 jako szmer głosów męskich i chłopięcych
 przed przejmującym obnażeniem Ciała
 Bożego; czuję miłosne zmieszanie
 Jego Krwi z moją
 wlewającą się
 w kielich serca uniesiony
 Jego Rękami.

Wskrzeszenie

*cały jest światłem pochodzącym od Ojca,
 cały jest okiem*

Klemens Aleksandryjski

Jakbyś mi, Boże, dzień po dniu objawiał,
 co miałem stracić, z czym się rozstać, gdybyś

nie zechciał wskrzesić mnie z wypalonego
 prochu i jeszcze raz nawilżyć łzami,

które ronileś przed grobem Łazarza.
 Jestem od nowa ulepiony; ziemski,

niebieski od Twojego tchnienia i od światła
 smagły – i goły przed Tobą jak Twoje

patrzące na mnie, zażawione Oko.

Quercus Petraea

Tadeuszowi Borucie

Nagi – jeszcze bez listka – sam tańczy na łące.
 Wokół niego powietrze jak jasnovidzące

spojrzenie Obecności, co wpadła w pułapkę
sakry, bo nałożyła infułę jak czapkę

niewidkę niedokładnie i wiatr ją na bakier
przechylił, co już było dostatecznym znakiem

dla autora dystychów, który chciał to widzieć,
jak ta Obecność zwiewnie do tańczącej idzie

postaci – przyciągana jej zawrotnym stanem,
więc bezkarnie ogląda to w pień wstępowanie

bezmiernej Obecności, gdy w jej czystej Próżni
dąbczak jak chłopiec już się nie może odróżnić

od niej, choć wyobraźnię zwoździ w one strony,
gdzie Sebastian strzałami trwa rozgałęziony.

Ariel

Zbigniew Herbert na fotografii
z wakacji na Helu
w sierpniu 1939

Arielu, duchu, ptaszku (Szekspir jednak
mówi „chick” może tak byłoby wierniej:
„pisklątko”?). Duchu chłopięcy, pisklątko

nieopierzone (czy właśnie – pierzaste),
kogo wzruszały twoje wystające
łopatki, ciało ciasno naciągnięte

na więźbę kości – ledwo otuloną
mięśniami? Duchu wcielony, chłopczyku
przemieniający się jawnie w anioła

bądź w kroplę wody skrytą pośród nitek
deszczu; w dukt pisma, w melodię – zależnie
od woli serca, które w niedorostym

mistrz szeptano: *stań się, bądź mi, przybądź!*
W ilu cię dotąd widziałem postaciach?
W ilu zobaczę jeszcze? Ile razy

zechcesz objawić mi się jako smutny
pątnik sumienia, albo mnie wyśmiejesz,
gdy cię zawołam – Arielu, Arielu;

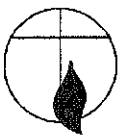
„Pan się pomylił, na imię mi Zbyszek.
– Czy ten, którego pan wołał, jest proszkiem
do prania? Albo rodzajem paliwa?

Nie? Więc przepraszam, życzę powodzenia.”
Nie powinienem tak cię przywoływać.
Wiem. Lecz nie dana mi była minuta,

żebym po ludzku mógł cię pożegnać,
zanim się stałeś możliwością bycia
kimkolwiek wszędzie, gdzie się nie domyślę

Ciebie. Choć trochę już wiem, że ty jesteś
w każdym – tym właśnie, którym każdy jest
wolny od siebie. Jakby go nie było.

BOGUSŁAW KIERC, ur. 1943, poeta, aktor, reżyser, pedagog, autor m.in.
tomów poezji „Tyber z piaskiem” (1997), „Czary” (1999) oraz szkiców
krytycznych „Wzniosły upadek Anioła” (1992), „Moje kochanki” (2000).
Mieszka we Wrocławiu.



Piasek z Tybru

Z Bogusławem Kiercem rozmawia Stanisław Bereś

— *W jaki sposób Twoje wiersze mają się do aktorstwa i reżyserii, bo jakoś muszą, ale nie wiem jak?*

— Wydaje mi się, że moje aktorstwo i reżyseria są po prostu różnymi sposobami wyrażania tego samego, czym zajmuję się w poezji. Łatwo znaleźć analogię między budową moich wierszy i przedstawień. W przypadku roli aktorskiej jest to pewnie trudniejsze do prześledzenia, bo mamy tu do czynienia z bardziej gwałtownym, nagłym sposobem budowania wyrazu, ale mechanizm jest w gruncie rzeczy podobny. Dlatego nie dzielę siebie na poszczególne przegródki, w których jestem raz aktorem, raz reżyserem, a jeszcze innym razem poetą.

— *Można by sobie wyobrazić, że aktor musi mieć naturalną skłonność do budowania swej poezji na bazie struktur mówionych, retorycznych, deklamacyjnych. Tymczasem niespodzianka, Twoje wiersze są raczej wyobraźniowe niż „mówione”.*

— Zdolność odczuwania – jakby powiedział Słowacki – „materyjalności” słowa przez uprawianie aktorstwa staje się na tyle mocna, że ja wiersz słyszę. To znaczy „słyszę” jego organizm. No tak! Wiem np. jaką skuteczność może mieć słowo, kiedy traktuje się je (to bardzo odległe skojarzenie) jak mantrę. Przypuszczam też, że obcowanie ze słowem głośnym, „fizjologicznym”, które ma być wypowiedziane, a zatem angażuje cały aparat artykulacyjny i układ mięśniowy, bo musi przedrzeć się przeze mnie, ma zapewne rozliczne konsekwencje w takim a nie innym brzmieniu mojej poezji.

— *W Twoich wierszach wiele dzieje się w obrazie, w grze pomiędzy słowami, w piętrowej metaforyce. Nie zawsze wyobrażam sobie, jak by to się w ogóle dało wypowiedzieć...*

— A ja Ci powiem, że u mnie ten typ synestezji jest tak mocno oparty na czynności mówienia, że w ogóle nie potrafię sobie wyobrazić budowania jakichkolwiek wizji, które byłyby oderwane od

brzmienia wyrażających je słów. To jest niemożliwe, nawet gdyby to był czysty obraz, czysta kompozycja barw. Słowa mają dla mnie – oprócz znaczeń – swoje zapachy, walory kolorystyczne i dynamikę. I to jest już nierozłączne.

— *Gdy patrzę na okładkę „Tybru z piaskiem”, którą projektowała Twoja żona, Danusia, widzę scenę miłosną. Czytam Twoje wiersze od wielu lat, więc z przekonaniem mogę stwierdzić, że jeśli cemuś w poezji pozostajesz wierny, to na pewno liryce miłosnej. Tymczasem nie ma większej pułapki dla poety, jak literatura spod tego znaku. Ty natomiast uprawiasz ją z pewnym powodzeniem. Nawet mnie to dziwi. Jak Ty to robisz? Dlaczego nie wpadasz w banał i nudę, a inni wpadają? Jaka jest receptura na poezję miłosną?*

— Nie wiem jaka! W każdym razie ja jej nie nam. Przypuszczam, że pewnie niewiele znalazłoby się u mnie takich utworów, które nie byłyby wierszami miłosnymi. Znajduję w nich wciąż jakiś rodzaj uporu albo mówiąc nieskromnie olśnienie w nowych sytuacjach, które Przyboś zapewne nazwałby lirycznymi, a Danusia próbowała na tej okładce przedstawić ciągłego niewyczerpania sytuacji pierwszej, tzn. sytuacji Adama i Ewy. W ten sposób powiedzieć to straszne ułatwienie, ale ja rzeczywiście wciąż myślę o tym czymś, o jest ciągłym stanowieniem początku człowieka i jego człowieczeństwa, także początku człowieka w relacji miłosnej. Świat został nam dany przez miłość i jako miłość. Odczuwam to wyraźnie we wszystkich przejawach życia. Dlatego pewnie każda, nawet pozornie najbardziej odległa od poezji, sytuacja musi mnie właśnie tam zaprowadzić. I pewnie dlatego nie piszę wierszy innego typu. Wciąż jestem w sytuacji Adamowego snu i Adamowego przebudzenia. Wciąż stoję wobec paradoksu, że w miłości dojrzewam do momentu, kiedy można wyłamać ze mnie żebro, na którym zostanie osnuta kobieta, która – dopiero Ona – wyprowadzi mnie jako stworzenie widzialne na świat. To wahanie, to pierwsze doświadczenie mistyczne i metafizyczne jest dla mnie wciąż tak bardzo płodne i promieniujące, że pewnie jeszcze wiele razy przyjdzie mi się nad tym zadumiewać.

— *Opowiadasz mi teraz o miłości archetypalnej, ale Twoje wiersze są właściwie i po prostu wierszami człowieka zakochanego. Piszesz je już zresztą ze czterdzieści lat. Kiedyś Konwicki powiedział mi, że gdyby człowiek miał być przez 50 lat zakochany, to lepiej żeby się od razu zastrzelił. Jak to jest z Tobą i z tym kochaniem przez lirykę, bo przecież to są wiersze konfesyjne, którym nic tak nie zagraża jak rutynizacja. To nawet absurdalne połączenie: rutyna i miłość...*

— To faktycznie są wiersze konfesyjne i rzeczywiście niemal wszystkie wynikają ze stanu zakochania. Temu nie mogę zaprzeczyć. Pytasz, ile lat to może trwać? Nieskończenie wiele! Już mój pierwszy wiersz zrodził się z takiego stanu i wszystkie następne, które zawsze odwołują się do sytuacji pierwszej, powstają z tego samego impulsu. Mnie się wydaje, że z tym zakochaniem – z samej istoty rzeczy – jest odwrotnie niż mówisz, i to również dzisiaj, kiedy nawet zewnętrznie widać, że nieprzystojnie jest kiedy...

— *Kiedy stare dziady rozmawiają o zakochaniu...?*

— No tak, bo dla mnie stan zakochania jest naprawdę stanem pierwszego wejrzenia i niezgody na rutynę, a zatem takiego doświadczenia, które jest jedyne. Wobec tego w każdej sytuacji i relacji ludzkiej, naturalnie jeżeli jest ona pełna i prawdziwa, muszę istnieć tak, jakby ona była dana po raz pierwszy. Dotyczy to zarówno relacji człowiek – człowiek, jak też relacji człowiek – zjawiska, człowiek – inne stworzenia. Wtedy właśnie zdaje mi się, iż wracam do sytuacji rajskiej, danej mi na początku. Dlatego też nie jest to metoda pracy poety, który próbuje się ćwiczyć w przechowywaniu pierwszej miłości i upiera się, że nie da sobie tego odebrać, nie godząc się na abdykację z takiego stanu... Jest to raczej – trochę się wstydzę tego słowa – rodzaj pokory wobec tego, co zostało mi dane, bywa mi dane i mam nadzieję będzie mi jeszcze dane w Osobie, w tej konkretnej Osobie (łatwo domyślić się o kim mówię), która jest adresatką większości moich wierszy, ośniewa mnie swoim istnieniem, swoją wyjątkowością i jedynością. I nie sądzę, żeby to ośnienie mogło się kiedykolwiek wyczerpać, bo jak długo życie jest życiem, jest ono wciąż równie mocne i niezależnie od tego, czym jest zagrożone lub tłumione, ta istota wciąż promieniuje równie mocno. Dlatego tak długo pozostaję w stanie pierwszej miłości i ciągłego zakochania.

— *Patrząc na tę książkę, trudno nie zapytać dlaczego właśnie w tym momencie życia poczułeś potrzebę dokonania wyboru podsumowującego dorobek całego dotychczasowego życia? Nie jesteś ostatecznie jeszcze w tak sędziwym wieku, żebyś musiał już w tej chwili drukować dzieła zebrane.*

— Sam jeszcze tego nie wiem na pewno. Myślę, że stało się tak z powodu przeżycia, które zbliżyło mnie do „granicy”. Ponieważ parę lat temu musiałem liczyć się, niestety zabrzmiało to melodramatycznie, z możliwością śmierci, próbowałem spojrzeć na świat z tamtej gra-

nicy, z tamtej perspektywy, ale nie dlatego, żeby to było bardziej patetyczne, wzniosłe czy głębokie. Nie, mnie interesował po prostu sens tego, co się ode mnie uniezależnia. Czyli w jakiś sposób to, co chciałem dać do przeczytania albo mnie usprawiedliwia, albo oskarża, albo stawia w bardziej konkretny sposób przed drugim człowiekiem. I nie dlatego skomponowałem tę książkę, że – jak to już kiedyś pisałem – czuję się jak Łazarz przywrócony życiu, który przecież wie, że doświadczenie śmierci zostało tylko na jakiś czas odłożone, ale dlatego, że silne napięcie eschatologiczne podyktowało mi potrzebę stworzenia (mój Boże, okropne słowo!) tomu, który byłby rodzajem kanonu mojego mówienia poetyckiego. Przynajmniej tak jak wygląda on teraz. I to był chyba główny powód.

— *Nie wiem czy to będzie dobre porównanie, ale z liryką jest czasem jak z twarzą ludzką na przestrzeni wielu lat. To jest ta sama twarz, ale jednocześnie już nie ta sama. Na pewno zdarzało Ci się spotkać z kimś z przeszłości, kto Cię nie poznawał. Z liryką na przestrzeni wielu lat też czasem bywa podobnie. Jej oblicze pozostaje na pozór to samo, ale jednak przeobraża się tak bardzo, że trudno ją poznać. Ja, czytając ten zbiór, i mając w pamięci wszystkie poprzednie, byłem trochę zaskoczony, bo to jednak nie jest to samo oblicze. W związku z tym miałem wrażenie, że przy pomocy poetyckiego skalpela dokonałeś zręcznego liftingu. Z jaką intencją pracowałeś nad tą poetycką twarzą?*

— To jest druga, niejawną stroną takich przedsięwzięć jak układanie książki z utworów wybranych. Istotnie to jest trochę tak, jakby się chciało wymodelować jakąś twarz. Mimo że najchętniej bym się tego wypierał, i mówił, że nie, że to naprawdę nie o to chodziło, jednak, kiedy próbuję się zdobyć na jakiś dystans wobec siebie, muszę przyznać, że chyba jednak rzeczywiście trochę o ten „wyraz twarzy” chodziło. Ważne jest motto, wzięte z Sępa Szarzyńskiego... Interesowało mnie, na przykład, jak przez siebie dzisiejszego mogę jeszcze zobaczyć tamtego człowieka, ale nie po to, żeby go zaakceptować czy odrzucić, ale żeby zapytać, czy to, co mu się wtedy wydawało, że widzi lub w co był wpatrzony, było (i jest) także odzwierciedleniem jakiegoś Oblicza, wobec którego został postawiony na Początku. A zatem, czy była to jakaś młodzieńcza uzurpacja, czy coś głębszego od mojej ówczesnej świadomości? Wolałbym się dzisiaj przychylić do zdania, że było to coś głębszego, że to nie była uzurpacja. Ale wiem również, że książkę faktycznie można „wyinscenizować”, zwłaszcza jeżeli ktoś się tym zajmuje zawodowo. Można ją przecież

tak poprowadzić, jak podyktuje nakaz realizatorski, estetyczny czy etyczny. Wobec tego nie potrafię się wymigać od takiej supozycji, ale ta „reżyseria” zmierzała do tego, żebym mógł pokazać jaki był sens ówczesnych moich zabiegów, nie zawsze i nie przez wszystkich odczytywany. Wobec tego jest pewnie trochę tak jakbym dziś ujmował się za tamtym poetą, jakim byłem.

Pewnie nie bez jakiegoś wpływu na ten stan rzeczy były moje prace nad Julianem Przybosiem, czy Rafałem Wojaczkim, w których bez wątpienia zdradzałem swoje wieloletnie zatroskanie o ich oblicze. Wydawało mi się, na przykład, że ich artystyczne zamiary, za ich życia wyrażone, ale nie usłyszane bądź nie doczytane, domagają się ponownego odczytania. Wobec tego próbowałem to robić. I może na tej samej zasadzie rzeczywiście zatroszczyłem się trochę o tego młodego człowieka, którym kiedyś byłem. A na swoją obronę...

— Jeszcze się może nie broń, bo ostatecznie nie padł dotąd żaden zarzut. Ale może to i dobry moment? Jak mówisz, ujmujesz się za tym człowiekiem z przeszłości, którego ja trochę jeszcze pamiętam jako młodzieńczego bluźniercę i prowokatora, nie unikającego drastycznych wątków erotycznych czy seksualnych. Jestem w stanie przypomnieć sobie wiele tekstów tego typu. Ale tu, w tym wyborze, w ogóle ich nie ma. Nagle ujrzałem twarz metafizycznego poety, a nie zobaczyłem tamtego pełnego biologii, zachwyconego światem i sobą młodzieńca. A więc może i trochę Pirożyński pracował nad tym wyborem?

— Myślę, że nie. Nie pracował! A ten mój akt obrony, zresztą nie siebie, lecz stosowanej wówczas metody artystycznej, ma oparcie w lekturze ludzi wydawałoby się bardzo odległych estetycznie czy filozoficznie od obrazów i sensów, jakie przynosiły moje tomy „Ciemny chleb” czy „Coraz weselsza coraz mniej”. Myślę o zapomnianym już dzisiaj, a kiedyś przecież bardzo znaczącym we Wrocławiu, ks. Wiesławie Gawliku. Postaci niezwyklej, łączącej pasje poety, filozofa i muzyka. Dużo by zresztą o tym mówić. Więc wyobraź sobie, że on, jako zresztą jeden z nielicznych, odczytywał te moje bluźniercze (jak je nazwałeś) czy kryptopornograficzne (jak ja bym je dziś nazwał) wiersze w perspektywie metafizycznej.

Dlaczego więc nie ma tu właśnie takich epatujących wierszy? Dlaczego nie wybrałem ich więcej? Przede wszystkim dlatego, że nosiły piętno młodzieńczego sposobu bycia, a więc były za ostre, również w sensie warsztatowym. Przytoczone w swej pierwotnej wersji mogłyby zniekształcać tak wówczas wyrażoną, ale nie sprowadzającą się do skandalizującego efektu, intencję. Mogę wreszcie po-

wołać się na bardzo prozaiczny argument, że książka musiała mieć taką a nie inną objętość, wobec czego składa się z tylu tekstów, z ilu się dzisiaj składa.

Ale to, co było moim napędem w tamtych latach, a więc konkretność, zmysłowość i płciowość, nadal pozostały dla mnie terytorium doświadczeń metafizycznych i mistycznych. To wcale się nie zmieniło! Może dziś trochę więcej wiem, jestem bardziej świadomy i potrafię trochę inaczej w nie wchodzić, lepiej umiem się osłaniać lub liczyć się z uczuciami innych ludzi. Nie zawsze to, co zostało rzucone wtedy z taką gwałtownością, dzisiaj mogłoby być czytane ze zrozumieniem zamiaru, jaki mi wtedy przyświecał.

— *Wiesz, ja odnoszę wrażenie, jakbyś nagle włożył na twarz maskę olimpijczyka. Ona mi się zresztą podoba, ale to jest takie spojrzenie...*

— *Myślisz, że teraz tak jest? I tak, i nie. Maską olimpijczyka można by nazwać to, co jest doświadczeniem warsztatowym, a zatem umiejętność posługiwania się dzisiaj tą materią, tym surowcem w sposób o wiele bardziej świadomy, o wiele bardziej plastyczny niż wtedy. A poza tym istnieje jeszcze coś takiego jak dystans. Mnie ówczesnego usprawiedliwia również to, że byłem inną osobą biologiczną. Połączenie zatem tamtej ekspresji z tamtą osobą było jak gdyby naturalne, ich wypadkową była moja tożsamość. No, dzisiaj sobie nawet nie wyobrażam, nawet gdybym miał zaraz przeczytać niektóre z tych wierszy, jakbym to wewnętrznie mógł się czuć „prócz odmiany”. Śmiejąc się rzekłbym, że to jest właśnie dowodem na nieśmiertelność duszy. Nie wiem, ile ona ma lat, ani ile ja mam lat „w środku”. Moja dusza nie ma lat, po prostu jest i reaguje tak, jak reagowała wtedy, kiedy byłem młody. Wrzące we mnie namiętności pewnie są podobne, i trudno je inaczej regulować lub przelewać do innych naczyń, ale byłoby to bardzo śmieszne, gdybym nagle zaczął wyrzaskiwać ze swoich gruczołów to, co wyrzaskiwałem wtedy. Wobec tego również moje ciało, moja kora, dyktują mi określone zachowania. I to są zachowania organiczne, a nie asekuracyjne.*

— *Wróćmy do motto z „Epitafium Rzymowi” Sępa Szarzyńskiego: „wszystko się w nim zmieniło, sam trwa prócz odmiany / Tyber, z piaskiem do morza co bieży zmieszany”. Powiedziałeś, że to jest poszukiwanie człowieka sprzed wielu lat, natomiast ja rozumiem to trochę inaczej: że to jest zdumienie sobą z przeszłości, a zarazem – dialektycznie – poczucie, że obecnie, tak szalenie różniąc się od siebie z tamtych lat, jesteście jednak ci sami. A więc tożsami z sobą i nietoż-*

sami zarazem. Jest to zatem zdumienie naszą organiczną tajemnicą metafizyczną.

— Zrozumiałeś to właściwie, bo mówiąc o tym wczesnym obliczu, zapomniałem dodać, że mnie wcale nie interesuje możliwość korekty, czyli dokonania dziś poetyckiej operacji plastycznej, która pozwoliłaby powrócić do tamtego „ja”. Ani tego nie chcę, ani do tego nie tęsknię! Mnie tylko fascynuje to, rzekłbym, „przeświecanie”, ta niesamowitość widzenia w człowieku terazniejszym zasięgu jego „teraz”. I to nie jest koniecznie tak, że teraz widzę to, co było i będzie. To nie jest pragnienie z gatunku „och, chciałbym się teraz znaleźć znowu na tamtej łące i pić wodę z tych dłoni, które wówczas pachniały poziomkami”; bo ja ją w tej chwili piję. Kobieta, na którą patrzę, nie jest ani odrobinę mniej „intensywna” od tamtej, którą była w pierwszym momencie objawienia lub iluminacji trzydzieści parę lat temu. I to jest cudowne! Dlatego interesuje mnie ten Tyber z piaskiem, a więc rzeka, która płynie i płynie, i ten piasek, który w niej jest. To ciągle obracanie się z prochu w proch. Ale w proch drogocenny.

— *Przesypywanie się piasku, o którym piszesz odbywa się z wczoraj w jutro, z przeszłości w przyszłość, a zatem zgodnie z ruchem czasu, w rytm naszego starzenia się. A w drugim sensie jest to metafizyczne przesypywanie się tego piasku, czyli substancji życia, z naszego doczesnego świata w zaświaty. Jakby już tu istniał ruch w tamtą stronę, przepływ od życia do życia po życiu, albo po śmierci. To, co mnie najbardziej uderzyło, to Twoja zgoda na ten stan rzeczy i wiara, nie wiem czy prawdziwie ją wyczytałem, że po tamtej stronie jest tak samo pięknie, jak po tej stronie. I że te wiersze są przygotowaniem do tego przejścia.*

— Tak, i nawet to „przepływanie”, przesypywanie się piasku jest głównym kryterium kompozycyjnym tej książki, bo większość wierszy wciąż mówi o tym przeniesieniu się, o wyprawie na „drugą stronę”. Czasami jest to zresztą tylko kraina snu i przebudzenia. Są w nich oczywiście również jakieś obrazy wiary w to, jak będzie po drugiej stronie rzeki zapomnienia, ale czuję, że mimo wszystko, mimo mojego entuzjazmu, ekstazy i innych wysokich, błogich stanów, są to jednak motywy pocieszycielskie. Bo tak naprawdę wiem, że nie ogarniam tamtego za-świata i nie jestem w stanie wypowiedzieć niczego na temat tego, jak w nim będzie, a nawet w miarę upływających dni i lat staram się w te regiony w ogóle nie sięgać.

— *Ale ja wiem, jak tam będzie, bo wyczytałem to w Twoich wierszach. To jest dość jasno powiedziane! Powiedzieć Ci jak? A więc*

będą tam kobiety, dzieci i przyroda, czyli będzie nie tylko równie pięknie jak tutaj, ale również podobnie jak tutaj...

— No to dobrze! Mówisz mi coś, co jest dla mnie tak niesamowitym darem, że gdybym miał w tej chwili wyrazić jakoś swoją radość, nie siedziałbym na pewno spokojnie. Tak, bo tak jest naprawdę! Ja rzeczywiście pragnę, żeby poezja mi przносиła czy przynosiła stamtąd takie wiadomości. „Biedroneczko, leć do nieba, przynieś mi kawałek chleba”. I ta biedronka leci, po czym faktycznie przynosi mi okruch chleba niebieskiego. Nie sądzisz, że to niezwykle?

Tak, staram się tam wędrować i jeśli na czymś mi zależy, to na znoszeniu granic. Próbuję tam wchodzić w taki sposób, żeby nie było żadnego „tam”, tylko „tutaj”, żeby terytorium tego „tutaj” ciągle poszerzało się, rosło; próbuję czytać to, co mi stamtąd przyniosą posłańcy, choćby te biedronki, sójki i ludzie... Ludzie przede wszystkim! I przynoszą!

— *Jest w tym tomie wiersz pt. „Jeszcze nie”. Zrobił na mnie ogromne wrażenie, bo opowiada o pięćdziesięcioletnim chłopcu, kryjącym się za drzewem przed śmiercią, która przyszła z kosą. Czytałem go bardzo osobiście, bo przypominałem sobie wiersz Kraszewskiego, którego bardzo się bałem w dzieciństwie, zaczynający się od słów: „Był sobie dziad i baba, bardzo starzy oboje / Ona kaszłąca i słaba, a on zgięty we dwoje”. Po nich także przychodziła śmierć, a oni strasznie się bali. Czytając Twój wiersz, uświadomiłem sobie nagle, że ja już jestem po stronie baby i dziada. Zastanawiam się więc, jak to u Ciebie jest z tym strachem, bo z jednej strony niby traktujesz spotkanie z nią jako rodzaj gry, a z drugiej – jest to przecież prawdziwa śmierć.*

— Ten fakt nieuniknioności śmierci jest dla mnie bez wątpienia dokuczliwy i coraz rzadziej zdarzają mi się chwile, w których mógłbym wyprowadzić ją poza nawias. Chyba jeszcze nie przeżyłem takiego dnia, żeby choć raz nie pomyśleć o śmierci. Mówię naturalnie nie o całym życiu, lecz o ostatnich latach. Wobec tego ze świadomością własnej śmiertelności chodzę trochę, jak wielbłąd z garbem. A zarazem wiem, że takie myślenie – memento mori – jest absurdalne, bo czy przez to ktokolwiek lepiej przygotowuje się do śmierci? Chyba nie! Czy takie rozważania lepiej przygotowują nas do „życia” po „drugiej stronie”? Też nie! Więc próbuję się od tej myśli o śmierci i jej obecności jakoś wykręcić, ale nie na zasadzie próby jej przechrztenia, bo przecież wiem, że w tej chwili jestem nieśmiertelny.

— *Nie rozumiem. W jakim sensie?*

— Jak długo nie dosięga mnie śmierć, tak długo jestem nieśmiertelny i nie powinienem liczyć swoich lat wstecz, ani tym bardziej w przyszłość. Co najwyżej mogę się pocieszać w tej dziwnej pawanie czy – jeśli wolisz – zabawie w chowanego, tym krótkim „jeszcze nie”. A swoją drogą w wierszu pod tym samym tytułem ta śmierć z kosą pozwala się w języku polskim zobaczyć inaczej, bo to przecież kosa dziewczęca, a zatem włosy splecione w długi warkocz. Kiedy więc stoję za tym drzewem, które przemienia się w ciało dziewczyny, „jeszcze nie” nabiera barwy erotycznej, staje się jak gdyby zaprzeczeniem śmierci.

Oczywiście wiem, że umrę, ale ta wiedza jest mi potrzebna do życia, a nie do śmierci. Ona jest mi potrzebna do tego, żebym z niej mógł zaczerpnąć, jak z naczynia. Śmierć jest bowiem rodzajem takiego wgłębienia świadomości. Zdaję sobie naturalnie sprawę, że mówię o niej bardzo łagodnie, podczas kiedy ona może być wobec mnie brutalna, więc nie chcę ani zapominać, ani unieważniać tego, że ona może się właśnie tak objawić.

— *Jesteś mniej więcej z pokolenia Stachury, który pisał o śmierci: „ta stara wariatka”. Przyznam, że mam dla takiej postawy duże zrozumienie. Nie zgadzam się bowiem na taki skandal jak śmierć, ani na taką wizję świata, która daje jej swoje przyzwolenie. Ty natomiast jakby akceptujesz jej obecność, nie mówisz „nie”. A ona na pewno nie będzie z Tobą taka delikatna jak Ty z nią...*

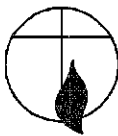
— Ja nie mówię „nie”, ale chciałbym żyć. Mam wielką sympatię, wręcz rodzaj namiętnego entuzjazmu dla ludzi sprzeciwiających się śmierci, którzy buntują się, mówiąc kategoryczne „nie”. Sam oczywiście tego nie robię, przynajmniej w taki sposób. Ale jestem przeciwko śmierci i jej cywilizacji. Z jednej strony jej nie dopuszczam, z drugiej natomiast wiem, że jest nie do omińnięcia, wobec tego nie próbuję stawać przeciw niej, oczywiście oprócz sytuacji, gdy oczywiście czułem bliskość umierania.

W żadnej innej sytuacji nie jestem uprawniony do mówienia takiego jak teraz, a jednak mam poczucie, że stoję wobec niej w każdym łacie eschatologicznym, a ja inaczej życia po prostu nie potrafię traktować. Czyli, że wszystko, cokolwiek się dzieje, jest dla mnie ostateczne, tak jak pierwsza miłość. Wobec tego, daj Boże, żebym wobec śmierci mógł także zachować postawę pierwszej miłości. Ale nie ze względów estetycznych, czyli z marzenia o tak zwanej pięknej

śmierci, tylko z powodu niezgody na śmierć. Stąd właśnie rodzi się moja wiara w przejście, w ten rodzaj ostatecznej paschy. A ona musi mieć próg. Próg, który czasem może być odrażający.

Nie wołam głośno „nie”, bo to i tak nie ma żadnego znaczenia. Natomiast pragnę wydrzeć śmierci – mówiąc metaforycznie – „tak”, bo chciałbym żeby wypowiedała (skoro już ją antropomorfizujemy) afirmację życia. No tak, bo chyba przecież po to jest! Tak mi się przynajmniej wydaje. Biologia zresztą zdecydowanie potwierdza, że ten pierwiastek śmierci jest niezbędnie potrzebny do rozwoju, do bujności, do życia. Naturalnie możesz zaraz zapytać: dobrze, ale do czego jest potrzebna ta bujność? Sądzę, i niech mi to będzie przebaczone, że do ogarnięcia całości tej skomplikowanej symfonii w jakiej istniejemy. Że chyba właśnie po to. Dlatego tak właśnie traktuję śmierć, dlatego wszystkie moje wiersze jakoś tam o niej mówią, i dlatego jest to książka eschatologiczna.

STANISŁAW BEREŚ, ur. 1950, historyk literatury, krytyk, poeta, tłumacz, dr hab., profesor w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, autor m.in. książek „Już tylko sen” (1990), „Ostatnia wileńska plejada. Szkice o poezji kręgu Żagarów” (1991). Mieszka we Wrocławiu.



Leszek Jerzy Jasiński

Etyczny i ekonomiczny wymiar zbrojeń

Zbrojenia nie muszą prowadzić do wybuchu wojny, ich celem może być jedynie odstraszenie potencjalnego agresora przed jej rozpoczęciem. Jak podkreślają teoretycy sztuki wojennej, skala zbrojeń powinna być na tyle duża, by kraj zachował zdolność skutecznej obrony i zadania napastnikowi strat, przekraczających jego potencjalne korzyści wynikające z rozpętania wojny. Zbrojenia powinny też dowodzić determinacji kraju do podjęcia działań obronnych, gdy okaże się to niezbędne¹.

Jesteśmy zdania, że właściwa etyczna ocena wysiłku zbrojeniowego państwa wymaga uwzględnienia konsekwencji ekonomicznych, a pośrednio i społecznych, tego wysiłku.

Wojna, zbrojenia, moralność

W historii ludzkości dostrzegamy jednoczesne występowanie akceptacji wojny i sprzeciwu wobec niej. Najstarszą orientację pacyfistyczną znajdujemy w buddyzmie, którego założyciel, żyjący 500 lat przed Chrystusem, domagał się od członków swego ruchu powstrzymania się od jakiegokolwiek używania siły. Wśród buddystów tak radykalny program nie utrzymał się. Grecki stoicyzm sprowadzał się bardziej do przyjęcia przez człowieka wewnętrznej pokojowej postawy niż do ustanowienia wolnego od wojny ładu w społeczeństwie. Z kolei zasada Pax Romana polega na pokojowym uporządkowaniu stosunków w Imperium Rzymskim, którym kierowano znaną Tybry ręką silną, ale pozostawiając zamieszkującym je ludom znaczną autonomię; zasada ta nie dotyczyła barbarzyńców. Rozumienie pokoju, analogiczne w stosunku do rzymskiego, eksponujące potrzebę harmonijnego życia społecznego, zgodnego z treścią wiary, ale przy równoczesnym braku akceptacji dla pogan, istniało w pewnej mierze

¹Por. dokument *Podstawy strategii obronności Rzeczypospolitej*, „Polska Zbrojna”, 4 I 2000.

w Średniowieczu. Jednakże Średniowiecze okazało się epoką licznych wojen.

Poczynając od Odrodzenia pacyfizm stawał się ideą coraz bardziej wpływową. W XVIII w. uważano, że ustanowienie republiki w miejsce obalonej monarchii przyczyni się do zachowania pokoju, wiele ówczesnych wojen miało bowiem przyczyny, a może jedynie cyniczne uzasadnienie, w dynastycznej polityce władców. Zorganizowany pacyfizm pojawił się w XIX w., a razem z nim hasła powszechnego rozbrojenia i utworzenia międzynarodowych trybunałów dla rozstrzygnięcia konfliktów, mogących przerodzić się w wojnę.

Pacyfizm ma kilka postaci. Może być stanowiskiem wykluczającym prowadzenie wojny w każdym przypadku, w szczególności połączonym z żądaniem przeprowadzenia choćby tylko jednostronnego rozbrojenia. Może też postulować powstrzymanie się konkretnego człowieka od uczestnictwa w wojnie, od odbywania służby wojskowej lub od sięgania po przemoc, nawet taką, jaką stosuje policja. Czasem stoi za nim orientacja światopoglądowa, niekiedy snobistyczna poza lub strach przed żołnierskim trudem². Jednak to nie pacyfiści decydowali o biegu wydarzeń w światowej polityce. Mieli oni natomiast pewien udział w powstaniu instytucji międzynarodowych, takich jak Liga Narodów i Organizacja Narodów Zjednoczonych, a także w przyjęciu znanej już w XIX w. zasady równowagi sił pomiędzy mocarstwami, uważanej za remedium na zagrożenie wojenne.

Obok sprzeciwu wobec wojny istniała zasada jej akceptacji w określonych warunkach. W tradycji żydowskiej „wojnę nakazaną” była obrona Ziemi Świętej, jednak po wypędzeniu z niej Żydów walka o jej odzyskanie nie była już za taką wojnę uznawana³. Dżihad, święta wojna w islamie, bywa rozumiany niejednolicie: jako walka gminy wyznaniowej o zachowanie swego istnienia, jako dążenie jednostki do uczciwego życia, jako obowiązek muzułmanina pozyskiwania nowych wyznawców czy jako wysiłek w kierunku rozszerzania strefy panowania danej wiary⁴. Jest to dla muzułmanina po-

²Jak donosiła prasa z początku 2000 r. legenda zespołu The Beatles, John Lennon, autor światowych przebojów *Imagine* i *Give Peace a Chance* o treści bliskiej pacyfizmowi, wspierał finansowo działalność terrorystyczną w Irlandii Północnej. Kuriozum stanowił Ruch Obrońców Pokoju, programowo popierający radziecką politykę zagraniczną i oskarżający Zachód o knowania wojenne, zapoczątkowany na kongresie we Wrocławiu w 1948 r.

³*Leksykon podstawowych pojęć religijnych*, pod red. A.T. Khoury, Warszawa 1998, s. 1149-1157.

⁴M. Ruthven, *Islam*, Warszawa 1998, s. 134.

winność bardziej duchowa niż wymagająca stosowania oręża, aczkolwiek Porta Osmańska traktowała każdą wojnę jako świętą. Współcześnie w podobny sposób radykałowie z Bliskiego Wschodu interpretują swą bezwzględną walkę przeciwko siłom uznanym za uosobienie szatana.

Pierwsi chrześcijanie, żyjący w państwie, z którego polityką trudno im było identyfikować się, odbierali wskazania moralne Jezusa jako odrzucenie wszelkiej przemocy⁵. Od czasów św. Augustyna, a zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, chrześcijaństwo przyjmuje teorię wojny sprawiedliwej. Augustyn postulował, by wojnę prowadziła jedynie legalna władza i by przyczyna prowadzenia wojny była bezspornie słuszna. Tomasz domagał się jeszcze, by cel wojny wolno było uznać za sprawiedliwy.

Sięgnijmy po współczesne oficjalne dokumenty Kościoła katolickiego. W przyjętej na II Soborze Watykańskim „Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym” czytamy, że dopóki *będzie istniało niebezpieczeństwo wojny, a równocześnie brakować będzie odpowiedniej władzy posiadającej niezbędne kompetencje i wyposażonej w odpowiednią siłę (...) rządowi nie można odmawiać prawa do koniecznej obrony, byle wyczerpały wpieryw wszystkie środki pokojowych rokowań*⁶. Katolicyzm dopuszcza zatem obronę z użyciem siły militarnej jeżeli zostało spełnione równocześnie kilka warunków. Zgodnie z Katechizmem Kościoła Katolickiego, po pierwsze, szkoda, jaką może wyrządzić napastnik narodowi lub wspólnotie narodów, ma być długotrwała, poważna i niezaprzeczalna. Po drugie, inne środki prowadzące do położenia kresu użyciu siły mają okazać się nierealne lub nieskuteczne. Po trzecie, istnieje uzasadniona szansa powodzenia akcji zbrojnej oraz, po czwarte, użycie broni nie pociągnie za sobą powstania zła poważniejszego niż zło, które chce się usunąć – w tym świetle należy uwzględnić siłę niszczącą współczesnych systemów broni⁷. Dopiero te cztery warunki, które – powtórzmy – muszą być spełnione jednocześnie, czynią wojnę sprawiedliwą.

Obecna w wielu systemach światopoglądowych akceptacja prawa do prowadzenia w uzasadnionej sytuacji wojny znajduje ograniczenie

⁵W chrześcijaństwie późniejszych wieków za odrzuceniem wszelkiej wojny opowiadali się kwakrzy, mennonici, bracia czescy i w pewnej mierze bracia polscy (arianie).

⁶*Gaudium et spes*, 81.

⁷Problem przedstawiam za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2309.

w postaci tak zwanego prawa antywojennego. Jego przestrzeganie utrudnia rozpoczęcie wojny i prowadzenie szczególnie intensywnych zbrojeń. Składają się na nie międzynarodowe porozumienia o częściowym rozbrojeniu, zakazie posiadania i używania niektórych rodzajów broni, utworzeniu systemów zbiorowego bezpieczeństwa i powstaniu tak zwanych stref bezatomowych⁸.

Sprawą istotą jest sposób prowadzenia walki, w historii pojawiły się pojęcia wojny ograniczonej i wojny totalnej. Ta druga jest rozumiana jako konflikt, w którym strony, w celu osiągnięcia zwycięstwa, gotowe są ponieść wszelkie ofiary ludzkie i materialne. W dawnych wiekach wojny miały charakter ograniczony i traktowano je jako wzmocnienie działań dyplomatycznych. Znany teoretyk wojskowości z pierwszej połowy XIX w., Karl von Clausewitz, wskazywał na potrzebę pokierowania konfliktem tak, by zniszczyć siły zbrojne przeciwnika; uważał on jednak za niezbędne dostosowanie działań wojennych do potrzeb polityki. Za wojny totalne można uważać, szczęśliwie tylko do pewnych granic, obie wojny światowe, były też nimi prowadzone w szczególnie krwawy sposób konflikty wewnętrzne⁹.

Za niedopuszczalne podczas wojny uznaje się zbrodnie przeciw całym ludom i narodom, wprowadza się też wymagania odnośnie do traktowania ludności cywilnej, rannych i jeńców. Istnieją zatem warunki określające prawo do prowadzenia wojny (*jus ad bellum*), ograniczenia tego prawa i utrudnienia w prowadzeniu przygotowań wojennych (*jus contra bellum*) oraz warunki wyrażające wymagania moralne podczas wojny (*jus in bello*)¹⁰. Kościół wysoko ocenia

⁸ Za takie obszary zostały uznane Antarktyda, Ameryka Łacińska, południowy Pacyfik, przestrzeń kosmiczna oraz dno mórz i oceanów.

⁹ Wojna totalna, sama w sobie moralnie trudna do akceptacji, nie musi iść w parze ze zbrodniami, np. dokonywanymi na ludności cywilnej. Erich Ludendorff, najbardziej istotna postać Niemiec podczas I wojny światowej, wydał w 1935 r. książkę *Wojna totalna*, uznaną za teoretyczny wykład takiego sposobu walki.

¹⁰ Głośny list biskupów amerykańskich z 1983 r., poświęcony wojnie sprawiedliwej, podawał siedem przyczyn stanowiących *jus ad bellum*. Obok postulatów Augustyna i Tomasza wymieniał konieczność porównania racji wysuwanych przez obie strony, niezbędność wyczerpania innych metod rozwiązania konfliktu, występowanie prawdopodobieństwa zwycięstwa i istnienie rozsądnej proporcji między doznaną krzywdą a cierpieniami powodowanymi przez wojnę. Na *jus in bello* składały się zastosowanie środków walki pozostających w uzasadnionej relacji do *casus belli* oraz minimalizacja strat, jakie przynosi wojna. Podają za: P. Vardy, P. Grosch, *Etyka. Poglądy i problemy*, Poznań 1995, s. 168-169.

zawód żołnierza: *Ci, którzy poświęcają się sprawie ojczyzny, służąc w wojsku, są sługami bezpieczeństwa i wolności narodów*¹¹.

We współczesnych publikacjach katolickich pojawia się opinia o potrzebie sformułowania tego problemu w nowy sposób. Z uwagi na wyjątkowo dużą siłę niszczycielską dostępnych dziś broni postuluje się, by działania wojenne były uprawnione jedynie jako inicjatywa wspólnoty międzynarodowej przeciwko państwu naruszającemu powszechnie uznawany ład pokojowy¹².

Zbroić się, czy się nie zbroić – problem ekonomiczny

Można spotkać się z dwoma przeciwstawnymi popularnymi poglądami na temat wpływu zbrojeń na wzrost gospodarczy. Mówi się, że stanowią one dla rozwoju ekonomicznego kraju, a zwłaszcza dla szybkiego powiększania się produkcji, wielką i wyjątkowo skuteczną siłę motoryczną. O trafności tej opinii mają świadczyć niektóre doświadczenia historyczne, a zwłaszcza przypadek Niemiec po dojściu do władzy Hitlera. Ideolodzy państw komunistycznych twierdzili, że kraje kapitalistyczne są zmuszone zbroić się, ponieważ warunkuje to utrzymanie się dobrej koniunktury w gospodarce. Kiedy indziej twierdzi się natomiast, że wydatki na wojsko są tylko obciążeniem dla społeczeństwa – nieuniknionym, ale bezproduktywnym.

Postawiony problem nie znajduje jednoznacznego rozstrzygnięcia, jednak bardziej trafna wydaje się opinia druga. Zbrojenia utrudniają funkcjonowanie gospodarki, zmuszając do rezygnacji z nakładów na konsumpcję osobistą i inwestycje. Są zdolne jedynie w określonych warunkach pośrednio przyczynić się do poprawy bieżącej sytuacji gospodarczej, uczynić wzrost ekonomiczny szybszym i pozytywnie wpłynąć na poziom techniczny gospodarki.

Zanim jednak spróbujemy rozwinąć te opinie, zwrócimy uwagę na główne rodzaje wydatków przeznaczanych na obronę kraju. Posiada-

¹¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2310.

¹² *ABC chrześcijańska*, „Verbinum”, Warszawa 1997, s. 281. Istnieje stanowisko uznające użycie broni masowego rażenia za niesprawiedliwe zawsze, ponieważ powoduje ono masową śmierć wśród osób nie biorących udziału w walce. Rodzi ono z kolei pytanie, czy produkcja i rozmieszczenie takiej broni, już tylko w celu powstrzymania innych przed jej użyciem, jest sprawiedliwe. W Kościele powstały w tej sprawie przeciwstawne opinie. Ci, którzy dopuszczają taką możliwość, uważają, że musi iść on w parze z dążeniem do rozbrojenia nuklearnego w dłuższym czasie. H. McCabe OP, *The Teaching of the Catholic Church*, London 1985, s. 40.

nie armii wymaga przede wszystkim nakładów na utrzymanie żołnierzy, a więc na ich płace, wyżywienie, umundurowanie, leczenie – są to tak zwane wydatki wegetatywne, stanowiące minimum tego, co trzeba zapłacić, by wojsko istniało. Powiększają je nakłady na szkolenie, niezbędne, by żołnierze byli przygotowani do walki, oraz na zakup broni i innego sprzętu. Te trzy komponenty tworzą niemal całość wydatków wojskowych, przy czym dopiero dwie ostatnie przydają wojsku ostróg¹³.

Wysokość wydatków wojskowych nie przesądza o sile armii, ważny jest ich podział na wymienione trzy komponenty oraz efektywność ich wykorzystywania. Na przykład, siłę ognia wojsk europejskich krajów NATO ocenia się na około jedną czwartą siły US Armed Forces, podczas gdy wydatki obronne obu stron mają się do siebie jak dwa do trzech¹⁴.

Czy zbrojenia, a ogólnie – czy wysokie wydatki rządowe kierowane na różne cele, przyspieszają wzrost gospodarczy? Czy lepiej jest dla gospodarki, by rozwijała się sama, a więc by prywatne firmy powiększały produkcję w odpowiedzi na rosnący popyt ze strony form prywatnych i samodzielnych gospodarstw domowych, czy też jest lepiej opodatkować podmioty gospodarcze dodatkowo, by dzięki temu powiększyć wolumen, mówiąc fachowo, zakupów publicznych?

Otóż traktuje się jako prawidłowość, że wzrost zakupów publicznych powiększa zagregowany popyt, czyli zapotrzebowanie na określoną masę towarów mającą pokrycie w środkach finansowych, a to powoduje pewien wzrost wolumenu produkcji – problem jednak w tym, że efekt końcowy, czyli wzrost produkcji, jest mniejszy od efektu początkowego, a więc od wzrostu zakupów publicznych¹⁵. Do utrzymania w gospodarce odpowiedniego poziomu popytu, warunkującego stabilizację produkcji na wysokim poziomie, nie są konieczne zamówienia wojskowe¹⁶. W świetle przeprowadzonych analiz nie można stwierdzić występowania stałej relacji między rozmiarami zbrojeń a poziomem bezrobocia, inflacji i stanem bilansu płatni-

¹³ *Ekonomika obrony*, Warszawa 1992, s. 99-104.

¹⁴ „The Economist”, Survey NATO, April 24, 1999.

¹⁵ R. Barro, V. Grilli, *European Macroeconomics*, London 1994, s. 308-310.

¹⁶ W. Leontief, F. Duckin, *Military Spending*, Oxford 1983. Opinię przeciwną reprezentowali P.A. Baran, P.M. Sweezy, *Monopoly Capital*, New York 1966. Stanowisko tych znanych amerykańskich marksistów krytykował R.P. Smith, *Military Expenditure and Capitalism*, „Cambridge Journal of Economics”, 1, 1977.

czego. O takim związku można natomiast mówić w przypadku inwestycji, których wielkość jest często malejącą funkcją wydatków wojсковych; oznacza to, że na dłuższą metę zbrojenia utrudniają wzrost gospodarczy¹⁷.

Z drugiej strony nakłady na wojsko stanowią impuls do powstawania zaawansowanych technologii, trudnych do opracowania dla potrzeb cywilnych, które z czasem stają się ogólnie dostępne¹⁸. W krajach o stosunkowo niskim poziomie rozwoju i tworzącej się świadomości narodowej i państwowej wojsko – ustanawiając łagodną formę dyktatury – bywa czynnikiem zapewniającym państwu jedność, ułatwiając nawet procesy jego unowocześnienia. Takiej funkcji armia nie może jednak wypełniać w dłuższym czasie.

Zbrojenia, jak każda działalność o wymiarze gospodarczym, powinny być prowadzone w sposób efektywny. Tak zwana mikroekonomiczna triada polityki zbrojeniowej polega na znalezieniu odpowiedzi na trzy podstawowe pytania: jak duże muszą być wydatki wojskowe, by uznać je za wystarczające, jaką produkcję cywilną mają one zastąpić oraz jak wybrać plan zakupów uzbrojenia jednocześnie oszczędny i skuteczny¹⁹. Nie są to pytania jedynie o charakterze technokratycznym, ponieważ umiejętnością praktycznego rozwiązywania tych problemów jest sprawnością moralną.

Zbrojenia mogą być prowadzone w warunkach systemu rynkowego lub też po jego zarzuceniu na rzecz gospodarki wojennej. Ta druga sytuacja oznacza wprowadzenie odmiennych zasad regulacji produkcji i dystrybucji towarów, mechanizm rynku oddaje pole bezpośrednim decyzjom władz państwowych kierujących się bieżącymi potrzebami wojska. Ma to konsekwencje instytucjonalne i praktyczne: pojawia się rozdzielnictwo towarów, np. kartki na dobra konsumpcyjne, pieniądź przestaje być pośrednikiem wymiany, a jego wartość prędko spada, ustalane przez urzędników ceny nie równoważą popytu z podażą, słabnie pozycja właścicieli przedsiębiorstw, rosną podatki i dług zaciągnięty przez państwo, maleją i zostają poddane ścisłej kontroli kontakty gospodarcze z zagranicą. Co więcej, rośnie zapotrzebowanie

¹⁷ R.P. Smith, w: *The New Palgrave. A Dictionary of Economics*, vol. 3, London 1991, s. 463-465.

¹⁸ Przykładem tego jest Internet, którego pierwotna wersja powstała w latach sześćdziesiątych dla potrzeb Sił Powietrznych USA.

¹⁹ Amerykanie mówią tu krótko: „How much is enough”, „Guns and butter” i „Bang for a buck”. C.J. Hitch, R. McKean, *The Economics of Defence in the Nuclear Age*, Cambridge 1965.

na surowce, paliwa, żywność, a ich niedostatek odczuwają cywile i wojskowi. Brakuje rąk do pracy, przeciążony jest transport, powszechne staje się ignorowanie potrzeb oświatowych, zdrowotnych i kulturalnych społeczeństwa.

Jeżeli gospodarka wojenna utrzymuje się krótko, rozregulowaniu ulega mechanizm zapewniający wewnętrzną równowagę ekonomiczną i zdolność systemu do rozwoju, jeżeli okazuje się rozwiązaniem trwałym, tworzy się zła struktura gospodarcza. W pierwszym przypadku przywracanie zgodności popytu z podażą powoduje rozkręcenie się spirali inflacyjnej, a przywrócenie równowagi często poprzedza recesja. W drugiej sytuacji podobny proces następuje dużo większym kosztem: przez eliminację wielu zakładów wytwórczych, zbędnych w nowej sytuacji, i duży wysiłek wszystkich przedsiębiorstw, by dostosować się do popytu czasu pokoju – kruszeje wtedy stary system, a nowy dopiero musi powstać.

Gospodarka nakazowa typu radzieckiego wykazywała podobieństwo do utrzymywanej permanentnie gospodarki wojennej powstałej po przebudowie systemu rynkowego. W jej ramach rozbudowany sektor zbrojeniowy funkcjonował korzystnie, jednak z ewidentną stratą dla sektora dóbr konsumpcyjnych i budownictwa mieszkaniowego. Charakteryzowały ją silne tendencje autarkiczne, tendencje do uniezależnienia się od zagranicy – chodziło m.in. o to, by prowadzenie zbrojeń stało się łatwiejsze i mniej zależne od zewnętrznej presji.

Z historii zbrojeń na świecie

Koszt I wojny światowej, rozumiany jako łączne nakłady finansowe Austrii, Belgii, Francji, Niemiec, Rosji, Stanów Zjednoczonych, Turcji, Wielkiej Brytanii i Włoch, szacuje się na 4500 mld dolarów według ich wartości z 1995 r. Drugi konflikt światowy, ograniczony do wydatków Francji, Japonii, Niemiec, USA, Wielkiej Brytanii, Włoch i ZSRR, pochłonął 13000 mld dolarów²⁰. Wojna koreańska kosztowała USA 340 mld, wietnamska 720 mld. Koszt poniesiony przez Izrael w wojnie szóstodniowej z 1967 r. wyniósł 3 mld dolarów, wojna Yom Kippur z 1973 r. obciążyla to państwo oraz Egipt kwotą 21 mld. Trwająca w latach 1979–1989 wojna w Afganistanie zmusiła ZSRR do wydatkowania łącznie 116 mld dolarów, wojna

²⁰ Wszystkie te szacunki podaje za: *The Military Balance 1999–2000*, The International Institute for Strategic Studies, London 1999. Od 1995 r. dolar stracił około procent swej wartości na amerykańskim rynku wewnętrznym.

w Zatoce Perskiej z 1991 r. oznaczała dla walczących stron wydatek rządu 102 mld. Rozgrywające się od początku lat sześćdziesiątych konflikty wewnętrzne zmusiły walczące strony do wydatkowania w Ameryce Łacińskiej 51,5 mld dolarów, na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej 10,9 mld, w Azji 55,9 mld, w Europie 34,4 mld.

Statystykę tę powinny uzupełnić dane o spowodowanych przez wojny zniszczeniach. Zwróćmy tylko uwagę, że kończąca I wojnę światową jako wielki zwycięzca Francja poniosła w niej największe straty, walka toczyła się bowiem na jej najbogatszych terenach²¹. Podobnie, zniszczenia tego kraju w wyniku II wojny światowej były zbliżone do strat pokonanych Niemiec.

Porównajmy ze sobą przyrost wydatków wojskowych spowodowanych powstaniem konfliktu i odpowiadający mu przyrost produktu krajowego brutto. W Wielkiej Brytanii relacja ta w 1918 r., przyjmując jako podstawę rok 1914, a następnie w 1943 r. odnoszonym do roku 1939, wyniosła odpowiednio 0,16 i 0,3. Tak więc pomiędzy 1914 a 1918 r. wzrost brytyjskiego PKB stanowił jedynie 16 proc. kwoty wyrażającej wzrost nakładów na zbrojenia. W przypadku Stanów Zjednoczonych podczas obu wojen światowych, a później w latach 1950–1952 (wojna koreańska) i 1965–1968 (wojna wietnamska) analogiczne wskaźniki ukształtowały się na poziomie kolejno 0,17; 0,63; 0,70 i 1,77²². Tylko jeden z tych wskaźników okazał się wyższy od jedności.

Postawmy problem inaczej: nie jest ważna relacja przyrostu wydatków wojskowych do przyrostu PKB, za istotne uznajemy samo przyspieszenie wzrostu gospodarczego, a to ma przecież miejsce. Cytowana analiza wskazuje, że w Wielkiej Brytanii PKB w 1918 r. był dodatkowo o 8,8 proc. wyższy niż w 1914 r., a w 1943 r. o 17,3 proc. wyższy w stosunku do 1938 r. Dla USA wskaźniki te wyniosły dla wymienionych wojen kolejno 2,8; 41,6; 8 i 3,6 proc. Nasuwa się zatem myśl, że chociaż była to metoda niezbyt efektywna, to jednak podstawowy miernik aktywności gospodarczej wzrósł podczas II wojny światowej imponująco. Tak, ale wzrost produkcji objął głównie zaopatrzenie wojska²³.

²¹ R. Cameron, *Historia gospodarcza świata*, Warszawa 1997, s. 388.

²² R. Barro, V. Grilli, dz. cyt., s. 311-312.

²³ Na przykład Amerykanie podczas II wojny światowej produkowali rocznie 600 samochodów osobowych, resztę zdolności wytwórczych przeznaczano na pojazdy wojskowe. J. Szpak, *Historia gospodarcza powszechna*, Warszawa 1999, s. 223.

W 1929 r. rozpoczął się wielki kryzys powodujący drastyczny spadek produkcji we wszystkich krajach kapitalistycznych. W 1933 r., kiedy poziom produkcji sięgnął dna, amerykański PKB był o 30 proc. mniejszy niż cztery lata wcześniej, poziom początkowy przekroczył on o 1 proc. dopiero po dziesięciu latach od ujawnienia się kryzysu. Na dobre rozkręciła gospodarkę USA dopiero II wojna światowa, ale jej koniec przyniósł recesję: w latach 1945–1947 PKB zmalał tam prawie o jedną czwartą²⁴.

Zatrzymajmy się teraz na szybkim odbudowaniu za pomocą zbrojeń produkcji w Niemczech po objęciu władzy przez Hitlera w styczniu 1933 r. Koniec I wojny światowej przyniósł temu krajowi upadek, do rozmiarów sprzed wybuchu wojny produkcja powróciła dopiero w latach 1927–1928. Niedługo później rozpoczął się światowy wielki kryzys gospodarczy i produkcja zaczęła spadać ponownie: w 1932 r. była o około 40 proc. mniejsza niż trzy lata wcześniej. Ponowna jej odbudowa nastąpiła pod rządami Hitlera. W 1933 r., gdy kryzys sięgnął dna, co czwarty Niemiec był bezrobotny, w 1939 r. liczba ofert pracy w dyspozycji Arbeitsämter przekraczała dostępną liczbę pracowników. W tym czasie produkcja przemysłowa powiększyła się o ponad 80 proc.²⁵

W uproszczeniu można powiedzieć, że w chwili dojścia narodowych socjalistów do władzy niemiecki aparat wytwórczy, maszyny i ludzie, pozostawał w ogromnym stopniu niewykorzystany z powodu braku popytu. Wobec niezdolności rodzinnych przedsiębiorstw prywatnych i gospodarstw domowych oraz zagranicznych importerów do ukształtowania go na wysokim poziomie zadanie to wzięło na siebie państwo: uruchomiono inwestycje w infrastrukturę, zwłaszcza w budowę autostrad, i szeroki program zbrojeń. Taka polityka stanowiła połączenie interwencjonizmu typu keynesowskiego z pełnym kierowaniem gospodarką przez państwo. Hitler nie stworzył spójnego problemu zbrojeń, na dodatek główny realizator tego planu, Goering, wykazał sporo administracyjnego bałaganiarstwa²⁶. Plan odbudowy

²⁴ Dane statystyczne za: D.R. Kamerschen, R.B. McKenzie, C. Nardinelli, *Ekonomia*, Gdańsk 1991.

²⁵ P. Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers*, New York 1989, s. 299.

²⁶ Początkowo główną postacią w gospodarce niemieckiej pod rządami Hitlera był kierujący bankiem centralnym profesjonalny ekonomista Hjalmar Schacht. Wykazał się on umiejętnością finansowania programu zbrojeń bez rozkręcania inflacji. W 1939 r. utracił swc stanowisko uznając, że dalsze zbrojenia będą stanowić nadmierne obciążenie dla gospodarki, przed czym przestrzegał Hitlera już wcześniej; zapatrywał się też pesymistycznie na szansę wygrania wojny. Jego odejście odbyło się z „honorami”.

armii niemieckiej istniał jeszcze przed dojściem Hitlera do władzy²⁷. W 1939 r. Wehrmacht nie był jeszcze bardzo silny na tle armii Zachodu, miał jednak lepszą doktrynę operacyjną, a jego dysponenti prowadzili – metodami zbójceckimi – politykę bardzo skuteczną. To właśnie, obok wsparcia materiałowego i wojskowej neutralności Stalina, było powodem hitlerowskich sukcesów w pierwszej fazie wojny.

Wyjątkowe „osiągnięcia” w rozwijaniu produkcji na cele wojenne zanotował Stalin. W 1938 r. produkcja przemysłowa Związku Radzieckiego była ponad ośmiokrotnie wyższa od produkcji Rosji przed wybuchem I wojny światowej. Ponieważ jeszcze w 1926 r. produkcja ta była bliska poziomowi przedwojennego, ten gigantyczny wzrost nastąpił zaledwie w ciągu dwunastu lat. W tych samych rozmiarach nie powiększył się jednak dobrobyt radzieckiego społeczeństwa, przeciwnie: był to dla radzieckich konsumentów okres licznych wyrzeczeń. Państwowa Komisja Planowania Gosplan, niczym centrum dowodzenia, traktowała gospodarkę jak jedno potężne przedsiębiorstwo i metodą nakazów koncentrowała środki głównie na rozbudowę produkcji stali, węgla, energii i wyrobów chemicznych. Potencjał wojskowy ZSRR nie powiększył się ośmiokrotnie, powstała jednak potęga ogromna. W krytycznym dla siebie 1941 r. ZSRR okazał się zdolny wyprodukować 4 tys. samolotów więcej niż III Rzesza, a w roku następnym 10 tys. więcej. Takie wyniki miały swoje ceny: polityczną, ideologiczną, w postaci trudności z rozpoczęciem masowej produkcji na cele cywilne, wreszcie w formie represji. Szacuje się liczbę ofiar stalinizmu na blisko 50 mln ludzi²⁸, dla porównania podczas I wojny światowej zginęło około 8,5 mln żołnierzy (bez ofiar cywilnych), a podczas II wojny (znowu samych żołnierzy) około 20 mln²⁹.

W 1943 r. wartość sprzętu wojskowego produkowanego w krajach koalicji antyhitlerowskiej i antyjapońskiej była prawie trzyipółkrotnie większa niż w krajach „Osi”. Oznaczało to, że wojna może mieć

należnymi osobie zasłużonej. Wyzwolenia przez Amerykanów Schacht doznał w obozie koncentracyjnym, dokąd trafił za związki z opozycją organizującą zamach na Hitlera 20 VII 1944 r. Szybko został uwięziony ponownie i stanął przed Trybunałem Norymberskim. Uniewinnienie tego, jak go nazywano, finansowego „czarodzieja Hitlera” było z pewnością rozstrzygnięciem kontrowersyjnym. Por. A. Bullock, *Hitler. Studium tyranii*, Warszawa 1969, s. 328-330; D. Marsh, *The Bundesbank*, London 1993, s. 110-121, 139-141.

²⁷Nie miał co do tego wątpliwości gen. W. Sikorski, który wyraził to w swojej książce *Przyszła wojna* wydanej w 1934 r. (wznowienie Warszawa 1984, s. 63).

²⁸N. Davies, *Europa*, Kraków 1998, s. 1025.

²⁹*The New Encyclopaedia Britannica*, t. 29, Chicago 1993, s. 987, 1023.

tylko jedno rozstrzygnięcie, a radykalna mobilizacja ekonomiczna w Niemczech, nazywana wojną totalną, nie mogła tego zmienić³⁰.

Lata po II wojnie światowej były czasem wyścigu zbrojeń. Był on z pewnością niemałym utrudnieniem rozwojowym dla systemu komunistycznego i w znacznym stopniu przyczynił się do jego niższej w porównaniu z systemem rynkowym efektywności.

Koniec zimnej wojny przyniósł zmniejszenie rozmiarów zbrojeń, porównajmy ze sobą sytuację w 1998 i 1985 r. W tym czasie wydatki Rosji zmniejszyły się do 16 proc. tego, co wcześniej wydatkował ZSRR. Z kolei NATO zmniejszyło nakłady na wojsko o 25 proc. USA o 28, cały świat o 35 proc. W 1985 r. wydatki radzieckie stanowiły 93 proc. wydatków amerykańskich, 13 lat później relacja wydatków rosyjskich, znajdujących się nadal na drugim miejscu w świecie, do amerykańskich spadła o 20 proc. W 1998 r. dla Stanów Zjednoczonych wynosiły one 3,2 proc. PKB, Francji 2,8 proc., Niemiec 1,5, Wielkiej Brytanii 2,8, zaś Grecji 4,8 proc., najwięcej w NATO. Trzydzieści lat wcześniej kraje te wydawały odpowiednio 6,5; 4; 3,2; 5,2 i 7 proc. PKB. W Polsce osiągnęły one 2,2 proc. PKB (wobec 8,1 proc. w 1985 r., wielkość bardzo duża³¹), w Republice Czeskiej 2,1 (wcześniej w Czechosłowacji 8,2), na Węgrzech 1,4 (wobec 7,2 proc.), na Ukrainie 2,9, w Rosji 5,2 (w ZSRR 16,1). W Izraelu były równe 11,6 proc. (w 1985 r. 21,2 proc.), w Egipcie 4,1 (7,2), w Syrii 7,3 (16,4), w Iranie 6,5 (36), w Iraku 7,3 proc. (25,9 proc.). Z kolei w Chinach wyniosły 5,3 proc. PKB (7,9), na Tajwanie 4,7 (7), w Korei Północnej 14,3 proc. (23 proc.), w Korei Południowej 3,1 proc. (5,1 proc.).

Pomimo wyraźnego zmniejszenia się wydatków wojskowych nadzieje części ekonomistów na redukcję deficytów budżetowych, wzrost wydatków społecznych i większą pomoc dla Trzeciego Świata nie zrealizowały się. Być może w krajach o gospodarce rynkowej udział nakładów obronnych w PKB był zbyt mały, by ich redukcja wpłynęła w sposób istotny na poprawę ogólnej sytuacji w gospodarce. Jest faktem, że w kolejnych dziesięcioleciach po II wojnie światowej odsetek PKB przeznaczany na zbrojenia zmniejszał się. Natomiast

³⁰Doszło do niej po nieudanym zamachu na Hitlera latem 1944 r., przy czym zasady owej wojny totalnej wprowadzał w życie minister propagandy Goebbels. Jedną z nich było wyłączenie mężczyzn z wykonywania zawodu fryzjera. Choć już w 1936 r. Rudolf Hess rzucił głośne hasło „Kanonen statt Futter” pewne obszary względnie dostatniej konsumpcji pozostały.

³¹Por. L.J. Jasiński, *Stosunki gospodarcze z zagranicą w PRL*, Warszawa 1994, s. 218-219.

w krajach postkomunistycznych proces dostosowywania się podaży do całkowicie zmienionego popytu okazał się na tyle złożony, że duże cięcia w wydatkach zbrojeniowych nie zapobiegły powstawaniu recesji.

Na koniec zatrzymajmy się przy sprawach polskich. Szacuje się, że do 1935 r. udział wydatków obronnych w dochodzie narodowym II Rzeczypospolitej wynosił 5 proc., w latach bezpośrednio poprzedzających II wojnę światową doszły one do 8-9 proc. PKB³². Obciążenie gospodarki wydatkami na wojsko było zatem bardzo duże, na granicy poziomu maksymalnego. Nakłady ponoszone na ten cel w Polsce sięgały jedynie 7,5 proc. nakładów niemieckich, źródłem tej nierównowagi była dysproporcja rozmiarów gospodarek obu krajów.

Bezpośrednio po II wojnie światowej nakłady na zbrojenia były w Polsce niewielkie. Sytuacja zmieniła się diametralnie po 1950 r., kiedy na polecenie Stalina rozpoczęto szybką rozbudowę sił zbrojnych państw zależnych od ZSRR. Plany rozbudowy wojska i przemysłu obronnego opracowywał radziecki sztab generalny³³. Oznaczało to konieczność zmiany dopiero co przyjętego planu sześcioletniego, w wyniku czego około jednej czwartej zdolności wytwórczych przeznaczono na produkcję wojskową³⁴. Było to główną przyczyną spadku stopy życiowej ludności w okresie stalinowskim. W latach następnych nakłady na wojsko nie powróciły już do poziomu z tego czasu.

W III Rzeczypospolitej wydatki wojskowe są relatywnie niewielkie, zwłaszcza w świetle potrzeby wymiany dużej części sprzętu wojskowego i oczekiwań wynikających z członkostwa w NATO. Jest to utrudnieniem dla wojska, ale też szansą na szybszy wzrost gospodarczy³⁵.

* * *

Egipt potrzebuje ludzi, dużo ludzi, setki tysięcy, a nawet milion i dwa miliony ludzi... I otóż ludzie są!... Trzeba tylko wkroczyć do Azji, zabierać wszystko, co się spotka na drodze, i – odsyłać do Egiptu

³² B. Skaradziński, *Korzenie naszego losu*, Warszawa 1985, s. 137.

³³ A. Jezierski, C. Leszczyńska, *Dzieje gospodarcze Polski w zarysie do 1989 r.*, s. 245-249.

³⁴ P. Jaroszewicz, *Przerzywam milczenie*, Warszawa 1991, s. 117-120. Cytowany autor, w tym czasie wiceprzewodniczący Komisji Planowania, bezpośrednio kierował rozbudową przemysłu zbrojeniowego.

³⁵ A. Gołowski, *Dywidenda pokojowa*, „Polska Zbrojna”, 17 XII 1999 r.

tu... Dopóty zaś nie kończy wojny, dopóki nie zbierze się tylu, ażeby każdy chłop egipski miał swego niewolnika...

Tak urodził się plan prosty i kolosalny, dzięki któremu państwo miało pozyskać ludność, chłopci pomocników w pracy, a skarb faraona niewyczerpane źródło dochodu. Księżę był zachwycony, choć następnego dnia zbudziła się w nim nowa wątpliwość. Pentuer z wielkim naciskiem głosił, a jeszcze dawniej Herhor twierdził to samo, że źródłem nieszczęść Egiptu były – zwycięskie wojny (Bolesław Prus, „Faraon”, rozdz. XXVIII).

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



Józef Augustyn SJ

Czas wzrastania

*Warto powiedzieć rodzicom:
„Państwo również popełniali głupstwa,
spróbujcie o tym sobie przypomnieć,
nie opowiadając synowi lub córce,
ponieważ tego robić nie wolno.
Proszę zrozumieć, że obecne trudności dziecka
są odbiciem lęku rodzica.
Pan (Pani) jakoś poradził sobie, z osobistymi kłopotami,
mimo że krok dzielił wówczas od życiowej przegranej.
(...) Wystarczy sobie przypomnieć”¹.*

Rodzicom, wychowawcom czy też duszpasterzom bardzo trudno nieraz pogodzić się z faktem, że uległe i posłuszne do tej pory dziecko wchodząc w okres dojrzewania staje się wymagającym i krytycznie nastawionym do nich partnerem życiowym. W swojej bezradności wobec nastolatków dorośli uciekają się nieraz do pewnych form naciśku i emocjonalnej przemocy. Konsekwencją takiej postawy bywa nieraz wzajemna niechęć, obojętność i izolacja. Rodzice nie zawsze zdają sobie sprawę, że takim sposobem reagowania bezpowrotnie zaprzepaszczają szansę na zbudowanie ze swoimi dziećmi więzi życzliwości, przyjaźni i wzajemnego wsparcia, które mogłyby przetrwać całe późniejsze życie. Słaby kontakt rodziców z dziećmi (szczególnie zaś z ojcami) w okresie dojrzewania sprawia, że czują się one nie tylko mało rozumiane, ale wręcz opuszczone. Aby trafić do nastolatka trzeba go najpierw dobrze rozumieć.

Nowe narodziny

W literaturze psychologicznej dobrze opisany jest wiek dziecięcy i wiek dorosły. O okresie dojrzewania wiemy natomiast najmniej. Jest to okres stosunkowo krótki. Trwa zaledwie kilka lat. *Niektórzy bada-*

¹ F. Dolto, C. Dolto-Tolitch, *Porozmawiajmy o dojrzewaniu. Kompleks homara*, Warszawa 1996, s. 118-119.

cze uważają, że dzieciństwo trwa do czternastego roku życia, zaś między czternastym a osiemnastym rokiem następuje okres dojrzewania, który jest przejściem do wieku dorosłego. (...) Inni naukowcy skłaniają się ku wydłużeniu granicy dojrzewania do lat dwudziestu². Okres dojrzewania fizycznego i psychicznego jest dla młodego człowieka niezwykle ważnym czasem. Od dobrego przeżycia tego okresu życia zależy nieraz wiele. W okresie dojrzewania kształtują się bowiem zasadnicze zręby tożsamości osobowej, w szczególności zaś tożsamości psychoseksualnej i psychospołecznej. Jest to (wbrew wrażeniu, jakie robią sami młodzi) bardzo trudny, niekiedy wręcz bolesny, okres życia. Z jednej strony bowiem nastolatek zostaje w sposób gwałtowny wyrwany ze świata dziecięcego, w którym tkwił dotychczas, z drugiej zaś nie umie jeszcze zachować się w sposób dorosły i dlatego nie może przyłączyć się do świata dorosłych.

Okres dojrzewania w życiu młodego człowieka nie jest tylko chwilowym, przejściowym kryzysem, który można cierpliwie przeczekać, ale jest czasem narodzin do życia dorosłego. Często mówimy o „kryzysie” dojrzewania, podczas gdy należałoby raczej moment ten porównać z porodem, który jest przeobrażeniem. (...) Ludzki płód ryzykuje życie w trakcie narodzin i dopóki nie zacznie się dusić, dopóty właściwy poród nie może się rozpocząć. Życie płodu musi być zagrożone ryzykiem śmierci. W istocie płód jako taki umiera, a jego miejsce zajmuje noworodek. Chwili tej zawsze towarzyszy ryzyko. Dojrzewanie nie jest więc kryzysem, tylko okresem mutacji, a to oznacza zupełnie coś innego³.

Dorosłym, którzy towarzyszą nastolatkom, niezbędna jest świadomość, że dojrzewający młody człowiek musi nauczyć się dosłownie wszystkiego. Dzieciństwo jest zwykle prostsze, ponieważ dziecko nie musi jeszcze ponosić pełnej odpowiedzialności za siebie także wówczas, kiedy popełnia jakieś błędy. Za konsekwencje działań dzieci, ponoszą odpowiedzialność rodzice. Natomiast w okresie dojrzewania dorastający młody człowiek musi sam podejmować decyzje i on sam też odpowiada za konsekwencje swoich czynów. Coraz częściej zdarza się, że młodzi – przeczuwając ciężar życia dorosłego – nie chcą dorastać. Psychologowie zwracają uwagę na występujący w naszej cywilizacji fenomen *nastolatków zapóźnionych, wiecznych studentów mieszkających z rodzicami po przekroczeniu pełnoletności*⁴.

²F. Dolto, *Nastolatki*, Warszawa 1995, s. 9.

³F. Dolto, C. Dolto-Tolitch, dz. cyt., s. 120.

⁴F. Dolto, dz. cyt., s. 9.

Dojrzewanie dzisiaj

Reflektując nad dojrzewaniem nastolatków dzisiaj, musimy uwzględnić przemiany społeczne, kulturowe i obyczajowe, jakie dokonały się w ostatnich dziesiątkach lat i które mocno oddziałują na dzieci i młodzież. Toteż sposób dojrzewania ludzi młodych dzisiaj znacznie różni się od tego, jaki był udziałem ich rodziców czy tym bardziej dziadków. Dlatego też „nasze” doświadczenia z okresu dojrzewania (przeżyte 20-30 lat temu) tylko w ograniczonym zakresie mogą być odniesione do nastolatków dojrzewających na przełomie wieków. Dla wielu rodziców, wychowawców i duszpasterzy problemy młodych ludzi związane z ich dojrzewaniem stają się nieraz zbyt skomplikowane, dlatego tak często słyszymy od nich, iż „nie rozumieją młodych”.

Tak zwane problemy młodzieżowe u wielu dorosłych budzą gwałtowne emocje. Społeczeństwo zaś, które nie rozumie zachowania nastolatków, łatwo poddaje się niepokoju i agresji z powodu ich zachowania. Demonstrowany gniew młodych łatwo udziela się dziś dorosłym. Dorosli nie rozumiejąc własnego gniewu, nie będą w stanie zrozumieć, iż za postawami gniewu młodych kryje się nieraz ich wielki żal do dorosłych, szczególnie zaś do rodziców, oraz ich – nieraz wręcz paniczny – lęk przed przyszłością. Gniew młodych jest najczęściej wyrazem ich wielkiej bezradności wobec życia. Ponieważ nie doświadczają sensu życia, nie wiedzą, jak nim pokierować, dlatego ogarnia ich lęk. *Lęk przed życiową przegraną* (młodych – J.A.) *jest szeroko rozpowszechniony, lecz rzeczą gorszą jest to, że nie da się dojść do rzeczywistych jego motywacji, nie jest się w stanie ich uchwycić, ani też jasno ich określić*⁵. Kiedy zaś młodzi nie znajdują u dorosłych należytego zrozumienia i potrzebnej im pomocy, w opozycji do nich usiłują budować alternatywny świat postaw i zachowań. Jest on jednak najczęściej bardzo niespójny, ponieważ oparty jest przede wszystkim na oporze, buncie i kontestacji.

Ważnym i jednocześnie niełatwym problemem tego okresu jest dojrzewanie psychoseksualne. Brak właściwego przygotowania w tej dziedzinie, w tym również brak kompetentnej informacji, sprawia, iż wielu młodych przeżywa w tej sferze wiele niepokojów i obaw. Dodatkową trudność sprawia fakt, że dojrzewanie psychoseksualne nastolatków dokonuje się dziś w atmosferze oddzielenia seksualności od doświadczenia miłości i odpowiedzialności. W świadomości wielu młodych seksualność jest wyizolowana z integralnie pojętego do-

⁵ A.M. Sicari, *Młodzież a „gra” życiowa*, „Communio”, 16(1996)3, s. 26.

świadczenia miłości oblubieńczej i rodzicielskiej. Takie pojmowanie sfery seksualnej rodzi skłonność do szukania doznań i wrażeń zmysłowych. Tak przeżywana seksualność przyczynia się do wyjałowienia emocjonalnego i duchowego, co prowadzi do powierzchownego traktowania relacji międzyosobowych, w tym również relacji z Bogiem. Dorosłym, którzy w jakikolwiek sposób pomagają nastolatkom, niezbędna jest świadomość, że młody człowiek wymaga asysty w zdobywaniu umiejętności panowania nad sobą i odpowiedzialności za własne ciało. *Dotychczasową opiekuńczość matki musi zastąpić kierowanie własnym zachowaniem zgodnie z prawami społecznymi, mimo że wyobraźnia młodego człowieka jest doprowadzona do wrzenia wskutek wybuchu pragnień seksualnych*⁶.

Powrót do domu

Dojrzewanie emocjonalne i duchowe nastolatków bywa zwykle bardzo zróżnicowane. Aby zrozumieć dorastanie konkretnego nastolatka, z którym mamy do czynienia, trzeba poznać atmosferę rodziną, w jakiej żyje. *Dojrzewanie syna przypomina przeszłość ojca, a córki doświadczenia matki, chociaż nie zdajemy sobie z tego sprawy. (...) Uświadamiamy sobie, że to, co uzewnętrznia (nastolatek – J.A.) swoim zachowaniem, było wcześniej przeżywane w rodzinie przez ojca (w przypadku syna) lub matkę (gdy dotyczy córki)*⁷.

Znaczną trudnością dla niektórych młodych ludzi w ich dojrzwaniu bywa zwykle słaba więź z ojcem przy jednoczesnym zbyt dużym uzależnieniu od matki. Na pytanie postawione w ankiecie skierowanej do nastolatków: „Gdybyś znalazł się w trudnej sytuacji życiowej, to na kogo mógłbyś najbardziej liczyć” tylko 32% młodych odpowiedziało, że na ojca; podczas gdy 65% odpowiedziało, że na matkę lub kolegę⁸. Zbyt silny wpływ środowiska rówieśniczego z jednoczesnym zbyt dużym emocjonalnym związaniem z matką u wielu młodych – szczególnie u chłopców – powoduje opóźnienie w podejmowaniu odpowiedzialności za życie. Utrwalająca się niepewność siebie sprawia nieraz, iż wielu młodych odkłada przyjęcie zobowiązań związanych z własnym życiem małżeńskim i rodzinnym w odległą przyszłość.

⁶F. Dolto, C. Dolto-Tolitch, dz. cyt., s. 122.

⁷Tamże, s. 117.

⁸Uniwersytet Gdański. Pracownia Realizacji Badań Socjologicznych, *Ewolucja postaw młodzieży wobec norm i wartości związanych z życiem rodzinnym, zdrowotnym i społecznym*, Gdańsk 2000, s. 12.

Rodzice wychowujący nastolatków koniecznie powinni uświadomić sobie, iż dystansowanie się ich dorastających dzieci wobec domu rodzinnego jest najczęściej pewną grą. Młodzi podkreślają (szczególnie wobec swoich rówieśników) swoją niezależność wobec rodziców nieraz tylko dlatego, że w istocie czują się od nich zbyt uzależnieni.

*Jak zaakceptować myśl, że ktoś potrzebuje w gruncie rzeczy pomocy, skoro „obrzuca” was najstraszniejszymi słowami i opowiada o przerażających rzeczach ze swego życia, roztacza przed wami samobójcze lub mordercze pomysły?*⁹ – pyta F. Dolto, znana francuska terapeutka zajmująca się nastolatkami. Wielu rodzicom i wychowawcom intuicja podpowiada, że takie niegrzeczne czy wręcz aroganckie zachowanie jest właśnie bezradnym i niezręcznym wołaniem o pomoc i wsparcie. Dorastający chłopak zwykle bardzo tęskni za dobrą relacją z ojcem, a córka za relacją z matką. Ojciec jest bowiem pierwszym wzorem męskości dla syna, jak pierwszym wzorem kobiecości dla córki jest matka. Wobec całej subkultury młodzieżowej, która podkreślając niezależność nastolatków od ich rodziców prowadzi do buntu i wyobcowania młodych z ich domów rodzinnych, konieczna jest dziś promocja „powrotu nastolatków do domu”. Aby nastolatek wracał chętnie do domu, musi w nim zastać życzliwą atmosferę i wzajemnie kochających się rodziców, którzy nie tylko deklarują chęć udzielenia mu pomocy, ale de facto jej udzielają.

„Powrót” nastolatków do domu zależy nie tylko od rodziców, ale także od nich samych. Dorastającym chłopcom i dziewczętom wychowawcy i duszpasterze winni przypominać, iż nie są małymi dziećmi, które mają prawo otrzymać wszystko od rodziców, ale młodymi ludźmi, którzy mogą znacznie wpływać na kształtowanie się relacji z ojcem i matką. Nastawianie nastolatków przeciwko rodzicom, jak czyni to – najczęściej w sposób zamaskowany – wiele brukowych pism przeznaczonych dla młodzieży, ma nieraz bardzo destruktywny wpływ na młodych, ponieważ utrwała ich postawy roszczeniowe wobec świata dorosłych.

Josif Brodski, wielki poeta rosyjski, laureat nagrody Nobla kilkanaście lat temu powiedział do studentów amerykańskich: *Teraz i w przyszłości proszę być dobrym dla swoich rodziców. (...) Jeżeli już ktoś musi się buntować, proszę się buntować przeciwko tym, któ-*

⁹F. Dolto, C. Dolto-Tolitch, dz. cyt., s. 119.

rych nie tak łatwo zranić. Rodzice stanowią zbyt bliski cel. Zasięg jest taki, że nie sposób chybić¹⁰.

Jednym z najważniejszych darów, jaki rodzice mogą ofiarować nastolatkom jest możliwość wypowiedzenia się przed nimi w atmosferze szczerością i zaufania. Dar ten jest szczególnie ważny wówczas, kiedy nastolatek doświadcza wielu sprzecznych odczuć i myśli w odniesieniu do swojej osoby. Natrętne i pełne niepokoju odczucia nastolatka tracą swoją destrukcyjną siłę, kiedy zostają wypowiedziane przed matką – ojcem. Dla dziecka – także nastoletniego – wychowawcy i doradcy są „ludźmi obcymi”. Dlatego też wypowiedzenie się przed nimi nie daje tego samego komfortu emocjonalnego – ukojenia, które rodzi się w relacji szczerego dialogu z rodzicami. Im w większym stopniu nastolatek wyrazi swoje negatywne myśli, wyobrażenia i odczucia, tym mniej jest skłonny przechodzić do destrukcyjnych czynów. Nie wszyscy rodzice o tym wiedzą, i dlatego często czują się zagrożeni „okropnymi” myślami i odczuciami nastolatków¹¹. Jeżeli rodzice chcą cieszyć się zaufaniem dziecka w okresie dojrzewania, muszą o wiele wcześniej zbudować z nim więź przyjaźni opartej za wzajemnym zaufaniu i szczerości.

Opuści ojca i matkę

„Powrót nastolatka do domu” nie oznacza bynajmniej zatrzymania go w nim na zawsze; ma być on jedynie mocnym wsparciem w jego poszukiwaniach swojego miejsca wśród rówieśników oraz w świecie dorosłych. Jeżeli nawet dom rodzinny w życiu nastolatka ma ogromne znaczenie, to jednak wie on doskonale, iż musi sam znaleźć w społeczeństwie i w świecie swoje własne miejsce. Potrzeba opuszczenia domu rodzinnego, jak nakazuje to Biblia (por. Rdz 2,24), jest gdzieś głęboko wpisane w psychikę dorastającego człowieka. *Zastanawia fakt – zauważa F. Dolto – że młodzież ma na ustach słowo: „wyjść”. Płód, sam o tym nie wiedząc, myśli również o wydostaniu się z miejsca, w którym przebywa, jest to jego życiowe pragnienie – potrzeba, ponieważ dalszy pobyt w tym samym miejscu oznaczałby śmierć. To samo dotyczy dorastającego człowieka, który pozostając dzieckiem, by zachować dotychczasowe bezpieczeństwo stwarzane przez rodzinę naraża swoje życie na największe zagrożenie. Pozostawanie bez końca w rodzinie i słuchanie mamusi oraz tatusia nie jest*

¹⁰Mowa pożegnalna dla absolwentów Uniwersytetu Michigan w Ann Arbor w 1988 roku. J. Brodski, *Pochwała nudy*, Znak 1996, s. 122.

¹¹Por. F. Dolto, C. Dolto-Tolitch, dz. cyt., s. 119.

możliwe. W pewnym momencie samemu należy stawić czoło pojawiającym się koniecznością, w taki czy inny sposób. Można się zamknąć we własnym wnętrzu albo otwarcie wypowiedzieć pragnienie, które każe nam odejść. Trudno przy tym nie zgodzić się z faktem, że lepiej jest wyostać się na zewnątrz, aniżeli zamknąć się w sobie¹².

Opuszczenie domu rodzinnego – ojca i matki – bywa nieraz bolesne dla obu stron. Im więcej nieporozumień i konfliktów, tym trudniejsze bywa nieraz rozstanie. Wielu nastolatków opuszcza niestety dom rodzinny zabierając ze sobą wiele gniewu, żalu i jednocześnie poczucia winy wobec rodziców. Zarówno rodzice, jak i dorastające dzieci winny wzajemnie usilnie pracować, by opuszczenie rodzinnego domu było jednoczesnym wzajemnym wyjściem sobie naprzeciw, pojednaniem i przebaczeniem. Gniew i żal przeciwko własnym rodzicom wyniesiony z domu rodzinnego zatruwa bowiem następnie relacje z własną żoną – mężem i własnymi dziećmi. Syn, który chce i nie umie porozumieć się ze swoim ojcem, nie będzie w stanie nawiązać dobrej więzi ze swoimi dziećmi. Podobnie i córka.

Niepewność siebie

Ponieważ dorastający młody człowiek przestał być dzieckiem, a nie umie być jeszcze dorosłym, dlatego cechuje go niepewność siebie. Dlatego też tak łatwo można nastolatka zawstydzić, upokorzyć i zranić ukazując mu w sposób niedelikatny jego braki i niekonsekwencje życiowe. Jak podkreśla to wielu psychologów, „młodzieżowy luz”, który z takim upodobaniem demonstrują nastolatki zarówno wobec rówieśników, jak i, nierzadko, wobec dorosłych, nie wypływa bynajmniej z wewnętrznej wolności, ale – wręcz przeciwnie – jest przykrywką dla lęku i stanowi swoistą tarczę ochronną wobec osób, które je w jakiegokolwiek formie kwestionują lub odrzucają. Włoski działacz młodzieżowy A.M. Sicari w tonie bardzo osobistym stwierdza: *Poznałem wielu chłopców i odkryłem, że wielu z nich, wbrew pozorom, pod płaszczykiem ostentacyjnego „gwizdania sobie na wszystko”, mimo ujawniającej się na zewnątrz pewności siebie, czy też wręcz fanfaronady (typowej dla chłopców określonego wieku), jest takich, którzy obawiają się, że są przegrani życiowo. Wiercie mi, że jest ich o wiele więcej, niż mogłoby się wydawać*¹³. Nastolatki spragnione są uznania, szacunku i akceptacji dorosłych, ponieważ dzięki

¹²Tamże, s. 120.

¹³A.M. Sicari, dz. cyt., s. 26.

nim mogą pokonać kompleksy niższości i zdobyć większą pewność siebie.

Niepewność siebie, zagubienie i lęk o przyszłość każe młodym szukać pomocy u dorosłych. Młody człowiek może się bowiem przekonać o swojej wartości dzięki temu, iż zaufa osobie z autorytetem, która naprowadzi go na wielki potencjał (duchowy, intelektualny, emocjonalny), który każdy młody człowiek nosi w sobie, a który bywa nieraz duszony zarówno przez lęk i poczucie niższości, jak też przez gniew, bunt i agresje wobec innych. Poranione relacje z rodzicami sprawiają nieraz, iż młodzi boją się zaufać dorosłym osobom: duszpasterzom, wychowawcom, nauczycielom. Ten brak zaufania młodych bywa niestety wspierany przez cywilizacyjny kryzys autorytetu, który zdaje się kwestionować każdy autorytet, w szczególności zaś autorytet religijny i duchowy.

Dorosłym, w szczególności zaniepokojonym rodzicom, niezbędną jest wielka wiara w młodego człowieka. Młodzi nie są bynajmniej samobójcami. I choć *lęk przed życiową przegraną jest dziś szeroko rozpowszechniony*¹⁴ wśród młodych, to jednak pragnienie życia i szczęścia okazują się silniejsze. Młodzi – bardziej niż kiedykolwiek w przeszłości – potrzebują dzisiaj zaufania dorosłych, w szczególności zaś rodziców. Nie można pomóc młodym kontrolując ich, manipulując ich wolnością czy też stosując jakąkolwiek formę nacisku. *Nie ma nic gorszego w odczuciu młodego człowieka niż fakt, że jest śledzony lub podejrzewany o coś nieodpowiedniego. Wzrost wzajemnych napięć staje się efektem lęku rodziców, którzy drżą na myśl, że ich dzieci mogłyby samodzielnie odpowiadać za własne czyny i poglądy, bez konieczności składania za każdym razem sprawozdania*¹⁵.

Pragnienie wolności

Pomoc udzielona nastolatкови musi jednak uwzględniać jego potrzebę autonomii i wolności. Pomoc narzucona bywa zazwyczaj odrzucana. Rodzice i wychowawcy winni liczyć się dziś z faktem, iż młodzi noszą w sobie jakąś szczególną wrażliwość na wolność. Jest ona dla nich podstawową wartością. Na próby ograniczania ich osobistej wolności reagują zwykle bardzo gniewnie. Wielkie pragnienie wolności nie jest bynajmniej żadnym zagrożeniem u ludzi młodych. Niebezpieczne bywa natomiast oddzielenie doświadczenia wolności od odpowiedzialności za siebie oraz innych. Młodym ludziom po-

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. F. Dolto, C. Dolto-Tolitch, dz. cyt., s. 119.

trzebna jest świadomość, iż wolność nie jest wartością samą w sobie, ale jest ona integralnie związana z miłością i odpowiedzialnością. Wolność rozumiana jako możliwość robienia czegokolwiek bez ponoszenia konsekwencji, bywa doświadczeniem destrukcyjną zarówno dla samej osoby jak też dla bliźnich. Kiedy bowiem w świadomości nastolatka wolność zostaje oddzielona od relacji miłości, wówczas wolnością nazywa on te doświadczenia, które de facto są tylko jej nadużyciem.

Zaspokajanie własnych pożądań połączone często z wykorzystaniem bliźniego nie jest wyrazem wolności, ale zniewolenia. Miarą ludzkiej wolności jest zawsze miara miłości i odpowiedzialności za siebie i bliźniego. Aby móc dzisiaj nawiązać kontakt z młodzieżą okresu dojrzewania, trzeba uszanować jej wrażliwość na wolność osobistą. Jakiegokolwiek formy nacisku dorosłych wobec nastolatków sprawiają, iż młodzi izolują się od nich demonstrując przy tym swoją niezależność. Im większe naciski na młodych, tym bardziej niedojrzałe bywają nieraz formy demonstrowania niezależności i autonomii. Kwestionowanie czy też ograniczanie wolności ludzi młodych jest ślepą ulicą. Młodzi ludzie wchodzący w świat, muszą uczyć się rozumieć istotę wolności, pracować wewnątrz dla niej i w codziennym trudzie ją zdobywać. Tylko w ten sposób będą mogli w wolności dokonywać wyboru prawdziwych wartości spośród całego zamętu moralnego i religijnego, w jaki uwikłana jest nasza cywilizacja produkcji i konsumpcji. Lęk dorosłych przed wolnością czy też oskarżanie młodych z powodu ich dążeń do wolności sprawia, że tracą oni zaufanie do proponowanych im ludzkich i duchowych wartości. Wszystko, co jest naznaczone „ludzkim i Bożym duchem”, może być autentyczne tylko wówczas, kiedy zostaje przyjęte i realizowane w klimacie wolności. Wartości narzucone wbrew woli człowieka, tracą swoją „ludzką” i „duchową” wartość. Wychowanie młodych ludzi do wolności jest dziś fundamentem ich integralnie pojętego rozwoju.

Wrażliwość

Okres dojrzewania odznacza się szczególną wrażliwością. F. Dolto porównuje dojrzewanie nastolatków do zmiany pancerza przez homara. *Homary, zmieniając pancerz najpierw tracą stary; do czasu wytworzenia nowego pozostają całkowicie bezbronne. Okres przejściowy oznacza zatem wielkie niebezpieczeństwo. Z młodzieżą rzecz przedstawia się dość podobnie. Wytworzenie nowej skorupy ochronnej kosztuje tyle trudu i też, że przypomina bolesny „wysiłek”. W sąsiedztwie pozbawionej osłony homara niemal zawsze czatuje jakiś wąż morski,*

gotów pożyć nieszczęśnika. Nasz wąż czyha wywnątrz nas i na zewnątrz, z czego często nie zdajemy sobie sprawy¹⁶. Właśnie owa wrażliwość ludzi młodych sprawia, że stają się oni tak bardzo podatni na zranienia. Nastolatka, który jeszcze nie wie, czy jest dzieckiem czy dorosłym, można bardzo upokorzyć i zawstydzić, a przez to zranić. Upokarzanie i zawstydzenie nastolatków jest dla nich dlatego tak bolesne, że potwierdza ich własne kompleksy. To z powodu tej właśnie wielkiej wrażliwości ludzie młodzi zbyt często przejmują się nieraz drobnymi niepowodzeniami czy też upadkami. Małe trudności powodują w nich zniechęcenie, skłonność do depresji czy nawet myśli samobójcze. Wielu młodych zbyt szybko stwierdza: *Jestem człowiekiem przegrany i załamany życiowo*¹⁷. Aby uśmierzyć ból porażki i frustracji wielu młodych sięga dzisiaj po różnego rodzaju środki odurzające: alkohol, narkotyki, środki uspokajające. Dzięki nim usiłują uciec od ciężaru życia, którego doświadczają w wielu sytuacjach. Takie rozwiązania podsuwa im też konsumpcyjna cywilizacja, która skłonna jest raczej zachęcać młodych do ucieczki od życia niż do walki i ofiary w trosce o życie dojrzałe. Ucieczki młodych ludzi nie byłyby aż niebezpieczne, gdyby były zachowaniami wyjątkowymi. Niestety skłonność ta bywa przenoszona w życie dorosłe, choć często przybiera inną formę.

Rodzicom niezbędna jest świadomość, iż nie wystarczy dzisiaj „pilnować nastolatków”, przestrzegać ich przed alkoholem, pornografią, narkotykami czy też innymi środkami odurzającymi. Konieczne więc wydaje się nawiązanie z nimi szczerego dialogu, dzięki któremu rodzice mogliby chronić dzieci przed różnymi „węzami morskimi”, które czatują na nich w pobliżu. Życzliwe i pełne zaufania rozmowy z dziećmi, to praktycznie jedyne narzędzie, dzięki któremu rodzice mogą otoczyć swoje dzieci troskliwą opieką w tym trudnym dla obu stron okresie. Jeżeli chodzi o najważniejsze ludzkie sprawy nastoletniego dziecka, to rodzice wiedzą o nich najczęściej tylko to, co ono samo im powie. Kiedy zaś matka i ojciec dowiadują się o bolesnych doświadczeniach swoich dzieci z innych źródeł, zwykle ich pomoc jest mocno spóźniona.

Rozwój moralny i religijny

Z pewnością jednym z najtrudniejszych problemów dotyczących młodzieży są ich zachowania moralne i religijne. Usiłując ocenić

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ A.M. Sicari, dz. cyt., s. 26.

sytuację moralną i religijną młodzieży nie powinniśmy jednak ulegać jednostronności. Ocena jest bardzo złożona, jak złożona jest sytuacja ludzka i duchowa nastolatków. Ich zachowania moralne i religijne są najczęściej – szczególnie w pierwszym okresie dojrzewania – odbiciem sytuacji ich rodziców. Byłoby naiwnością sądzić, iż współczesne przemiany obyczajowe oraz relatywizacja wartości religijnych i moralnych, w szczególności zaś odnoszących się do życia małżeńskiego, ludzkiej miłości i seksualności, nie mają wpływu na młodych ludzi. Jak pokazują badania socjologiczne, w postawach moralnych i obyczajowych młodzieży jest wiele sprzeczności. Z jednej strony łatwo godzą się na przedmałżeńskie życie seksualne, korzystanie z pornografii, rozwód, z drugiej zaś chcieliby zbudować dobry związek małżeński i rodzinę¹⁸. Sprzeczności te są odbiciem społeczeństwa, w którym młodzi żyją. Ponieważ społeczeństwo w postawach moralnych i obyczajowych jest niespójne, dlatego też niespójne są poglądy ludzi młodych.

Wydaje się więc, iż ostrożnie należy interpretować dystansowania się nastolatków do „tradycyjnych” wartości i postaw moralnych i nie należy utożsamiać z brakiem wrażliwości moralnej i religijnej. Papież – mający duże rozeznanie w sytuacji młodego pokolenia – podkreśla, że młodzi z całą ostrością stawiają podstawowe i nieuniknione pytania o wartości, które rzeczywiście są w stanie nadać pełny sens egzystencji człowieka, cierpieniu oraz śmierci. Wielu młodych odczuwa

¹⁸ Badania przeprowadzone przez Uniwersytet Gdański w 1999 r. są dość znamienne. Na pytanie: „Czy używanie środków antykoncepcyjnych jest przez Ciebie dopuszczalne czy też nie?” aż 90% młodzieży odpowiada „dopuszczam”; 7% „trudno powiedzieć”; a jedynie 3% „nie dopuszczam”. Na inne pytanie: „Czy współżycie seksualne z osobą, co do której ma się poważne zamiary małżeńskie, jest przez Ciebie dopuszczalne czy też nie?” 83% odpowiada „dopuszczam”; 12% „trudno powiedzieć”; a 7% „nie dopuszczam”. Na kolejne pytanie: „Czy oglądanie pisem i filmów pornograficznych jest dla Ciebie dopuszczalne czy też nie?” aż 67% odpowiada „dopuszczam”; 20% „trudno powiedzieć”; a jedynie 13% „nie dopuszczam”. I jeszcze jedno ważne pytanie z omawianej ankiety: „Czy według Ciebie lekarz na prośbę nieuleczalnie i ciężko chorego pacjenta powinien mieć możliwość dokonania eutanazji?” tylko 26% odpowiada „nie”; 35% „tak, ale za zgodą rodziny” i aż 39% odpowiada „tak”. Gdybyśmy brali pod uwagę jedynie te pytania, obraz moralny i religijny młodzieży wyglądałby dość pesymistycznie. Oto inne pytania ukazujące, iż młodzi ludzi umieją docenić jednak wartości związane z życiem małżeńskim i rodzinnym. Na pytanie: „Czy zgadzasz się z poglądem, że małżeństwo jest przestarzałą formą związku kobiety z mężczyzną?” ponad 70% odpowiada „nie zgadzam się”, a jedynie niecałe 10% „zgadzam się”. Na pytanie zaś: „Czy ze swoim przyszłym partnerem wolałbyś wziąć ślub kościelny?” aż 80% odpowiada, że „tak”, a jedynie 9% że „nie”. Por. Uniwersytet Gdański, Pracownia Realizacji Badań Socjologicznych, dz. cyt., s. 20-40.

i wyraża potrzebę religii oraz życia duchowego. Rodzi się w ten sposób pragnienie doświadczenia pustyni i modlitwy, powrotu do bardziej osobistej i stałej lektury Słowa Bożego¹⁹. Zagubienie moralne ludzi młodych jest najczęściej nie tylko wyrazem ich powierzchownej religijności i powierzchowności duchowej, ale jest przede wszystkim wyrazem niewłaściwego „przykładu życia” samych dorosłych. Kiedy rodzice domagają się od nastolatków zachowań religijnych, którymi sami nie żyją, młodzi odbierają to jako przejaw obudy i niesprawiedliwości. Trudno nie przyznać im racji. Rozdzźwięk pomiędzy wymaganiami moralnymi i religijnymi stawianymi nastolatkom a osobistym przykładem życia rodziców i wychowawców bywa największym zagrożeniem dla postaw moralnych i religijnych ludzi młodych.

Wielu nastolatków dystansuje się wobec religijności swoich rodziców, ponieważ nie chcą powtarzać ich niekonsekwencji moralnych i religijnych. Odcinanie się od wiary rodziców ma miejsce szczególnie wówczas, kiedy poglądy i praktyki religijne w dzieciństwie były zbyt mocno narzucane. Okres dojrzewania okazuje się wówczas swoistym oczyszczeniem, a przez to także uwewnętrznieniem przeżytego w dzieciństwie doświadczenia wiary. W rodzinach, w których wartości moralne i duchowe były naprawdę ważne, są one zwykle bardzo ważne także dla nastoletniego dziecka, nawet jeżeli chwilowo będzie ono dystansować się do nich pod wpływem środowiska rówieśniczego czy też mediów.

* * *

Nasze rozważania zakończmy słowami Jana Pawła II skierowanymi do młodych: *Młodość jest „wzrastaniem”*. (...) *Odpowiada temu cały rozwój psychofizyczny: wzrastanie tych wszystkich energii, poprzez które konstytuuje się normalna ludzka indywidualność. Trzeba, ażeby procesowi temu odpowiadało „wzrastanie w mądrości i w łasce”*. (...) *Trzeba, ażeby młodość była „wzrastaniem”, aby niosła z sobą stopniową akumulację wszystkiego, co prawdziwe, co dobre i piękne*²⁰.

JÓZEF AUGUSTYN SJ, ur. 1950, dr teologii, specjalista w zakresie pedagogiki duchowości, pracownik Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignacjanum” w Krakowie, autor m.in. książek „Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe” (1999), „Poznaj siebie i bliźniego” (2000). Mieszka w Częstochowie.

¹⁹ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska, *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992, s. 9.

²⁰ Tenże, List do młodych całego świata, *Parati semper*, Rzym 1985, s. 14.

Tomasz Serwatka

Edward Benesz a Polska

Edward Benesz (Edvard Beneš) żył w latach 1884–1948. Jego polityczna i dyplomatyczna aktywność przypadła zatem na czasy bardzo zmienne i burzliwe, obejmujące aż 5 epok: do 1914 r., Wielką Wojnę, okres międzywojenny, II wojnę światową oraz zimną wojnę. Rzadko który europejski mąż stanu był aktywny tak długo i w tak wieloraki sposób. Jedynie bodaj Winston Churchill zaczął karierę wcześniej, bo na początku lat XX w., a zakończył później (1955). Benesz był prawą ręką T.G. Masaryka, jednego z twórców Czechosłowacji; „Ojca Republiki”), szefem praskiego MSZ od 1918 do 1935 r., wreszcie prezydentem w latach 1935–1938 oraz 1945–1948. W czasie II wojny światowej reprezentował proaliantcki czechosłowacki rząd emigracyjny¹.

On sam i jego polityka cieszyły się i cieszą w zachodniej publicystyce i historiografii dużą popularnością. Badacze francuscy, brytyjscy czy amerykańscy, którzy niewiele mieli uznania dla takich polityków Europy Środkowej, jak Piłsudski czy Horthy, Voldemaras czy Dmowski, Hlinka czy Dollfuss – nie mówiąc już o działaczach typu faszystowskiego bądź quasifaszystowskiego – dla Masaryka i Benesza zawsze znajdowali sporo ciepłych słów². Było to spowodowane nie tylko tym, iż międzywojenna Czechosłowacja była jedynym w naszym regionie krajem demokratycznym i stabilnym społecznie, lecz także daleko posuniętą uległością polityki Benesza wobec Paryża i Londynu.

Był on człowiekiem Zachodu, z wykształcenia (doktorat w 1908 r. we Francji), wychowania i mentalności. Poliglota o nieskazitelnym manierach, czuł się w salonach genewskiej Ligi Narodów jak przysłowiowa ryba w wodzie. Był faworytem Brianda i Focha, Edena i Churchilla. Miał jednocześnie cechy typowo czeskie, tak różne od

¹Paradoksalnie, brak dotąd pełnej jego biografii w języku czeskim. Istniejące opracowania brytyjskie, francuskie, amerykańskie i czeskie mają raczej publicystyczny bądź wycinkowy charakter.

²Jego liczne pisma i przemówienia wydano w dużych nakładach w prestiżowych wydawnictwach Paryża, Londynu i Nowego Jorku, począwszy od lat 20. aż do 1948 r.

polskiego ethosu inteligenckiego: giętkość, umiejętność zręcznego przystosowywania się do każdej – nawet skrajnie trudnej – sytuacji, pragmatyzm, poprzestawanie na „małym”³. Przykładem takiej postawy Benesza, jako całkiem młodego jeszcze człowieka, była wydana w Dijon jego rozprawa doktorska „Problem austriacki a kwestia czeska”, gdzie dowodził, iż naród czeski może optymalnie zaspokoić swe aspiracje jedynie w związku z monarchią Habsburgów. Wyobraźmy sobie teraz, z jaką zaciekłością kazał po I wojnie – kiedy jego stosunek do Austrii zmienił się diametralnie – niszczyć wszelkie dostępne mu egzemplarze dzieła!

Źródła niezbyt życzliwego – a nawet negatywnego – stosunku Benesza do Polski, leżały nie tylko w jego mentalności czy stylu politycznego działania. Już w dobie Wielkiej Wojny, pracując razem z Masarykiem u boku Ententy, powziął głęboki uraz do piłsudczyków, walczących po stronie państw centralnych przeciw Rosji. Uraz ten był wzajemny, i położył się głębokim cieniem na stosunkach Warszawa–Praga w okresie międzywojennym, a potem na emigracji. Znacznie przyjaźniejsze były relacje Benesza z Paderewskim i Dmowskim, ale i tu istniały daleko idące rozbieżności stanowisk, zwłaszcza w sprawie Śląska Cieszyńskiego. Benesz upierał się, że przynależność tzw. Zaolzia do Czechosłowacji jest niezbędna dla jej życia ekonomicznego (linia kolejowa przez Bogumia łącząca Czechy ze Słowacją)⁴.

Na przełomie 1918/1919 r. władze czeskie zdecydowały się na fakty dokonane, co – jak wiadomo – zostało przez większość społeczeństwa polskiego odebrane negatywnie jako posunięcie nie fair. Piłsudski oświadczył wówczas delegacji zaolziańskich Polaków w Belwederze, iż ziemia ta kiedyś do Rzeczypospolitej powróci, co później Beck uznał za część testamentu Marszałka⁵. Nie tylko jednak spór o ów niewielki skrawek ziemi sprawił, iż stosunki Praga–Warszawa przez następne 20 lat nie były dobre.

Minister Benesz z góry spoglądał na swych polskich partnerów. Uważał Polskę za kraj niestabilny, szarpany konfliktami socjalnymi i narodowościowymi, po przewrocie majowym 1926 r. w dodatku

³Szerzej poruszam tę problematykę w mojej pracy o stosunkach polsko-czeskich na przestrzeni wieków, por. T. Serwatka, *Polacy i Czesi. Dziesięć wieków sąsiedztwa*, Nowa Ruda 1998, s. 5-7, 65-67, 84.

⁴R. Dmowski, *Polityka polska i odbudowanie państwa*, Warszawa 1988, t. II, s. 163-164.

⁵J. Beck, *Ostatni raport*, Warszawa 1987, s. 63-65, 137, 150-152.

niedemokratyczny, zagrożony na wszystkich granicach. Sytuację swej ojczyzny oceniał natomiast zanadto optymistycznie, co miało się na nim tragicznie zemścić jesienią 1938 r. Remedium na wszelkie bolączki Pragi miał stać się beneszowski system sojuszy, oparty na dwóch układach: Paryż–Praga–Moskwa oraz Praga–Bukareszt–Belgrad. Oba te układy zawiodły⁶.

Ścisłe porozumienie z Francją miało zniwelować nacisk rewizjonistyczny ze strony Rzeszy (Sudety); dodatkową reasekuracją pozostawał dla Benesza pakt z ZSRR. Natomiast Mała Ententa miała zapobiec rewizjonizmowi węgierskiemu (południowa Słowacja) oraz restytucji Habsburgów. De facto jednak ani Francja, ani Anglia nie miały zamiaru autentycznej obrony Czechosłowacji przed potencjalną agresją Rzeszy. Ewentualną „pomoc” Sowieców odrzucał z kolei sam Benesz. Mała Ententa okazała się tworem sztucznym, ponieważ każdy z jej uczestników miał inne interesy, a ponadto wszystkie trzy państwa były słabe.

Polska nie mieściła się w powyżej zaprezentowanym schemacie Benesza. Piłsudski był dlań zbyt antysowiecki i zbyt mało uległy wobec Francji. Polska miała natomiast tradycyjnie dobre stosunki z Węgrami. Jedynym właściwie punktem styczonym polskiej i czechosłowackiej racji stanu w dobie międzywojnia był problem zagrożenia niemieckiego. W tym kontekście skłonni byli do daleko idącego dialogu z Pragą politycy centroprawicy: endecji, chadecji i PSL. Pozytywne nastawienie do Czechosłowacji prezentowali W. Witos, W. Kiernik, W. Korfanty, R. Dmowski, I.J. Paderewski.

Ludzie ci mieli dobre kontakty w Pradze, ale nie z Hradem, lecz raczej z centroprawicowymi agrariuszami. Do przewrotu majowego istniały spore szanse obustronnego dialogu, tym bardziej że ani prezydent S. Wojciechowski, ani szefowie MSZ K. Skirmunt czy A. Skrzyński do przeciwników Czechów bynajmniej się nie zaliczali. To właśnie w 1925 r. doszło do jedynego oficjalnego bezpośredniego spotkania polityków obu krajów. W Belwederze podejmowali wówczas Benesza Wojciechowski i Skrzyński. Bezpośrednim impulsem zbliżenia był pakt w Locarno, gdy ujawniła się po raz pierwszy na dużą skalę nielojalność Anglii i Francji wobec Pragi i Warszawy w kontekście niemieckim. Szkoda, że kontakt ów miał charakter incydentalny, gdyż za niefrasobliwość przyszło w końcu zapłacić bardzo drogo tak Polakom, jak i Czechom.

⁶Szerzej por. przykładowo: B. Sarith, *La Petite Entente*, Paris 1933; R. Machray, *The Little Entente*, London 1929; K. Kvaček, *Nad Evropou zataženo*, Praha 1966.

Po dojściu do władzy piłsudczyków dwustronne stosunki pogorszyły się jeszcze bardziej. Uprawiana przez Marszałka i Becka „polityka równowagi” między Niemcami a Rosją (układy o nieagresji) była negatywnie oceniana nad Wełtawą. Szczególnie drażniła Benesza – jak sam to określał – *predylekcja Polski do odgrywania roli wielkiego mocarstwa*. Beck rewanzował mu się, nazywając go *drobnym, zarozumiałym człowiekiem*. Piłsudczycy uznawali Czechosłowację wprost za „twór sztuczny”, sklecony z prowincji pozbawionych głębszych więzi dziejowych (Czechy, Słowacja – dawniej węgierska, Ruś Karpacka), skazany prędzej czy później na rozbiór i zagładę. Nie brakowało jednak w obozie sanacyjnym ludzi, którzy – jak E. Kwiatkowski czy K. Sosnkowski – sprzeciwiali się polityce antyczeskiej.

Problem jednakowoż polegał na tym, iż ani ci ludzie nie byli miarodajni dla ówczesnej oficjalnej strategii RP, ani Benesz nie chciał poważnego wiązania się z Polakami. Kręgi centroprawicowe znajdowały się w obu krajach w opozycji. Winę zatem za zaniedbanie oficjalnych kontaktów ponosili – obrazowo mówiąc – mieszkańcy obu Zamków: warszawskiego i praskiego. Ostatnią próbę konsultacji podjęto wiosną 1933 r. w obliczu projektu „paktu czterech” (Niemcy, Włochy, Anglia, Francja), mogącego doprowadzić do faktycznego dyktatoratu tych mocarstw w Europie, co ewidentnie uderzało w interesy obu sąsiadów. O mało nie doszło wówczas do wizyty Becka w Pradze. Co więcej, w głośno rozbrzmiewających plotkach i pogłoskach o „wojnie prewencyjnej” Piłsudskiego, wspomniano o udziale nie tylko Francji, lecz także Czechosłowacji.

Ostatecznie wypadki ułożyły się jednak inaczej. Polsko-niemiecki układ o nieagresji ze stycznia 1934 r. polepszył pozycję RP, zaś pogorszył – Czechosłowacji. Powiedzmy zresztą otwarcie, że Warszawa i Praga przez cały czas dążyły do skierowania agresji Rzeszy przeciw sąsiadowi, nie zaś do wspólnej obrony. Przymosiło to tragiczny skutek. Z tego punktu widzenia należy ocenić negatywnie politykę zarówno Benesza, jak i Becka⁷. 29 września 1938 r. Zachód dokonał zdrady swego pupila w Monachium, przystając na cesję Sudetów na rzecz Hitlera. W takiej sytuacji Beck zachęcił marszałka Rydza-Śmigłego i prezydenta RP do sięgnięcia po Zaolzie. Na warszawskim Zamku dyskutowano jedynie nad formą: wymiana not czy ostre 12-godzinne ultimatum. Za łagodniejszym wariantem opowiadał się

⁷ Stosunki między Polską a Czechosłowacją w okresie międzywojennym prezentują prace: J. Koczeńskiego, *Czechosłowacja w polskiej polityce zagranicznej w latach 1932–1938*, Poznań 1964 oraz A. Szklarskiej-Lohmannowej, *Polsko-czechosłowackie stosunki dyplomatyczne w latach 1918–1925*, Warszawa 1967.

jedynie wicepremier Kwiatkowski. Załamany Benesz przyjął ultimatum i 2 października armia polska wkroczyła na Zaolzie. Trzeba przyznać, że rewindykacja tego terenu została przyjęta entuzjastycznie przez społeczeństwo RP, niezależnie od sympatii partyjnych czy środowiskowych. Krytyczne głosy, jak Witosa, można było dosłownie policzyć na palcach...

Prezydent Benesz jeszcze w październiku zrezygnował z urzędu i udał się na emigrację. Wydaje się, iż wobec presji Rzeszy i Zachodu ustąpił dość prędko, mimo sugestii niektórych generałów oraz nastrojów praskiej ulicy, aby podjąć walkę. Nie zapominajmy, że Czesi mieli dobrą armię i znakomite fortyfikacje, a ich standardy techniczne dalece przewyższały polskie. Po dymisji Benesza rolę głowy państwa przejął proniemiecko nastawiony dr Emil Hacha (1872–1945), późniejszy prezydent satelickiego Protektoratu. Pozycja Benesza na emigracji była początkowo dość słaba (Komitet Narodowy), zbliżona raczej do roli „wczesnego” De Gaulle’a, niż do statusu władz Norwegii czy Holandii, nie wspominając już o bardzo silnym gen. Sikorskim.

Londyńskie rozmowy na temat ewentualnej przyszłej powojennej federacji obu państw osiągnęły swój szczyt w roku 1940. Najtrudniejsze wydawało się uzgodnienie stanowisk odnośnie do Zaolzia. Benesz chciał jednak poszerzać sukcesywnie pole swego manewru, by uniknąć izolacji. Sekundował mu w tym Jan Masaryk, syn „Ojca Republiki”. Z polskiej strony aktywnością wykazali się Sikorski, Sosnkowski, E. Raczynski i A. Zaieski. Myśląc o federacji stroną polską obawiała się jedynie przewagi gospodarki czeskiej nad polską⁸.

Okazało się jednak, że nie to doprowadziło do fiaska rozmów, które w latach 1941–1942 stopniowo wygasaly, lecz kwestia rosyjska. Odkąd latem 1941 r. Stalin stał się głównym aliantem Zachodu przeciw Hitlerowi, Benesz zaczął grawitować ku Moskwie. Gotów był do dobrowolnej cesji Rusi Karpackiej na rzecz ZSRR po wojnie oraz do zaprowadzenia przyjaznych stosunków, w zamian za uznanie demokracji wewnętrznej w Czechosłowacji i niestacjonowanie tam Armii Czerwonej. Cały ten plan – sfinalizowany przez Benesza w pakcie ze Stalinem z grudnia 1943 r. – zasadniczo kolidował z polityką rządu emigracyjnego RP, nie mogącego pogodzić się z utratą Wilna i Lwowa oraz faktami takimi jak Katyń.

Po śmierci Sikorskiego, Benesz gorąco zachęcał nowego premiera RP S. Mikołajczyka do ugody z Kremlenem i ustępstw terytorialnych. Przebywając w Moskwie, zachwalał z kolei Mikołajczyka przed Stali-

⁸ Całość tej problematyki omawia T. Kisielewski, *Federacja środkowoeuropejska*, Warszawa 1991.

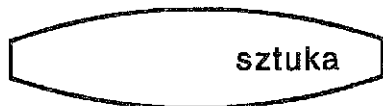
nem (jako chłopca i „realistę”), przeciwstawiając go takiemu „polskiemu panu” jak Sosnkowski. Wydaje się wszak, że w rzeczywistości takie pośrednictwo Stalina nie interesowało, gdyż miał on swe własne plany wobec Europy Środkowej. Po II wojnie światowej zarówno Benesz, jak i Mikofajczyk powrócili do swych krajów, acz stopniowo zostali wyeliminowani przez komunistów z życia publicznego.

Dochodzimy tu do problemu, który określam niekiedy jako „drugi błąd Benesza”. Kiedy w maju 1945 r. przybył on ponownie na Hrad, pootwierał wszystkie okna i spoglądając na przepiękną panoramę swej nietkniętej stolicy westchnął: „Jaka ona piękna!” Zdawało mu się, że jego sprytna taktyka oszczędzania narodu dała efekty. Liczył teraz na „przetrzymanie” Stalina i komunistów, podobnie jak przez 6 lat przetrzymał Hitlera, Hachę, Tiso i nazistów. Ale przeliczył się. Tutejsi komuniści z K. Gottwaldem na czele przypuścili ostry i bezpardonowy atak. Beneszowski ład wewnętrzny trwał w kraju jeszcze tylko przez rok. Majowe wolne wybory parlamentarne 1946 r. dały zwycięstwo komunistom. Prezydent Republiki zachował wszak nadal spore uprawnienia i w świetle prawa miał możliwości kontrataku. Pamiętny kryzys lutowy 1948 r. pokazał jednak słabość i ustępliwość prezydenta. Analogicznie jak 10 lat wcześniej.

Kiedy 13 lutego 1948 r. – wobec sowieckich nacisków na odrzucenie przez Czechosłowację planu Marshalla – wierni prezydentowi ministrowie wywołali kryzys rządowy, komuniści odpowiedzieli 22 lutego masowymi wiecami i strajkiem generalnym, przeciągając jednocześnie na swą stronę gros sił lewicowych. 25 lutego Benesz powierzył misję tworzenia nowego gabinetu Gottwaldowi. W parę dni później jego najbliższy współpracownik Jan Masaryk „popęcił samobójstwo”. Czy podobny los szykowali komuniści samemu Beneszowi? Chyba nie, gdyż był on już wówczas bardzo chory. Ustąpił z fotela w czerwcu, a w 3 miesiące później już nie żył...

Tragiczny finał polityki Benesza pokazuje szersze uwarunkowania funkcjonowania krajów Europy Środkowej w XX stuleciu. Mimo tych czy innych złudzeń, zarówno Czechosłowacja, jak i Polska (a także Węgry, Austria, Rumunia, Jugosławia, Bułgaria i kraje bałtyckie) były jedynie pionkami w grze mocarstw: Niemiec, W. Brytanii, USA i ZSRR. Benesz był niewątpliwie najrzeczniejszym dyplomatą naszego regionu. Ale trudno było być sprytnym pozostając między Hitlerem a Stalinem.

TOMASZ SERWATKA, ur. 1967, dr nauk historycznych, autor m.in. książek: „Józef Piłsudski a Niemcy” (1997), „Polacy i Czesi. Dziesięć wieków sąsiedztwa” (1998). Mieszka we Wrocławiu.



DOM ARTYSTY

*Dom
Józefa Mehoffera*

**Oddział Muzeum Narodowego
w Krakowie**

W jubileuszowy tryptyk wystaw otwieranych kolejno w roku 2000 w Gmachu Głównym Muzeum Narodowego w Krakowie, zatytułowanych OPUS MAGNUM, a poświęconych prezentacji monumentalnego malarstwa ściennego, sztalugowego i projektom witraży Mehoffera, Wyspiańskiego i Matejki, zostały włączone także ekspozycje domów-muzeów im poświęconych. Usytuowane w centrum Krakowa są obecnie oddziałami Muzeum Narodowego. Dwa z nich: dom Józefa Mehoffera przy ul. Krupniczej i Jana Matejki przy ul. Floriańskiej stanowiły własność artystów i przejęte zostały od ich potomków. Dom Stanisława Wyspiańskiego przy ul. Kanoniczej jest późnym darem miasta na muzeum monograficzne artysty.

Dom Józefa Mehoffera przy ul. Krupniczej 26 to nie wyróżniający się w zwartej zabudowie ulicy wydłużony, jednopiętrowy budynek z oficyną w stylu skromnego klasycyzmu, za to z dużym ogrodem. Artysta nabył go w 1932 r., poddał gruntownej renowacji i adaptacji wszystkich pomieszczeń na repre-

zentacyjne wnętrza parterowe i wygodne mieszkalne na piętrze, dla siebie i rodziny. Dom był na tyle duży, że pozwalał na swobodne rozmieszczenie dużego zbioru własnych prac oraz cennej kolekcji dzieł sztuki, które z upodobaniem gromadził przez całe życie. Miał już wtedy 63 lata. Był artystą znanym i uznanym w Polsce i na świecie. Jako członek towarzystw artystycznych krajowych i zagranicznych, wieloletni profesor Akademii Sztuk Pięknych, okresowo także jej rektor, należał do krakowskiej elity. Bywał i przyjmował u siebie literatów, malarzy, muzyków. Nie był odludkiem. Dom więc w szczególności urządził z wielkim smakiem. Wyjątkowego znaczenia, nawet jak na Kraków, nadawał temu domowi fakt, że urodził się w nim Stanisław Wyspiański.

Józef Mehoffer (1869–1946) urodził się w Ropczycach koło Rzeszowa w rodzinie spolszczonego Austriaka, radcy Sądu Krajowego Wilhelma Mehoffera i Aldony z Polikowskich. Po śmierci ojca w 1873 r. matka z dziećmi przeniósł się do Krakowa. Po ukończeniu Gimnazjum św. Anny w 1887 r., zgodnie z oczekiwaniami rodziny, zapisał się na wydział prawa UJ a z potrzeby serca także, razem z przyjacielem z ławy szkolnej, Stanisławem Wyspiańskim, do Szkoły Sztuk Pięknych. Prym wiódł w niej wtedy Jan Matejko, ale pod jego kierunkiem Mehoffer kształcił się krótko, zaledwie semestr. Musiał jednak zwrócić na siebie uwagę mistrza nieprzeciętnymi zdolnościami, skoro ten zaproponował jemu i Wyspiańskiemu współpracę przy

odnawianym Kościele Mariackim. Obydwaj też otrzymali w 1890 r. stypendia na wyjazd do Paryża w celu dalszego kształcenia. Mehoffer wyruszył już w styczniu, przez Wiedeń, gdzie uzyskał absolutorium z prawa. Od maja zajmowali w Paryżu wspólną pracownię i mieszkanie. Ich drogi rozeszły się w styczniu następnego roku.

Mehofferowi udało się przedłużyć pobyt nad Sekwaną aż do 1896 r. Kontynuował tu studia w uczelniach artystycznych: École Nationale des Arts Decoratifs, w Akademii Colarossi i École Nationale des Beaux Arts. Zwiedzał muzea i zabytki, podejmował podróże studyjne po Francji m.in. szlakiem średniowiecznych katedr. Wraca na stałe do Krakowa po pięciu latach z niemałym już dorobkiem, szkicownikami, z bagażem wrażeń i przeżyć oraz szczęśliwie, jak się miało okazać, ulokowanym uczuciem. Wybranką serca była młoda malarka Jadwiga Janakowska, która przyjechała do Paryża kontynuować studia rozpoczęte w Monachium. Jej oryginalna uroda i elegancja oczarowały go. Pobrali się w kraju, w 1899 r.

Stabilizacji życiowej artysty w Krakowie sprzyjało uzyskanie stanowiska docenta katedry malarstwa dekoracyjnego i religijnego w zreformowanej Akademii Sztuk Pięknych. W 1905 r. zaproponował na swoje miejsce zatrudnienie Stanisława Wyspiańskiego, ale ten, już śmiertelnie wówczas chory, zaledwie kilka razy mógł odbyć zajęcia ze studentami. Sam mianowany został profesorem zwyczajnym i otrzymał katedrę malarstwa. W ciągu ponad trzech dekad przez jego pracownię

przewinęło się wielu znakomych uczniów m.in. tak oryginalni jak Witkacy i Tytus Czyżewski, ale i cała plejada przyszłych kolorystów z Janem Cybisem na czele. Ideę malarstwa jako święta dla oka, którą m.in. od Mehoffera przyjęli, udało im się po II wojnie światowej przekazać licznym swoim uczniom w uczelniach artystycznych Krakowa, Warszawy czy Sopotu, gdzie objęli katedry malarstwa. Ale wybitnie uzdolnionych artystycznych wnuków doczekał się Mehoffer niewiele. Wiek XX okazał się zbyt srogi dla malarstwa, które pragnie być radością dla oczu.

Żył dostatecznie długo by otrzeć się w końcu o groźbę tego stulecia. We wrześniu 1939 r. wraz z rodziną w panice opuszcza Kraków. We Lwowie dopadli ich Niemcy i wywieźli do obozu w Aś na terenie Czechosłowacji. Dopiero w czerwcu 1940 r. zostali zwolnieni na interwencję Watykanu i rządu włoskiego. W wyniku rewizji domu przy ul. Krupniczej w 1940 r. na rzecz okupanta stracił Mehoffer najcenniejsze obiekty ze swojej kolekcji dzieł sztuki. Ale sam ocalał, a nawet przyjął pod swój dach wysiedlonego przez Niemców architekta Henryka Jasieńskiego wraz z częścią kolekcji jego ojca, Feliksa „Mangghi” Jasieńskiego, który przed wojną zdążył podarować Muzeum Narodowemu w Krakowie większą część swych ogromnych i bezcennych zbiorów.

W tych ostatnich latach życia pracował nadal intensywnie: nad projektami witraży do katedry w Przemyślu, do kościoła w Limanowej i na Dębnikach w Krakowie, nad polichromią w kościele w Lu-

bieniu koło Piotrkowa Trybunalskiego. Do najlepszych są zaliczane powstające wtedy pejzaże takie, jak „Ogród przy ulicy Krupniczej w Krakowie” z lat 1943–1944 zawieszony obecnie w bibliotece Domu Mehoffera. Przedstawia on ogród skąpany w majowym słońcu widziany z okna I piętra. Dla obecnych gospodarzy domu obraz jest cenny także jako źródło ikonograficzne do odtworzenia współcześnie jego dawnego wyglądu. Dla widza ważny jest przede wszystkim jako świadectwo euforycznej afirmacji życia, radości i nadziei, jaką budzi widok kwitnących drzew i krzątających się wśród grządek ludzi. Kolejne mieszkania i domy, które urządzał wraz z żoną, ogrody, które zakładał, prznosił z lubością na płótna, z których promieniuje radość tworzenia. Pozornie łatwe w odbiorze, jak muzyka Mozarta, w istocie stanowią zagadkę jego szczęśliwego geniuszu. Niezmiernie rzadkiego w dziejach sztuki.

Dwa najslawniejsze jego płótna, uznane za arcydzieła sztuki okresu Młodej Polski, a mianowicie „Dziwny ogród” z 1903 r. oraz „Majowe słońce” z 1907 r. znajdują się w stałej ekspozycji MN w Warszawie. W domu Mehoffera z tej serii prac powstałych w Jankówce znalazły się obrazy bardziej kameralnych wymiarów m.in. uroczą „Czerwona parasolka” z 1917 r. przedstawiająca żonę siedzącą na schodach tarasu prowadzących do zadbanego ogrodu z daleką panoramą gór w tle. Postacią pierwszego lub dalszych planów w wymienionych obrazach jest żona artysty. Hołd jej urodzie oddał w wielu portretach, z którymi się nie

rozstawał w kolejnych mieszkaniach i z których kilkanaście znalazło się także w obecnym muzeum jego imienia przy Krupniczej. Najpiękniejszy z nich to może „Portret żony”, tzw. Florencki, rozpoczęty jesienią 1899 r., w czasie podróży poślubnej do Włoch, a ukończony w Krakowie w 1900 r. Charakterystyczna, smukła sylwetka żony jest rozpoznawalna także w wielu jego kompozycjach wielofigurowych np. w scenach witraży fryburskich z aniołami, a nawet w figurze Matki Boskiej w scenie „Pokłonu Trzech Króli”. Także jako alegoryczna postać w witrażu zatytułowanym „Vita Somnium Breve” z 1904 r., jednym z trzech, które zdobią obecnie jego dom. W „Przewodniku” po Domu Józefa Mehoffera jego autor, Edward Waligóra, kierownik tej placówki oraz autor scenariusza wystawy zalicza ten witraż do najwspanialszych dzieł polskiego witrażownictwa.

Swoje powstanie zawdzięcza nowa placówka muzealna inicjatywie Zbigniewa Mehoffera, syna artysty, który w 1963 r. zaproponował Muzeum Narodowemu w Krakowie przejęcie domu wraz z wielkością wyposażenia w celu udostępnienia go publiczności. Pragnął w ten sposób upamiętnić postać ojca i ocalić zbiory od rozproszenia. Wiązało się to z przeniesieniem rodziny do innych mieszkań, generalnym remontem zabytkowego obiektu i jego adaptacją do nowych funkcji. Kiedy umierał w 1985 r. prace wykończeniowe jeszcze trwały. Trud przekazywania wyposażenia do odnowionych wnętrz przypadł w udziale wnukowi artysty, Ry-

szardowi, który w latach 1987–1995 przekazał do muzeum meble, tkaniny, witraże, obrazy, rysunki, bibliotekę, archiwalia i sporą część kolekcji dzieł sztuki i rzemiosła artystycznego. Dopomógł także w możliwie wiernym odtworzeniu dawnego wyglądu wszystkich szesnastu wnętrz parteru i piętra. Przekazane przez rodzinę artysty w depozyt eksponaty zostały uzupełnione przez Muzeum Narodowe z własnych zbiorów.

Krystyna Paluch-Staszkiel



NA OŚLEP

Teatr Nowy w Poznaniu
*„Sny”
według
„Zbrodni i kary”
Fiodora Dostojewskiego*

przekład –
Czesław Jastrzębiec-Kozłowski
adaptacja, reżyseria,
opracowanie muzyczne –
Eugeniusz Korin
scenografia – **Gilles Lambert**
kostiumy – **Irena Biegańska**
premiera 12 lutego 2000 r.

Pamiętam Raskolnikowa w wykonaniu Adama Hanuszkiewicza w jego przedstawieniu „Zbrodni

i kary” w Teatrze Powszechnym w Warszawie w latach sześćdziesiątych. Wyniosła, pełna skupienia postać pochyłona nad wielką siekierą trzymaną długo w rękach, a pod nią wiadro z wodą, w której Raskolnikow obmywa jej ostrze. I to wszystko na proscenium blisko nas, widzów. Pamiętam zwłaszcza błyszczące ostrze, rzeczywiście, jak zimny błysk tajemnicy. Tajemnicy tej zbrodni. Tajemnicy tego grzechu i mocowania się z nim sprawcy. Inaczej mówiąc: dojrzwanie do winy, aby kara mogła stać się odkupieniem.

Przywołuję tak dokładnie, jak pamiętam, bo obraz uzmysławia teraz przepaść prawie epoki, jaka dzieli tamten czas od tego dzisiaj, kiedy oglądam w poznańskim Teatrze Nowym przedstawienie „Zbrodni i kary” zatytułowane „Sny” w adaptacji i reżyserii Eugeniusza Korina. Tutaj Raskolnikow grany przez Radostawa Elisa to postać o zupełnie innym wymiarze duchowym. Dla niego świadomość, że ma się jedno niepowtarzalne życie, nie jest wcale powodem, aby je docenić, aby ta sytuacja maksymalnie zobowiązywała do istotnych wyborów. Wręcz odwrotnie ona go głęboko deprymuje, powagi tej sytuacji on po prostu nie odczuwa. Jego dystans wobec świata, to nie dystans wobec zadania, problemu, jaki ma się przed sobą do pokonania – to poczucie głębokiej niepewności kogoś, kto nie widzi dla siebie sensownej postawy. Teoryjka o predestynowaniu niektórych do szczególnej roli zwalniającej od powszechnie obowiązujących norm i zasad, choć wygląda na rozpaczliwą próbę, która ma uszła-

chętnie przerażające pomysły byłego studenta, najwyraźniej outsidera – w istocie nie podbudowuje jego pewności siebie, nie tłumaczy go w swoich własnych oczach dostatecznie mocno i zdecydowanie. Dlatego wszystko co on mówi, jak się zachowuje, to nic innego jak nadrabianie miną. Stąd ta rzucająca się w oczy nadekspresja użyta jako środek artystycznego działania (jeszcze na premierze prasowej była ona u aktora pewnym nadmiarem, później była już bardzo celowa, „w cuglach formy”). Składa się na to przede wszystkim chaotyczna, nacechowana bezładem gestyka i ruchowość, i odpowiadająca temu wahliwość nastroju, zmienność nastawień wobec rozmówcy – wszystko wynikające jakby z chwili, bo w chwili następnej ważne jest już co innego. Całe to rozchwianie i wewnętrzna szarpanina potrafi nagle przerodzić się w buntownicze podrygi, choć wyraża się w tym nie potrzeba zmiany – ale lęk powodowany bezsilnością wobec tego, co toczy się w nim i wokół niego w kapryśnym rytmie. I sprawa najważniejsza: zbrodnia Raskolnikowa jest pozornie przemyślana przezeń w każdym calu, powzięta z premedytacją, w oparciu o koncept quasi-filozoficzny. Kiedy jednakże staje się faktem, Raskolnikow biega po pokoju „staruchy”, wymachując toporkiem (celowa niewspółmierność narzędzia) i w końcu zabija nie tylko ją, ale również drugą, przypadkową osobę, Lizawietę, cały czas oszalały ze strachu i obrzydzenia wobec siebie i sytuacji, jaką rozpuścił. Przypomina się wtedy wygląd, zachowanie i gestyka Charlesa Man-

sona i jego bandy, kiedy zamordowali Sharon Tate, żonę Romana Polańskiego, w 1969 r., a także gości, którzy akurat u niej byli. Z opisów tej zbrodni zapamiętujemy szalone bieganie po salonach, wykrzykiwanie wyzwisk (jak owa „starucha” Raskolnikowa), i w tym pędzie mnogość ciosów zadawanych gdzie popadnie, byle jak najwięcej, i jeszcze pisanie krwią ofiar na ścianach: pigs! pigs! Wicmy, że nie chodzi tylko o zabicie, o wykonanie zaplanowanego morderstwa, lecz o samo zabijanie, o wtrącenie siebie w stan, w jakim odnajdę wreszcie siebie takiego, jakim się stałem. Bo przecież o to chodzi Raskolnikowowi Elisa, by w tej ciągle otwierającej się w nim pustce dostrzec za wszelką cenę siebie (w gruncie rzeczy udaje mu się to chyba tylko raz w finale, kiedy pamięć przynosi mu obraz z dzieciństwa, ale nie ma to już wtedy innego znaczenia poza ostatecznym pożegnaniem – zaskakująco dynamiczna scena). I jest owa droga do siebie taka, jak sam Raskolnikow – pełna niewiedzy, przerażenia i zagubienia. Droga bez drogowskazów, bez wiedzy, kim człowiek będzie i kim był – bo i to utracił człowiek oddany na pastwę chwil, człowiek, który może być stale inny i za każdym razem właściwie prawdziwy, ale i dlatego niepotrzebny nikomu, nawet sobie. Bo i sobie nie służy radą ani nawet litością. To dlatego, kiedy zwycięstwo nad nim Porfirego jest oczywiste (bardzo dobra rola Mariusza Sabiniewicza) i Raskolnikow nie ma ruchu, nagle okazuje się, że jest to mu obojętne, i co więcej – już go nie dotyczy. Więc, kiedy siadają

obaj na kanapie, Raskolnikow – właśnie wtedy – zdobywa się na spokój, na widoczną wewnętrzną niezależność od Porfirego. Nie wiadomo dlaczego, dystans Raskolnikowa wobec Porfirego jest teraz bardzo naturalny i pozwala mu nawet na uśmiech nieledwie ironii wobec tego, który go zwyciężył, któremu on poniekąd uległ.

Dlatego w jego kontakcie z Sonią miłość jest tylko spotkaniem z kobietą, natomiast nie jest procesem, który by ich poprowadził od zła ku dobru. Kiedy ona chce mu towarzyszyć w drodze na katorgę, by być przy nim i wesprzeć to, co powinno w nim nastąpić (dobra rola Edyty Łukaszewskiej) – Raskolnikowa nie interesuje to. Nie chce od niej krzyżka na drogę. A kiedy w końcu bierze, to tylko dlatego, by zakończyć sprawę, bo i tak nie ma to znaczenia. On nie traktuje katorgi jako drogi do odkupienia, bo nie ma w nim poczucia grzechu. Tak jakby to nie on zabił. On jest tylko taki, jak cały świat, jest tym, co się w nim dzieje w każdej chwili. Jest więc ofiarą świata toczącego się i pochłaniającego w swych wirach.

Taki sposób pojmowania postaci Raskolnikowa każe też widzieć w bardzo szczególny sposób rzeczywistość, w której on żyje, a przede wszystkim – z którą jest on w takiej symbiozie. Tym aspektem tak tutaj ważnym, dzięki czemu możemy mówić o głębokim związku, jest dynamika bezładu charakterystyczna dla rzeczywistości powieściowej Dostojewskiego i akcentowana także w teatralnej. Oczywiście chodzi o dynamikę bezładu narastającego. W zasadzie tylko Sonia i Porfiry są

tu czynnikami porządkującymi, choć w przypadku Porfirego nie jest to już tak jednoznaczne. Pełnię jednak tej dynamiki w całej grozie i zarażeniem swego rodzaju porażającej wspaniałości wprowadza postać Marmieladowa dzięki wyjątkowo przejmującej grze Mariusza Puchalskiego. Jego Marmieladow jest świadomy staczenia się, a jednak nie przeciwdziała, nie broni się, można by wręcz powiedzieć, że ta destrukcja i upadek odbywają się za jego szczególnym przyzwoleniem i to dlatego, że chce on zachować godność w tym upadaniu, wyróżniającą odrębność, która na tym dniu może być jakąś satysfakcją. Kiedy wiadomo, że nic go już nie obroni, trzeba to uczynić jeszcze bardziej nieodwracalnym. Upaja go ta zgodność różnych sił, rzecz by można, tak „idealnie” składających się na chaos jego życia. I to w końcu wyzwala u niego nawet heroiczny uśmiech zwycięstwa, jakie, pomimo wszystko – jak mu się zdaje – odnosi nad sobą.

Tej dezintegracji i chaosowi podlegają też inne postaci i wątki przedstawienia. Stróż (Miroslaw Kropielnicki) jeszcze na początku zorganizowany i dyscyplinowany zadaniem, jakie ma do spełnienia w podlegających jego pieczy klatkach schodowych, sam okazuje się wkrótce ofiarą rzeczywistości, którą ma na oznaczonym odcinku dozorować. Z kolei, kapitan Proch (Roland Nowak) tak energicznie wkraczający w powikłane sprawy, by stać na straży porządku, nie rozumie zupełnie, co naprawdę dzieje się wokół niego. Katarzyna (Antonina Choroszy), u której zaciera się granica

między realną sytuacją, a tym, co pragnie ona widzieć, jeszcze bardziej pomnaża chaos i bezład.

Ten chaos ludzkiego świata jest zderzony ze zgeometryzowaną przestrzenią wprowadzoną przez scenografię. Ta geometryzacja to świat ścian, arbitralnych podziałów, anonimowych wnętrz, ograniczonych i zamkniętych przestrzeni, w których ludzkie szaleństwo i błędzenie tym bardziej bezlitośnie się uwidaczniają. To, rzecz jasna, odsuwa tak zabudowaną przestrzeń od rzeczywistości Petersburga w stronę snu i maligny a więc w stronę rzeczywistości takiej, jak widzi ją Raskolnikow z tego przedstawienia, nie znający swego przeznaczenia. Ale to, co nieodgadnione – bo będące w bezładzie – nie odstępuje Raskolnikowa. I w tym finałowym paroksyzmie obrazu z dzieciństwa bohatera, zagubiona tajemnica jego życia w swym ostatnim akordzie uderza w niego, skazując jego świat jeszcze raz od początku na niewiadome i nieznanie, bo może to właśnie o czymś istotnym w nim zdecydowało. Ale jeśli tak jest, to znaczy, że nie ma odpowiedzi – trzeba iść przed siebie, tak jak odchodzi Raskolnikow. I zawsze to będzie w najgłębszej swej prawdzie – na oślep.

Andrzej Górny

książki

OPOWIEŚĆ TEATRALNA

Gustaw Herling-Grudziński
Biała noc miłości

„Czytelnik”, Warszawa 1999,
ss. 124

Gustaw Herling-Grudziński
*Najkrótszy
przewodnik
po sobie samym*

Wyd. Literackie
Kraków 2000, ss. 142

Kiedy pod koniec akcji powieściowej „Białej nocy miłości” przed oczyma siedzącej w zamyśleniu przy oknie nad Canale Grande Urszuli przepływa owinięta *aksamitnym dywanem nocy*, który wynurzył się z kanału gondola z wypisanym na łopoczącej fladze napisem: WKRÓTCE KARNAWAŁ. ŻYCIE JEST TEATREM. TEATR JEST ŻYCIEM, mamy prawo odczuć wraz z bohaterką utworu głęboką, wyrafinowaną i dotkliwą (dla niej) prawdę tego hasła. Nie tylko z tego powodu, że w pokoju obok Urszuli rozgrywa się scena godna tragifarsy, jakiej nie powstydziliby się najlepszy dramaturg czy scenarzysta: oto dwóch wybitnych przedstawicieli teatru, wielki aniel-

ski reżyser polsko-rosyjskiego pochodzenia i najznakomitszy włoski odtwórca roli Arlekina w commedii dell'arte, najwyborniejszy „sługa dwóch panów” Goldoniego, obaj w mocno podeszłym wicku i silnie schorowani, podnieceni spotkaniem po latach i pitymi bez umiaru kielichami wina, inscenizują przed sobą jak gdyby swój ostateczny taniec życia – rzucając wyzwanie, czyhającej szczególnie drapieżnie wśród zaułków i kanałów Wenecji, śmierci; przymierzając kolejne znalezione w domu gospodarza, Tonina-Arlekina, maski (jednemu przypada do gustu wyrobiona w drewnie głowa kruka, drugi nie chce rozstać się z głową sępa), bawią się jak dzieci, okpiwając, neutralizując bodaj na wieczór tego spektaklu bez publiczności rozpacz swego rzeczywistego położenia.

Dotyczy to zwłaszcza Łukasza, głównej persony powieści Herlinga; bo Tonino w swej niepohamowanej elokwencji, ekshibicjonistycznej ekwilibrystyce zadziwiająco jeszcze sprawnego ciała, wśród *wybuchów fałszywej wesołości* po prostu szuka kompana do wspólnego przewyciężenia samotnej weneckiej melancholii „gerontiona”. Łukasz Kleban, mąż (i przyrodni brat) Urszuli, przyjechał już w fatalnym stanie ducha, nastroju wręcz wisielczym do Wenecji, miasta kojarzonego w symbolicznej i mitograficznej historii zbiorowych wyobrażeń z miłością i śmiercią; przybył właściwie w celach leczniczych, z zamiarem przeprowadzenia operacji zagrożonych ślepotą oczu u renomowanego profesora, ale nie jest bez znaczenia dla bohatera, a i narratora, jak i bez wpływu na

kształt treści książki to, że operacja ma odbyć się właśnie w tym mieście (zapamiętałe eseizujący, jak zawsze u Herlinga, fabułę narrator nie omieszcza przedstawić rodowodu i zaplecza tematu „weneckiego” w literaturze i sztuce). Wieczór z Arlekinem nie jest zresztą jedynym „inscenizatorem” pojedynkiem Klebana – w którym nawet we Włoszech wiele przygodnych osób rozpoznaje błędnie słynnego dyrektora londyńskiego teatru „The Sea-Gull” na Strandzie – z dopadającym go śmiertelnym oddechem nicości; po groteskowej awanturze z udziałem Arlekina Łukasz mimo protestów Urszuli przypomina sobie nagle i postanawia zrealizować nigdy nie wykorzystany pomysł innowatorski Edgara Craiga, który wymarzył sobie przedstawienie „Lorenzaccia” Musseta w Pałacu Dożów; wizja lokalna przyszłego twórcy spektaklu w galeriach Pałacu, odbywająca się początkowo w nastroju euforii, przy zetknięciu z płótnami – których Łukasz po prostu nie widzi, które trzeba mu opowiadać – przyspiesza załamaniem, pieczętuje „tragedię”, jak już nazywa rzecz po imieniu narrator, bohatera powieści.

Jednak nie tylko z powodu tych i innych „scenicznych” epizodów akcji ma prawo dotrzeć do nas intencjonalne przesłanie autora – ogłoszone *expressis verbis* w postaciowego dostrzeżonego przez Urszulę hasła na gondoli, ale i zawarte w formule podtytułu powieści: „opowieść teatralna – że życie jest teatrem, a teatr życiem. Rzecz idzie nie tylko o świadomie „teatralizowaną” końcówkę życia Łukasza Klebana przedsięwziętą przez niego samego

i o prowokacyjne wobec troskliwego otoczenia kaprysy „gerontiona”, o podszyte bólem przemijania fanaberie starzejących się, opuszczonych przez tłumy wielbicieli, idoli sceny. I nawet o coś więcej aniżeli o to, że życie obojga bohaterów „Białej nocy miłości” – które poznajemy głównie z perspektywy wnিকającego myśłą i wyobraźnią w swą przeszłość (kiedy nie dopisuje wzrok kontaktujący go z teraźniejszością) Łukasza – jest w gruncie rzeczy niezwykle silnie splecione z biografią artystyczną obojga, jego i Urszuli, ich charaktery, predyspozycje, lektury młodzieńcze, specyfika wczesnych losów na wzburzonych dramatycznymi transformacjami wschodnich kresach Polski otwierają im drogę na deski sceniczne jeszcze w porewolucyjnej Rosji, a wkrótce powodują, że granica między życiem a teatrem, teatrem a życiem zaczyna się zacierać, nabierać coraz bardziej umownych cech, ulegać osmotycznemu przenikaniu... On z pasją i fascynacją, choć we własnych wariantach inscenizacyjnych, nawet zmieniając treść sztuk (co zresztą przysparza mu miłośników za granicą) realizuje głównie Czechowa, choć debiutuje we własnej adaptacji, z wymyślonym przez siebie happy-endem!, ona okazuje się niezastąpionym wcieleniem bohaterki dramatów Czechowa; filozofia bytu i strategia działania postaci wielkiego dramaturga zaczyna być ich światopoglądem. Świadomość przypisania do określonych ról wpływa na ich decyzje egzystencjalne, nieraz sami mają wrażenie, że niejako kształtuje ich życie. Grają jakby w wielkiej sztuce

życia, której wyrafinowany dramatyzm dotyka ich osobiście, jako przyrodnie rodzeństwo połączone od młodości węzłem erotycznej miłości, sztuce życia, o której narrator – postrzegający i respektujący głównie (jak to zwykle w prozie Herlinga) splatające się z sobą, wchodzące w interakcje układy ludzkich losów, mniej wnিকający w szczegóły scenarii społecznej, w konkrety psychologii – pisze swój osobliwy sfabularyzowany esej, zakończony pointą dwóch epilogów, z których możemy wybrać dla siebie jedno rozwiązanie.

Osobistego komentarza autorskiego, podbudowującego taką koncepcję ludzkich przypadków na ziemi, możemy doszukać się w pozbieranych przez wiernie towarzyszącego tej twórczości krytyka i interpretatora, Włodzimierza Boleckiego, wypowiedziach głoszonych przez pisarza przy różnych okazjach (na ogół sfilmowanych wywiadów) i opublikowanych w formie „najkrótszego przewodnika po sobie samym”; Herling-Grudziński z uderzającą jak na nasze czasy szczerością i otwartością (nie bez powodów jeden z segmentów jego konfesji zatytułowany został „Moja staroświeckość”) zauważa: *Sztuka nas wprowadza, nie powiem, że w całkowicie inny wymiar, ale blisko innego wymiaru (...) odgrywa taką rolę jak religia, która wprowadza ludzi w inną rzeczywistość, w inny wymiar. Gdybyśmy byli pozbawieni sztuki w życiu codziennym, to byłibyśmy po prostu zbiorowiskiem ludzi w jakiś sposób poparzonych, poranionych, niepełnych. Sztuka nam daje zapowiedź pełni... Problemem starości Łukasza i Urszuli staje się*

nie tyle brak teatru i owacji tłumów, a właśnie to, że zostają oni z dnia na dzień – wskutek jego schorzenia i niedowładu organizmu – pozbawieni sztuki w życiu i zdają sobie raptem sprawę z własnej niepełności: jakby realizowali jakiś najważniejszy dla siebie scenariusz, a tu raptem ktoś wyłączył im aparaturę, ukazując arbitralność, ulotną iluzoryczność całego dotychczasowego bytowego status quo.

Twórczość prozatorska Herlinga-Grudzińskiego odróżnia się od innych współczesnych propozycji w tej dziedzinie swym maksymalistycznym programem autorskim (zakorzenionym w tradycjach wielkiej epiki, szczególnie rosyjskiej) i – powiedziałbym – uniwersalizującą wszelki konkret, wychodzącą ponad koniunkturalny realizm ze swą eseistycznie zamierzoną strategią narratora... Pisarza interesuje więc całościowy, globalny obraz sceny życia i krzyżujących się na niej linii indywidualnych losów; całość – a nie detal, niuans psychologiczny, poszczególny konflikt.

Mieczysław Orski

CZARODZIEJSTWO NIEDOSPEŁNIENI

Bogusław Kierc
Czary

Wyd. germ., Wrocław 1999,
ss. 87

Utwory poetyckie Bogusława Kierca zdumiewały przed laty tak wielkim podobieństwem do wierszy

Juliana Przybosia, że trudno było niekiedy ustalić ich właściwe autorstwo. Nawet charakter pisma poety do złudzenia przypominał osobno stawiane litery Mistrza. Z tej fascynacji twórczością Przybosia poeta od dawna dojrzały nie wyrósł do dziś. Jeszcze w poprzednim zbiorze wierszy „Boże cielę albo dziurka wesołości” powołuje się na dynamizujący rzeczywistość ruch wyobraźni autora „Pióra z ognia”.

Jest zatem ciągle w poezji Kierca coś z tej dynamiki językowej Przybosia, która nie pozwala widzieć świata w bezruchu, w raz na zawsze ustalonym kształcie, chociaż najnowszy zbiór „Czary” zdaje się kicrować wskazaniem z innej poetyckiej tradycji. Już nie poetyka luźnego zapisu wersowego oparta na logice zdań, lecz regularny rytm, a często także rym, zdominowały tok wypowiedzi lirycznej tego poety. I wcześniej odnaleźć można było u niego ślady zasłuchania w gorącość emocji i językową energię Leśmianowskiej frazy, a także barokowe spiętrzenia obrazów. Teraz stało się to regułą: Leśmian, ks. Baka, a także Księga Psalmów i angielska poezja metafizyczna, a więc utwory o wyraźnym potencjalnie religijnym w sposób decydujący wpływają na układ formalny i uczuciowe przesłanie wierszy Kierca.

Biografia podyktowała niewątpliwie poecie tę przemianę. Poprzedni zbiór miał prawie w całości charakter modlitwy dziękczynnej za ocalone życie. Autor na nowo odkrywał tam po ciężkiej chorobie siebie i świat, radość ze sprawności ciała i duszy, urodę rzeczy żywych

i martwych. Świat stał się dla niego nie zbiorem przedmiotów i zjawisk, ale areną nieustannie dziejących się cudów. Z czułością i poczuciem humoru przemierza więc wszystkie możliwe do objęcia żarliwym wrzuceniem obszary istnienia dając wyraz zachwytu dziełami stworzenia. W wierszu „Nieograniczony” będącym apostrofą do przedwiecznego „Ty” pojawiają się symboliczne znaki Boskiej mocy, nazwanej wprost dowcipnie w ostatnim obrazie: *liście salaty – zielone pojęcie / o Twojej dają mi nieskończoności*. „Rajskość” istnienia potwierdza się według poety w symbolach piękna widzianych w konkretach rzeczywistości. Takim symbolem jest dla niego ptak – sójka – powracający w wielu wierszach, którego obecność w świecie traktuje on jak znak z innego wymiaru: *Na gałęzi sosny, tak, żebym blisko widział śliczność tego ptaka, o którym wiem od dwunastu lat, że sobą objawia mi Kogoś Innego. I zawsze zwiastuje dobre bycie. To znaczy bycie pod Widomą Opieką*.

Typowy język sztuki zawsze przeniknięty jest magią znaków. U Kierca są to przede wszystkim znaki wiary, nadziei, miłości, znaki Dobrej Nowiny. Anielskość jego poezji jest tak wyraźna, że nie można nie zwrócić uwagi na powracające tropy Ariela, Tobiasza, niewinnych młodzieńców. Książd Twardowski napisał na okładce tomiku „Boże cielu”: *Poeta przeszedł przez piekło doświadczeń z ufnością dziecka prowadzonego przez anioła*. W „Czarach” witalna energia Kierca ogniskuje się w dwóch sferach: erotyki i przeżyć

religijnych, które wzajemnie przenikają się i uzupełniają. I byłabym pełna zachwytu dla giętkości językowej i obrazowej swobody jego wierszy, gdyby nie cieni niepokoju, że chwilami przekracza on bariery nie tyle konwencji, ile moralnego czy religijnego tabu. Gdy odwaga językowa poety nie ma granic w postaci rygoru niewyrażania pewnych doznań, ryzykuje on zagubienie podstawowych praw naturalnych i nadprzyrodzonych. Jeśli można się jeszcze zgodzić na obraz kończący inicjalny wiersz „Cuda” – *musnęły nas lotki tęczyowych skrzydeł lecącego czasu / i widać tylko Twoje Ciało, Chryste* – już wiersz „Komunia” razi dosłownością sformułowań: *Cały jesteś częścią / mojego – Tobą będącego wnętrza // w tym pocałunku. Pragnę odwrócenia, / żebym to ja się w Tobie tak przemieniał, // jak w moich ustach Ty; żebym zmieszany / ze śliną Twoją, zniknął w Tobie (...)*.

Siłą sztuki nigdy nie było stawianie kropek nad „i”, lecz przemilczenie, niedopowiedzenie. Dlatego dużo większe wrażenie robi na mnie to w poezji Kierca, co stanowi wyraz zachwytu ulotnością, chwilą, prawdopodobieństwem, niejednoznacznością i co wyrażane bywa przez zawieszenie głosu, liryczny brak. Zmysłowość poety odnajduje najczęściej właściwe słowa dla oddania stanów pożądania i miłosnej ekstazy, mnie jednak bardziej porywają stany emocjonalnej „nieważkości” kreowane przez Kierca z wielką subtelnością i umiarem. Wiersz „Chłopiec” zawiera taki właśnie potencjał emocjonalny, który nie przekłada się wprost na oczywistość:

*Tak być mogło, ale tak nie było;
ociężałe tożsamy, kuleję wzdłuż*

[brzegu:
jakże ulotnie przede mną przebiega
anioł odziany w człowieczą otyłość.

Zachwył miłosny bywa w wykonaniu Bogusława Kierca skierowany ku osobom z podwójnym, nic tylko żeńskim, lecz także męskim znakiem płci, dlatego pojawiają się w jego wierszach postaci androgyniczne. Androgyne to istota doskonała według mitologicznych kryteriów, nic więc dziwnego, że Kierc, obdarzony łaską podziwu dla wszelkiego piękna oddaje się jego kontemplacji także w istotach ludzkich. Obrazy małych chłopców, których rzeczywistość zaskoczyła istnieniem i dziewcząt, które łaskocze gwiaździste świtanie, mieszają się tu z obrazami dojrzałych aktów erotycznych, wędrujących po ziemi aniołów, a także *zjaw niebiańskich* o niewiadomej płci, jak w wierszu „Godzina syczytu”: – *nagle, jakbym spłoszył zjawę // niebiańską – albo bluźnierstwem przemienił / w chłopca – spojrzęła (spojrzał) na mnie smutno / przez pasma włosów słomkowitzotawe.*

Najgłębsze spełnienie metafizycznych intuicji odbywa się przecież w tej poezji (jak i w każdej innej) poza przestrzenią załudnioną. Kierc dokonuje odkryć niepodważalnych, kiedy jego uwaga skupia się na odpryskach rzeczy, wspomnieniach i wnikliwych, niepowtarzalnych stanach psychicznych, które sam określa *mgłą niewypowiedzianych słów uwielbienia* – mówiąc inaczej – leśmianizuje rzeczywistość pozaludzką udowadniając istnienie czegoś, o czym mówi: *rozproszone na*

wietrze nasze wieczne wszystko. W zbiorze poprzednim wymiar ten objęty był pojęciem *jasnociemno*. Tutaj nie istnieje czas, a śmierć pojawia się tylko jako niepokojąca dolegliwość, stan przejściowy, po którym królować będzie tajemniczość leśmianowskiej „innej jawy”. Dla Kierca miarą nieskończoności staje się chmura udająca czereśnię. Obserwacja własnych doznań tyleż realnych, co nierealnych uaktywnia zmysł wieczności – niedostępny w oczywistości *faktów nagich i ostatecznych*.

Właśnie owe stany tęsknoty za niepojętym, owe urojenia i niedospełnienia decydują o cudowności przeżywanych chwil. Poeta potrafi dostrzec i nazwać rzeczy ulotne – *nieciała, niecienie / nici nicości wywłócone ręką / prządki złud*, aby budować na nich pewność własnych życiowych prawd. Jeśli życie „tutaj” jest dla niego nieustającym świętem, czym będzie życie „Tam”? W wierszu „Pisanie”, będącym w zwrotce pierwszej apoteozą istnienia ziemskiego z *dąbrową i z gołym / niebem w stawie – na wznak pływającym*, w zwrotce drugiej antycypuje poeta kształt owego „Tam” ze wzruszającą prostotą:

*Znak zapytania nagle ruszył się
wijąc „jak długo jeszcze będzie”*

[i dlatego
*strumień i trawa i dęby są Tam i
słońce – wpisane w pełzający pobysk
na podwodnym już grzbiecie*

[zaskrońca.

Tylko prostota i pokora stanowią gwarancję przeniknięcia myślą i słowem rejonów, które są nie do

przeniknięcia żadnym narzędziem wymyślności i zuchwalstwa. Dlatego najbardziej polubiłam w tym zbiorze, króciutki wiersz „Pólmoc”:

*Minęło święto. Podglądamy
jak – po krótkim pokryciu małej –
zsuwa się z niej smukły
miecz dużej wskazówki.*

Ten wiersz nie mówiąc prawie nic, mówi tak wiele na temat nieobliczalności ludzkich oczekiwań i ludzkich przeznaczeń.

Adriana Szymańska

KU LEPSZEMU ŚWIATU

Józef Tischner Ksiądz na manowcach

**Wyd. Znak
Kraków 1999, ss. 313**

W czerwcu pożegnaliśmy księdza Józefa Tischnera, filozofa i kapłana, przede wszystkim jednak wspaniałego człowieka, otwartego i życzliwego – dla każdego znajdował czas, zwłaszcza dla zagubionych i wiary swej niepewnych. Kapłanem był odważnym. Dzięki niemu zmieniło się oblicze polskiego katolicyzmu. Tischner był przeciwnikiem jakichkolwiek przywilejów dla Kościoła. Całkowicie obca była mu wizja Kościoła triumfującego. Jako profesor filozofii popularyzował przedstawicieli różnych szkół i wyznawców różnych metod, głównie z kręgu

fenomenologii, hermeneutyki, filozofii spotkania i dialogu. Przede wszystkim jednak był zwolennikiem żywego myślenia. Wciąż do myślenia prowokował i nie-myśleć nie pozwalał. Uczył myślenia jasnego, odważnego, wolnego i odpowiedzialnego. Był autorem wielu książek, by wspomnieć choćby „Filozofię dramatu”, „Myślenie według wartości”, „Spór o istnienie człowieka”, „Historię filozofii po góralsku”. „Ksiądz na manowcach” to ostatnia książka Tischnera, którą autor dedykuje lekarzom i pielęgniarkom, a więc tym, którzy czas swój i umiejętności poświęcają ludziom chorym, którzy ratują ludzkie życie, a od których też sam wielkiej pomocy i życzliwości doświadczył.

W książce tej autor pisze o bardzo ważnych dla nas, Polaków, sprawach. Pisze o różnych zagrożeniach, o realnych niebezpieczeństwach, tęsknotach i nadziejach społeczeństwa polskiego (ale nie tylko). Przywołuje konkretne wydarzenia z życia społeczno-politycznego i religijnego. Powołuje się na fakty i postaci z najnowszej historii Kościoła. Ale pisze również o sprawach uniwersalnych, podejmuje kwestie metafizyczne i teologiczne. A pisze o tym spokojnie i życzliwie, zastanawia się i nas do namysłu zaprasza, przedstawia swój punkt widzenia. Przy niczym jednak stanowczo się nie upiera, nie poucza i nie moralizuje. Obchodząc aparaturę techniczną, którą wypracowały filozofia i teologia, pisze jasno i czytelnie, w języku dla wszystkich zrozumiałym.

Tischner pisze o potrzebie wrażliwości i szacunku wobec ludzi nie-

wierzących. Jednocześnie przekonuje nas, że można dzisiaj wierzyć autentycznie, wiarą niekłamana i żywą. Przy czym autor uczciwie zastrzega, że wiara nie jest sprawą prostą. Istnieją przeróżne typy wiary, wiara ludzi prostych, teologów i mistyków. *Jest wiara bohaterów Pieśni nad pieśniami, wiara Jonasza siedzącego w brzuchu ogromnej ryby, jest wiara Maryi, wiara Piotra, wiara Pawła. Każda jest inna, wystawiona na inne pokusy.* Przy tym wszystkim powinniśmy też być świadomi różnorodnych mechanizmów i tendencji, które w nas grają i które do błędnych postaw religijnych mogą prowadzić. Czasami możemy patrzeć zbyt wąsko, jednostronnie i uparcie twierdzić, że ta wizja jest jedynie słuszna i prawdziwa. Albo inna możliwość: lenistwo intelektualne i oporne serca. Te nie pozwalają nam wypłynąć na głębię i sprawiają, że pozostajemy przy tym, co zewnętrzne i powierzchowne. *Taka religijność to – jak pisał Gombrowicz – zespół rodzinnych obyczajów, oddalonych od doznań metafizycznych o miliony lat świetlnych.* Ostrzega nas Tischner przed powierzchownością, krótkowzrocznością i egocentryzmem, które wcześniej czy później obrócą się przeciwko nam. Przestrzega przed błędnymi postawami, przed fałszywą pobożnością, religijnością sekciarską, przed ideologizacją i integrizmami – a więc tendencjami, które w Polsce są dziś dość silnie obecne. Zachęca do ostrożności i czujności; uczy wspaniałomyślności, bezinteresowności i szerszego widzenia spraw. Tischner staje w obronie dojrzałej religijności, żywej wiary,

autentycznego chrześcijaństwa, które jest – jak wielokrotnie powtarza – religią miłości. I o tej miłości każdy chrześcijanin powinien zaświadczyć. Chrześcijanin, jeśli chce być wierny Bogu i Ewangelii musi nieść światu pokój i pojednanie, nadzieję, radość i poczucie sensu.

W książce tej Tischner proponuje i promuje prawdziwą, głęboką duchowość człowieka, opartą na najwyższych duchowych wartościach. Trzy z nich są najważniejsze: wolność, miłość (której sercem jest dobro i wrażliwość na potrzeby innych) i prawda (której rdzeniem jest rozum). To one sprawiają – choć bywają też nośnikami zagrożenia – że człowiek jest człowiekiem.

W wolności duch rośnie, w zniewoleniu – karłowacieje. Człowiek jest wolny – to komunał. Trzeba zawsze dookreślić, o jaką wolność chodzi. Wtedy też pełniej rozumiemy, kim jest człowiek. Dla Tischnera wolność ma charakter pozytywny. Przede wszystkim jest afirmacją dobra. Toteż gwarantuje ona rozwój, twórczość, nadaje życiu smak. Człowiek zawsze musi wybierać, wolność jest darem, ale i ciężarem. Jest coś na rzeczy w stwierdzeniu Marksa, że wolność to uświadomiona konieczność. Zawsze musimy wybierać, realnie i świadomie wybierać, i za wybory ponosić odpowiedzialność. Można zdać się na okoliczności, los lub na innych. Można zdecydować się na bierność i nie wybierać. Ale to również jest jakiś wybór – powiedzmy szczerze, wybór najgorszy z możliwych! I niezależnie od tego, czy zechcemy odpowiadać, czy nie, wcześniej czy później konsekwencje tego wyboru

poniesiemy. Dzięki wolności możemy osiągnąć wyżyny człowieczeństwa, ale możemy też doświadczyć nizin, możemy popaść w zwierzęcość. Dlatego tak ważne jest skierowanie na dobro i – konsekwentnie – na Boga samego. Boga, który *nie ma upodobania w niewolnikach*, który wyzwala i daje pełną wolność.

Dzięki Bogu, który jest najwyższym Dobrem i Miłością, i tylko dzięki Niemu, mogą też spełnić się nasze najbardziej skryte, najgłębsze pragnienia.

Słówka „dobry” używamy w różnych znaczeniach i różnych kontekstach. Mówimy o produktach, że są dobre, i o ludziach, że są dobrzy, o ludzkich czynach i o Bogu. Czy nie mylimy się nazywając wszystko dobrym, czy nie popełniamy jakiegoś poważnego błędu? Czy słówko „dobry” nie należy do tej samej grupy słów, co „pożyteczny” albo „jasny”? A jednak, czy o wszystkim mówimy, że jest jasne? Być może więc „dobry” to właściwość szczególna, najprostsza właściwość, taka, której, nie da się sprowadzić do żadnej innej, i która wobec tego jest niedefiniowalna. Problemy te Tischner pomija. Jego rozważania idą w innym kierunku. Trzymając się – jak to się mówi – dobrej tradycji filozoficznej zakłada istnienie dobra najwyższego, pełnego, doskonałego i – kierując się w stronę teologii trynitarniej – pyta o jego naturę. Pyta: czy dobro jako doskonałość jest samowystarczalne, a wszystko, czego potrzebuje, posiada w sobie, czy też może potrzebuje się udzielać? Czy *Najwyższe Dobro jest dobrem dla kogoś, czy wyłącznie dla siebie?* Natura Boga

w Trójcy Świętej rzuca światło na naturę dobra: dobro z natury swojej (ponieważ jest dobrem!) musi się udzielać i nie może się nie udzielać, jeśli ma być dobrem. Dobro zawsze chce darować siebie. Wolność, dobro i miłość okazują się wewnętrznym wymiarem Boga, *za stworzony na obraz i podobieństwo Boga człowiek musi nieść w sobie ten wiatr, który wieje we wnętrzu Trójcy Świętej.*

Jestem przekonany, że po tę książkę Tischnera, jak i poprzednie, warto, a nawet trzeba, sięgnąć. Tu i ówdzie można się z autorem nie zgadzać, ale uczciwość i głębia jego przemyśleń nie pozwalają na jej pominięcie. Warto skonfrontować się z poglądami Tischnera. Naprawdę może to być ekscytująca i niepowtarzalna przygoda!

Andrzej Dąbrowski SJ

KAPŁAN O SZTUCE

Dominik Łuszczek *Inspiracje religijne w Polskim malarstwie i grafice 1981–1991*

Atext, Gdańsk 1998

Przyjęto się sądzić, że twórczość inspirowana Pismem Świętym jest w sztuce XX stulecia zjawiskiem marginalnym, nie odgrywającym w istocie większego znaczenia. Nie znane są szerzej dzieła głęboko

religijne, poszukujące Boga i *objawiające człowieka samemu człowiekowi* (Jan Paweł II), a pojęcia „natchnienia”, „powołania”, „tajemnicy”, nie mówiąc już o „dobru” i „pięknie” zdają się tylko frazesami. W Polsce w pamiętnych latach 80. nastąpiło wprawdzie krótkotrwałe zbliżenie artystów do Kościoła, lecz uznawane bywa ono przez krytykę za jedynie okazjonalne i zarazem prowincjonalne. Twórcom ówczesnym zarzuca się instrumentalne traktowanie ikonografii religijnej, służącej przede wszystkim do propagowania treści związanych z walką o odzyskanie pełnej suwerenności narodowej. Sztuka stanu wojennego przetrwała się, zdaniem jej oponentów, w *misterium martyrologii i cierpiętnictwa narodu polskiego*, lub też, jak formułowała to inna inwektywa – w *narodowo-rocznikowo-martyrologiczną fetę*. Cechować ją miała powierzchowna retoryka oporu i religijności, a co za tym idzie *natręctwo wciąż tych samych znaków, nieobecność metafory innej niż obiegowana* (M. Poprzeczka, „Między koniecznym a niemożliwym. O próbach nowej ikonografii religijnej”, „W drodze”, nr 3/1989).

Pesymistyczne stanowisko w sprawie współczesnej sztuki religijnej i sakralnej nie jest, niestety, pozbawione uzasadnienia. Do bezpowrotnej przeszłości należą czasy jej dominacji i świetności, a także światły i pełen inwencji mecenat kościelny. Sztuka europejska została zdominowana przez postawy awangardowe, zmierzające konsekwentnie do jej uwolnienia od dotychczasowych uwarunkowań i służebności. W swych najbardziej radykalnych

przejawach, zbudowanych z reguły na światopoglądzie materialistycznym, prowadziły one do depersonalizacji procesu tworzenia oraz do wykluczenia ze sztuki przekazu ideowego. W efekcie, wiele dzieł artystycznych zostało zredukowanych do „czystego” konceptu bądź wydarzenia pozbawionego treści istotnych dla istnienia ludzkiego. *Ból człowieka interesuje nas w tym samym stopniu co ból lampy elektrycznej, która cierpi, szlocha i krzyczy rozdzierającym głosem swych barw* – głosił manifest futurystyczny z 1910 r. Wybitnie nihilistyczny charakter miał również dadaizm, a surrealizm, w zasadzie indeferentny religijnie, zastąpił z buntowniczych wystąpień antyklerykalnych i antykościelnych, nie sprzyjających zainteresowaniom treściami wiary. Głód metafizyki, który dochodził do głosu w niektórych odłamach awangardy, nie będącej wszak monolitem i skupiającej rozmaite tendencje, ujawniał się przede wszystkim w sztuce nieprzedstawieniowej. W większości przypadków miało to jednak niewiele wspólnego z nadawaniem kształtu obrazowego tematowi biblijnym. Motyw krzyża, jaki pojawia się wielokrotnie u Edouarda Vouillarda, Jana Tooropa i Pieta Mondriana stosowany był jedynie w aspekcie kosmicznym, jako figura godząca wszelkie sprzeczności, dająca idealny obraz wszechświata.

Niechęć do treści i uwarunkowań pozaplastycznych, idąca w parze z propagowaniem sztuki o charakterze „autoreferującym”, znamieną była także dla twórców reprezentujących jeszcze inne, pozaawangardowe kierunki, tak przecież liczne i zróż-

nicowane w naszym stuleciu. Spośród nich wymienić trzeba artystów École de Paris, a u nas tzw. kapi-stów, dla których konstrukcja obrazu, tkanka rysunkowa, materia ma-larska, a w szczególności sensualnie odczuta plama barwna stały się wartością samoistną. Po wojnie w Polsce właśnie kapiści i ich doktryna estetyczna zdominowała życie artystyczne w naszym kraju, co w połączeniu z niebagatelną rolą awangardy, surrealizmu oraz programowym socrealizmem i polityką kulturalną państwa, wrogą wszelkim przejawom myślenia religijnego, stwarzało nikłą szansę na powstanie wartościowych dzieł sztuki odwołujących się do tematów biblijnych. Choć istnieli twórcy, którzy w naturalny sposób dawali wyraz swym przeżyciom duchowym, to ich dorobek był pomijany i spychany na margines życia artystycznego przez środowiska opiniotwórcze.

Niespodziewane upowszechnienie symboliki religijnej w czasach stanu wojennego i jej nagminne używanie do walki z reżimem komunistycznym, rzeczywiście prowadziło wielokrotnie do spłylenia związanych z nią treści. Intelktualna i duchowa miałość i publicystyczna doraźność pewnej liczby przedstawień plastycznych szła w parze z ich niskim poziomem artystycznym *Dla uzyskania efektu* – pisze jeden z uczestników kościelnych prezentacji, spośród których jedynie część zasłużyła sobie na miano wydarzeń artystycznych – *wystarczyło przecięcie się dwóch linii czy też ułożenie obrazów w kształcie krzyża* (J. Bereś, /xxx/, „Cóż po artyście w czasie marnym? Sztuka niezależna lat 80.”, Galeria Zachęta, Warszawa, styczeń – luty 1991 /katalog/).

Tak zarysowany obraz sztuki XX w., funkcjonujący – jak powiedziano – na prawach stereotypu, okazuje się jednak daleko idącym uproszczeniem. Do jego weryfikacji skłania obszerna i bogato ilustrowana książka Dominika Krzysztofa Łuszczka „Inspiracje religijne w polskim malarstwie 1981–1991”. Choć dotyczy tylko jednej dekady, to zawarte w niej spostrzeżenia znacznie wykraczają poza ramy wyznaczone tytułem rozprawy. Szczególnie wiele miejsca poświęca w niej autor czasom bezpośrednio poprzedzającym pamiętny rok 1981, który wpłynął w istotny sposób nie tylko na kształt życia społecznego i losów kraju, lecz zaowocował także zmianami w sferze kultury. Lata 90. nie mogły już niestety znaleźć w książce żadnego odzwierciedlenia. Ojciec Dominik, paulin i historyk sztuki zginął tragicznie w maju 1994 r., niemal w przeddzień obrony swej dysertacji doktorskiej, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Janusza Pasierba. Wydano ją po czterech latach dzięki inicjatywie Społecznego Komitetu im. Ojca Dominika Łuszczka, a w szczególności pani Dorocie Żarskiej, pokonującej liczne przeszkody i do dziś niestrudzonej w działaniach związanych z dystrybucją i reklamą.

Długo i z niecierpliwością oczekiwana książka stanowi pierwsze systematyczne opracowanie tematu, ma więc charakter pionierski i źródłowy. Jeśli po II wojnie światowej podejmowano jakieś szersze zakrojone badania w zakresie sztuki religijnej, dotyczyły one zagadnień architektury i w znacznie mniejszym stopniu realizacji plastycznych o charakterze kultowym. Najważniejszym dotąd źródłem informacji

o inspiracjach religijnych w sztuce lat 80. była książka Aleksandra Wojciechowskiego „Czas smutku, czas nadziei” z 1992 r., ukazująca je jednak pobieżnie i wrywkowo. Pewna część zjawisk artystycznych ważnych dla omawianego problemu znalazła także odzwierciedlenie w publikacjach Janusza Boguckiego – znanego historyka i krytyka sztuki, organizującego już w latach 70. wystawy oraz spotkania ekumeniczne, zmierzające do odnowienia wewnętrznego związku między wiarą a twórczością (J. Bogucki, „Pop-Ezo-Sacrum”, Poznań 1990 oraz „Od rozmów ekumenicznych do Labiryntu”, Warszawa 1991).

Wobec niedostatku źródeł literackich, praca Łuszczka powstała przede wszystkim w oparciu o dogłębną znajomość konkretnych przedstawień plastycznych i niezliczone spotkania i rozmowy z twórcami. Dominik Łuszczek wykorzystał również artykuły, referaty, wystąpienia, recenzje rozsiane po czasopiśmie, katalogach wystaw, zwartych publikacjach naukowych, sprawozdaniach z posiedzeń i konferencji. Zgromadzona przez niego bibliografia jest zaiste imponująca i stanowi jeden z istotnych walorów rozprawy, której znaczenia dla przyszłych prac badawczych nie sposób przecenić (jedyne do tej pory opracowanie bibliograficzne „Kościół a sztuka współczesna”, obejmujące lata 1945-1986 jest dziełem Nawojki Cieślińskiej. Zamieszczone zostało w książce „Sacrum i sztuka”, Materiały z konferencji zorganizowanej przez Sekcję Historii Sztuki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w październik 1984 oprac. N. Cieślińska, Kraków 1989).

Przedmiotem zainteresowania autora jest nie tyle sztuka kościelna, nadal uboga w interesujące rozwiązania formalne i ikonograficzne, ile sztuka religijna funkcjonująca poza terenem kultu. Użycie w tytule pracy słowa „inspiracje” dało możliwość zaprezentowania realizacji zarówno wykorzystujących tradycyjne schematy i reguły obrazowania, jak i powstałych w rezultacie bardzo osobistej lektury Pisma i przeżyć duchowych, transponowanych na język metafory całkowicie odbiegającej od znanych wzorów. Wpłynęło to na znaczne poszerzenie pola badań. Wraz z autorem śledzić możemy wędrówkę treści, tematów i motywów religijnych przez meandry sztuki współczesnej, przybierającej bardzo różną postać. Spotkamy dzieła zróżnicowane nie tylko pod względem konwencji artystycznej, ale także inspirujących je motywacji. Zdarza się wszakże, że dzieła współczesne odnoszą się do treści wiary nadzwyczaj swobodnie i przekornie, przypominając – według słów Krystyny Czerni – bardziej walkę Jakuba z aniołem niż usankcjonowane tradycją świadczanie o Dobrej Nowinie (K. Czerni, „Świętość sztuki albo walka Jakuba z aniołem”, „Znak”, nr 7/1993). W dzisiejszej sztuce nie tylko człowiek, ale także postacie biblijne zostają uwolnione od przesłaniającej je wcześniej otoczki romantyczności. Objawiają się w swojej nie upiększonej niczym realności, w świecie pełnym zamętu, lęków, absurdałności i bezsensu. Jak pisał niegdyś Jan Paweł II – piękno zdaje się kategorią wypieraną ze sztuki na rzecz ukazywania człowieka w jego negatywności, w jego sprzecznościach, w jego zabłąkaniu bez wyjścia, w braku jakiegokolwiek

sensu. Wydaje się, że to właśnie jest owo aktualne *ecce homo* (Jan Paweł II, „Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki”, przemówienie do artystów i dziennikarzy, Monachium, 19 listopada 1980, w: „Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie”, Rzym 1986).

O wyborze twórców i prac plastycznych zawierających odniesienia religijne, nie zdecydowała więc ani ortodoksyjność w ujęciu ikonograficznym, motywy światopoglądowe artystów, ani też rodzaj konwencji obrazowania. W omawianej książce poznajemy artystów o głośnych nazwiskach i bogatym dorobku oraz mniej znanych, znajdujących się niekiedy dopiero u początku drogi twórczej. Na decyzję o prezentacji określonych realizacji wpłynęła jakość rozwiązań czysto plastycznych, walor przesłania, jego sens oraz głębia – niezależne od stopnia nowatorstwa, ale także odkrywczość ikonograficzna.

Lektura książki Łuszczka dowodzi, że krytykowany mariaż motywów religijnych z patriotycznymi, obecny wprawdzie w sporej liczbie przedstawień, wcale nie zdominował sztuki lat 80. Przeciwnie, wiele dzieł otwartych na treści wiary było wolnych od jakichkolwiek bezpośrednich odniesień do polskiej rzeczywistości. Ten stan rzeczy pozwolił autorowi na wyodrębnienie dwóch grup prac plastycznych, omawianych w odrębnych rozdziałach. W pierwszym z nich znalazła się sztuka spod znaku „Bóg i ojczyzna”. Drugi, znacznie obszerniejszy i ciekawszy, poświęcony został twórczości dotykającej już stricte ikonografii chrześcijańskiej. Znalazły się w nim dzieła odnoszące się praktycznie do

wszystkich ważniejszych motywów biblijnych od Księgi Genesis po Apokalipsę, często imponujące inwencją ikonograficzną i głębią refleksji religijnej. Niejedno z przedstawień stymulowane było przez pragnienie zagłębienia się w dylematy ludzkiej egzystencji i odsłonięcie duchowego sensu rzeczywistości. Choć także w obrębie tej tendencji zdarzały się dzieła chybione artystycznie, to jednak liczne potrafiły połączyć prawdziwie „rekoлекcyjny klimat refleksji” z nietuzinkową ikonografią i dobrą jakością plastyczną.

Twórczość o tematyce patriotyczno-religijnej też zresztą nie prezentuje się jednolicie i osiąga w wielu przypadkach dobry poziom artystyczny, o czym świadczą choćby obrazy Edwarda Dwurnika, Mariana Kępińskiego, Wiesława Szamborskiego, grafiki Anny Mizerackiej, Jacka Krzysztofa Zielińskiego, czy Andrzeja Zarnowieckiego. Można się przekonać, że celem sporej liczby działań artystycznych nie było w owym czasie jedynie dawanie świadectwa, szybka reakcja na zdarzenia, którym pragnie się nadać kształt wizualny, ale równocześnie wypracowanie takich środków wyrazu, które zdolne byłyby podźwignąć trudne, często także „doraźne” treści, nie tracąc przy tym niezbędnej dozy autonomii i uniwersalnego sensu wypowiedzi. Widoczne „zaangażowanie” polegało nie tyle na podjęciu zobowiązań wobec ojczyzny, na materializacji mitów narodowych i idei walki o niepodległość, co raczej na próbie wnikięcia w system wartości, układających się wzdłuż osi, którą wyznaczają ...*Świętość i zbrodnia, Istnienie*

i pustka (M. Porębski, /xxx/, „Znak”, nr 2-3/1986).

Pięknie wydana książka Łuszczka, stanowiąca nadzwyczaj bogate, choć z pewnością jeszcze niekompletne kompendium wiedzy o inspiracjach religijnych w najnowszej sztuce polskiej, oferująca czytelnikowi ogromny zasób informacji, systematykę zjawisk i form artystycznych, obfitą bibliografię i w dodatku zaopatrzoną w 134, w większości barwne, ilustracje, ma jednak pewne mankamenty i niedociągnięcia. Najwięcej zastrzeżeń budzi jej kompozycja. Przedstawienie analizowanej twórczości raz w układzie ikonograficznym, to znów w porządku stylistycznym, z zastosowaniem dawno już zdezaktualizowanego rozróżnienia na realizm symboliczny, nurt ekspresjonistyczny i nurt metaforyczny, można uznać za przedsięwzięcie ryzykowne ze względu na niejasne kryteria podziału. Szczególnie wiele do życzenia pozostawia klasyfikacja poszczególnych dzieł i twórców przeprowadzona w obrębie dwóch ostatnich nurtów o granicach cechujących się wyjątkowo dużą płynnością. Przyjęty układ zmusił też Łuszczka do niepotrzebnych powtórzeń. Rozpatrując wybrane przedstawienia plastyczne w dominującym w pracy układzie ikonograficznym, nie zawsze zdołał autor ocalić swoistość dzieła poszczególnych artystów, ich indywidualną drogę i tożsamość twórczą. Nie zawsze też, mimo zapewnień o rygorystycznej selekcji materiału, omawia on sztukę najwyższych lotów. Klucz ikonograficzny nie sprzyja hierarchizacji zjawisk artystycznych, a przede wszystkim rodzi dysproporcje w ich prezentacji. W rezultacie prace zawierające

obfity „ładunek ikonograficzny”, stwarzające możliwość dłuższej narracji, często dominują nad dziełami znacznie bardziej wartościowymi artystycznie i głębszymi pod względem duchowym. Bywają też przypadki, że autor pomija ważne przykłady, które zdają się nie pasować mu do taksonomii (casus Tadeusza Brzozowskiego, Stefana Gierowskiego, Jacka Sempolińskiego, Jerzego Tchórzewskiego), nadmiernie z kolei ekspozując zjawiska ilustrujące przyjęte w pracy założenia bądź ulubione tematy. Wysoce problematyczny, zwłaszcza ze względu na dobór przykładów, jest również rozdział „Nowa religijność”, omawiający dzieła powstałe pod wpływem „nietypowych” (także pozachrześcijańskich) inspiracji lub stosujące niekonwencjonalne interpretacje motywów biblijnych. Tak więc, poza konwencją znalazła się piękna, abstrakcyjna Droga Krzyżowa Apoloniusza Węglowskiego, sąsiadująca z „dzikimi” obrazami Ryszarda Grzyba i Eugeniusza Markowskiego, nie pozbawionymi akcentów obscenicznych. Łuszczek uległ, jak się zdaje, przyjętemu w kręgach przykościelnych stereotypowi, w myśl którego abstrakcja, mało przydatna do obrazowania tajemnicy Wcielenia, sytuuje się w kręgu jakiejś religijności bezwyznaniowej, kontestującej tradycyjną doktrynę i towarzyszącą jej od wieków ikonografię. Odnosi się wrażenie, że do tego właśnie rozdziału „wrzucił” autor realizacje nie pasujące do wcześniejszych rozważań, a które trudno było pominąć. Na jego usprawiedliwienie można dodać, że jakakolwiek próba systematyzacji tak obfitego i różnorodnego materiału musiałaby nieuchronnie rodzić kontrowersje

i sprzyjać uproszczeniom. Mimo nieuchronnych mankamentów żywo napisana książka Łuszczka ujawniająca świetne, krytyczne pióro, obfitująca w wiele arcyciekawych spostrzeżeń i analiz, w której osobiste przeżycia łączą się z naukowym obiektywizmem i znakomitym warsztatem badawczym zasługuje ze wszęch miar na uwagę. Stan kapłański autora, sprzyjał głębokiemu odczytaniu treści religijnych. Ma więc rację Janusz Marciniak, gdy twierdzi we wstępie do książki, że stała się ona *powiedzmy to wyraźnie, wyjątkową okazją do zmiany negatywnego wyobrażenia o kompetencjach artystycznych polskich kapłanów.*

Renata Rogozińska

TRUD PRZYPOMNIENIA ODLEGŁYCH DZIEJÓW

Jacek Chrząszczewski *Ormańskie świątynie na Podolu*

Ormiańskie
Towarzystwo Kulturalne,
Kraków 1998, ss. 77,
1 nlb., tabl. 24

Znamienną cechą charakteryzującą wiele pokoleń Ormian osiadłych na ziemiach polskich jest troska o zachowanie pamięci zarówno o Armenii, czyli kraju pochodzenia, jak i o wydarzeniach zaistniałych na terenie nowej ojczyzny. Od pokoleń zarówno sami Ormianie, jak i bada-

cze zainteresowani różnymi aspektami dziejów ormiańskich publikują prace armenistyczne. W kończącym się wieku najbardziej owocnymi pod tym względem okresami były lata międzywojenne i upływające właśnie dziesięciolecie.

Polska przez wieki była i pozostaje po dziś dzień miejscem osiedlania się Ormian. Sprawilo to, że miasta na południowym wschodzie Rzeczypospolitej – w dawnych granicach – wzbogacone były zabytkami ormiańskimi pochodzącymi z różnych wieków. Zwłaszcza tam bowiem przybywali Ormianie. Głębszemu poznaniu części tych zabytków służy książka Jacka Chrząszczewskiego „Ormiańskie świątynie na Podolu”.

Autor podjął się zadania wyjątkowego. Przedstawił mianowicie dzieje świątyń ormiańskich, jakie istniały na Podolu. Dokonał w ten sposób swego rodzaju wskrzeszenia ich i utrwalenia dla potomności. Omawiana praca – jak zaznacza autor – zawiera tylko wstępne ustalenia, jest to więc fragment większej – zapewne imponującej – całości. Najbardziej charakterystyczną cechą tej pracy jest to, że zebrano i wykorzystano w niej ogromny materiał źródłowy pozwalający nie tylko zrekonstruować wygląd świątyń, ale przedstawić również ich historię. Praca ta więc nie ogranicza się do wątków z zakresu historii sztuki – choć odgrywają one rolę wiodącą. Świadectwem skrupulatności badawczej autora są niesłychanie obszerne i szczegółowe przypisy oraz wykorzystana literatura w języku polskim, ormiańskim, ukraińskim, rosyjskim, rumuńskim, francuskim, niemieckim,

włoskim, a także źródła archiwalne. Przygotowując omawianą publikację J. Chrzęszczewski podróżował do miejsc, w których istniały świątynie ormiańskie. Jednym z rezultatów tych podróży są fotografie przedstawiające ich stan obecny. Dodatkowym atutem książki jest bogaty zestaw zdjęć sprzed wielu dziesięcioleci (np. dzwonnica kościoła ormiańskiego w Kamieńcu Podolskim i jego wnętrze, wnętrze kościoła w Mohylowie Podolskim, czy fasada świątyni w Raszkowie). Obok fotografii publikacja zawiera również cenne, zwłaszcza dla architektów i historyków sztuki, przekroje i rzuty omawianych świątyń. Tak więc bogaty, różnorodny i często-kroć unikalny materiał ilustracyjny w istotnym stopniu podnosi wartość publikacji.

J. Chrzęszczewski przyjął, że w rozwoju ormiańskiej architektury sakralnej przełom stanowi data przyjęcia unii z Kościołem rzymskim. Dlatego zasadniczą część jego wywodów zawarta jest w dwu rozdziałach. Pierwszy nosi tytuł „Zabytki z czasów przed unią z Kościołem rzymskim” i zawiera wielowątkową charakterystykę świątyń ormiańskich w Kamieńcu Podolskim i Jazłowcu. Autor dotarł do źródeł pozwalających ustalić ich położenie w mieście, dane o fundatorach, etapy budowy, przebudowy i rozbudowy, charakterystyczne elementy wyposażenia.

Kolejny rozdział pt. „Kościoły powstałe po przyjęciu unii z Kościołem rzymskim” prezentuje świątynie również w Kamieńcu Podolskim, a także w Mohylowie Podolskim, Żwańcu, Raszkowie i Bałcie. Podob-

nie jak w rozdziale wcześniejszym, znajdujemy tu możliwie najdokładniejszą charakterystykę wyglądu zewnętrznego i wyposażenia wnętrza świątyń ormiańsko-katolickich. Niejednokrotnie autor dokonuje porównań poszczególnych kościołów lub zastanawia się, jaka mogła być inspiracja takiego, a nie innego ich wyglądu. Z rozważaniami z zakresu historii sztuki udało się mu zharmonizować istotne szczegóły dotyczące dziejów omawianych świątyń. Są to, na przykład, koszty wzniesienia kościoła w Mohylowie Podolskim w XVIII w. (s. 41); albo świadczące o barbarzyństwie komunistów fakty unicestwienia kościoła w Kamieńcu Podolskim (s. 41) czy też przekształcenia powodującego degradację – czego dowodem jest los świątyni w Bałcie, służącej jako dworzec autobusowy (s. 47).

Podkreślenia wymaga fakt, że omawiana praca łączy w sobie oczywiste walory poznawcze ze starannością edytorską. Dobitym przykładem tego jest podawanie nazw miast czy tytułu pracy w języku polskim i ormiańskim. To rzadkość w polskiej literaturze armenistycznej. Niewątpliwie trud autora i wydawcy pozwolił przybliżyć niemal zupełnie zapomniane zabytki ormiańskiej architektury sakralnej na dawnych ziemiach Rzeczypospolitej; dlatego książka zasługuje na uwagę szerszego grona czytelników.

Marcin Tyska

Z życia Kościoła

Kościół na Ukrainie

Odrodzony po latach planowej ateizacji i sowieckiego totalitaryzmu Kościół katolicki na Ukrainie przeżywał w ostatnich miesiącach kilka ważnych uroczystości, które warto odnotować. Jednocześnie warto, jak sądzę, zasygnalizować kilka problemów, które wydają się istotne dla dalszego rozwoju wspólnoty katolickiej na ziemiach Ukrainy. Problemy te najprawdopodobniej nie zostaną rozwiązane szybko, ale świadomość ich istnienia powinna towarzyszyć wszelkiej refleksji nad sprawami działalności kościelnej w państwie ukraińskim, gdyż pozwoli w pewnym przynajmniej stopniu uniknąć niepotrzebnych napięć i nieporozumień.

Zacznijmy wszakże od kroniki wydarzeń. 24 czerwca br. Lwów był świadkiem uroczystych obchodów 50-lecia kapłaństwa łacińskiego metropolity lwowskiego, abpa Mariana Jaworskiego, kapłana urodzonego w 1926 r. właśnie we Lwowie. Życiowe losy nie pozwoliły wszakże abpowi Jaworskiemu spędzić długiego okresu życia w mieście swego dzieciństwa. II wojna światowa oraz związane z nią przemieszczenia ludności sprawiły, że znaczna część życia oraz działalności kapłańskiej ks. Jaworskiego miała miejsce na terytorium powojennej Polski, a ściślej – na obszarze metropolii krakowskiej. Po studiach w krakowskim seminarium duchownym abp Jaworski otrzymał święcenia kapłańskie z rąk abpa Eugeniusza Baziaka, ówczesnego administratora archidiecezji krakowskiej, a przed wysiedleniem z Ukrainy w 1946 r., biskupa pomocniczego lwowskiego, w sanktuarium maryjnym w Kalwarii Zebrzydowskiej, w dniu 25 czerwca 1950 r.

Przez wiele lat związany był z krakowskim ośrodkiem teologicznym i zajmował się pracą naukową. W 1984 r., otrzymał sakrę biskupią i został mianowany administratorem apostolskim dla archidiecezji lwowskiej z siedzibą w Lubaczowie. Sytuacja polityczna panująca wówczas na ziemiach Związku Sowieckiego nie pozwalała na objęcie stolicy arcybiskupiej we Lwowie oraz rozpoczęcie normalnej posługi arcybiskupiej na Ukrainie. Pieriestrojka, a następnie postępująca liberalizacja polityki wyznaniowej w Związku Sowieckim sprawiły, iż na początku lat dziewięćdziesiątych zaistniały możliwości przeprowadzenia ingressu metropolity lwowskiego do bazyliki metropolitalnej we

Lwowie. Ingres odbył się 18 maja 1991 r. W tym samym półroczu 1991 r. odbyły się ingresy dwóch ordynariuszy mianowanych przez Watykan w innych diecezjach ukraińskich – kamieniecko-podolskiej i kijowsko-żytomierskiej. Biskupami zostali wówczas kapłani pracujący na tych ziemiach od wielu lat – ks. Jan Olszański w Kamieńcu Podolskim oraz ks. Jan Purwiński w Żytomierzu. Biskupem pomocniczym lwowskim został wówczas także ojciec Rafał Kiernicki OFM Conv, legendarny opiekun bazyliki metropolitalnej we Lwowie i ks. Marccjan Trofimiak. W ten sposób zorganizowana została na nowo, po latach prześladowań Kościoła, katolicka hierarchia łacińska na Ukrainie, a przewodniczącym konferencji episkopatu łacińskiego w tym kraju został abp Marian Jaworski, rezydujący od tamtego czasu we Lwowie. W latach późniejszych Watykan reaktywował jeszcze diecezję łucką, jej ordynariuszem został bp Trofimiak, powołał administraturę apostolską Zakarpacia oraz mianował kolejnych biskupów pomocniczych w istniejących już diecezjach. Obecnie łaciński episkopat na Ukrainie liczy ośmiu biskupów.

Jubileusz 50-lecia kapłaństwa abpa Mariana Jaworskiego, który celebrowany był w bazylice metropolitalnej we Lwowie, był znakomitą okazją do podsumowania osiągnięć Kościoła i kościelnej pracy duszpasterskiej na Ukrainie po blisko dziesięciu latach od chwili normalizacji struktury administracyjnej Kościoła w tym kraju. Są one niemałe, zwłaszcza gdy ma się w pamięci sytuację Kościoła sprzed roku 1990. Na terenie Ukrainy działają już np. trzy seminaria duchowne, z których najstarsze, w Gródku, kształci w tej chwili kilkudziesięciu alumnów. Jest to, oczywiście, związane ze swobodami religijnymi, które są w tej chwili udziałem Kościoła katolickiego. Biskup pomocniczy archidiecezji lwowskiej, bp Stanisław Padewski charakteryzuje współczesną sytuację następująco: *Na Ukrainie jest swoboda wyznania. Ze strony władz nie widzimy sprzeciwu dla prowadzenia działalności duszpasterskiej. Nawet żołnierze przychodzą obecnie do kościołów. To pokazuje, że syndrom strachu, który był tu przeciw obecny, zanika.* Warto przy tej okazji przypomnieć, że na lwowskich uroczystościach jubileuszu kapłańskiego abpa Mariana Jaworskiego obecni byli przedstawiciele ukraińskiej armii, którzy przekazali metropolicie w darze kryształowy pastorał. To znakomity przykład tego, jak daleko zaawansowane są już zmiany w sytuacji Kościoła oraz ludzi wierzących na Ukrainie. Kościół katolicki może również wydawać prasę religijną. Wszystkie ukraińskie diecezje mają w tej chwili swoje gazety diecezjalne. Rzecz jeszcze do niedawna trudna do wyobrażenia.

Działalność abp Mariana Jaworskiego sprzyja porozumieniu i dialogowi, sprzyja budowaniu demokratycznej Ukrainy – napisał z okazji jubileuszu, w postaniu odczytanym w katedrze we Lwowie, wojewoda lwowski. W podobnym duchu wypowiadali się także i inni przedstawiciele władz lokalnych obecni na jubileuszowych uroczystościach. Wagę tych wypowiedzi trudno przecenić. Pokazują one bowiem, iż Kościół katolicki obrządku łacińskiego postrzegany jest na Ukrainie, jako instytucja sprzyjająca harmonijnemu układaniu stosunków międzywyznaniowych i narodowościowych. Tutejszy teren działalności Kościoła katolickiego jest bowiem terenem zróżnicowanym pod względem etnicznym i wyznaniowym. Popęlenie jakiegokolwiek błędu na obszarze tak wrażliwym na sprawy narodowościowe oraz wyznaniowe łatwo może owocować trudnymi do rozwiązania konfliktami.

W tym kontekście warto przywołać raz jeszcze słowa bpa Stanisława Padewskiego, który pytany o polskość Kościoła łacińskiego na Ukrainie wyjaśnia: *Kościół ten ma korzenie polskie. Zauważamy te korzenie w tradycji pobożności, w pewnych obyczajach. Ale jednocześnie charakteryzując sytuację Kościoła na całej Ukrainie nie można powiedzieć, iż jest to Kościół polskiej wspólnoty etnicznej. Są oczywiście parafie czysto polskie, ale są także parafie mieszane pod względem narodowościowym.* Sytuacja taka wymaga dużej wrażliwości na sprawy narodowościowe. Jak podkreślają tutejsi biskupi, księża nigdy nie pytają o narodowość. Jeżeli do kapłana ktoś zwraca się po ukraińsku, to rozmawia on po ukraińsku, jeżeli po polsku – to po polsku, a jeżeli po rosyjsku – to odpowiada także i w tym języku. Bo Kościół katolicki obrządku łacińskiego na Ukrainie jest w tej chwili Kościołem wielonarodowościowym, wielojęzycznym i, jak dodaje bp Padewski, także Kościołem wielu kultur.

Sytuacja taka stawia przed Kościołem katolickim na Ukrainie zadanie prowadzenia duszpasterstwa w trzech językach. Konsekwentne realizowanie tego zadania budzi niejednokrotnie zastrzeżenia płynące z różnych stron. Kościół jest bowiem oskarżany przez środowiska polskie o nastawieniu narodowym – o ukraińzację Polaków, przez podobne środowiska ukraińskie – o polonizację, wreszcie przez środowiska prawosławno-rosyjskie – o prozelityzm. W oskarżeniach tych kryje się niezrozumienie zasadniczego charakteru misji ewangelizacyjnej Kościoła, który nie jest wspólnotą narodową, lecz uniwersalną. Jego misją nie jest podtrzymywanie uczuć narodowych, ale krzewienie wiary wśród różnych wspólnot narodowych. Zadanie to nabiera szczególniego znaczenia na terenie o mieszanym składzie naro-

dowościowym, choćby takim, z jakim Kościół styka się na Ukrainie. Słowa przedstawicieli ukraińskiej władzy, iż misja abpa Jaworskiego dobrze służy sprawie dialogu i porozumienia, wskazują, że Kościół katolicki obrządku łacińskiego na Ukrainie dobrze realizuje swoje uniwersalne, ponadnarodowe przesłanie. Kto wie, czy wypowiedzenie tego przekonania nie było najistotniejszym elementem jubileuszowych uroczystości we Lwowie.

Kolejnym wydarzeniem, które warto odnotować w kronice wydarzeń kościelnych ostatniego okresu na Ukrainie była uroczystość Wielkiego Jubileuszu zorganizowana przez łacińską wspólnotę katolicką w historycznym Barze. To liczące dziś niewiele ponad dwadzieścia tysięcy mieszkańców miasteczko, było w dniu 25 czerwca sceną uroczystości, która przynajmniej na kilka godzin połączyła na wspólnym spotkaniu chrześcijan mieszkających w tym rejonie. Uroczystości te odbyły się na miejscowym stadionie z udziałem duchowieństwa i wiernych Kościoła katolickiego reprezentowanego przez przedstawicieli dwóch obrządków: grekokatolickiego i łacińskiego oraz Kościoła prawosławnego.

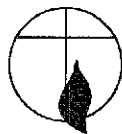
Przemawiający podczas uroczystości duchowni zgromadzonych wspólnot podkreślali znaczenie chrześcijaństwa w dziejach ludzkości oraz wagę Wielkiego Jubileuszu. Istotę tego spotkania doskonale oddają słowa łacińskiego proboszcza z Baru ks. Mikołaja Hucata: *Jestem przepętniony wielką radością, iż Duch Święty pozwolił nam uczestniczyć tu, w Barze, we wspólnym z braćmi prawosławnymi przeżywaniu Wielkiego Jubileuszu. Przecież Kościoły katolicki i prawosławny są Kościołami bratnimi. Bóg prosi nas o to, byśmy byli razem. Dlatego dziękuję Bogu, że pozwolił nam wchodzić w III tysiąclecie wspólnie. Minione tysiąclecie nas podzieliło, a przecież jesteśmy sobie potrzebni, przecież wzajemnie powinniśmy się wzbogacać. Nie możemy być konkurentami. Chwała Tobie Boże, że w III tysiąclecie wchodzimy razem. Że jesteśmy bliżej siebie.*

W uroczystościach w Barze udział wzięli także przedstawiciele lokalnych władz świeckich. Ich przemówienia wyraźnie wskazywały, iż dla elit politycznych Ukrainy wspólnoty wyznaniowe są w tej chwili ważnym partnerem, z którym władze chcą się liczyć. Widzą w nich bowiem tę siłę, która może przyczynić się do podniesienia poziomu moralnego i etycznego społeczeństwa tak boleśnie okaleczonego w latach panowania reżimu totalitarnego przez wojujący ateizm. Wielu mówców wskazywało, w jak wielkim i negatywnym stopniu to programowe odrzucenie chrześcijaństwa wpłynęło na kondycję moralną społeczeństwa. Wiele trudności czasu transformacji społecznej,

gospodarczej i politycznej współczesnej Ukrainy ma, zdaniem uczestników spotkania ekumenicznego w Barze, swe źródła właśnie w odrzuceniu chrześcijaństwa i chrześcijańskiego systemu wartości w minionym okresie władzy sowieckiej. Oczywiście, pozostaje kwestią otwartą, w jakim stopniu tak formułowane opinie są artikulacją rzeczywistych przekonań uczestników uroczystości, a w jakim są po prostu nową wersją starego myślenia, którego cechą podstawową była zgodność wypowiedzi z ogólnie przyjętą linią polityczną. Innymi słowy, dopiero przyszłość pokaże, czy wystąpienia o takiej treści rzeczywiście odzwierciedlają zmiany w myśleniu ukraińskich elit życia publicznego, czy też mają charakter wyłącznie deklaracyjny i są podporządkowane bieżącym koniunktynom politycznym.

Mimo wcześniejszych zapowiedzi, spotkanie na stadionie w Barze, w którym wziął także udział nuncjusz apostolski na Ukrainie, bp Nikola Eterović, nie zakończyło się, niestety, wspólnym odmówieniem Modlitwy Pańskiej. Zaważył drobiazg – strona katolicka spóźniła się kilka minut na stadion. Duchowni prawosławni uznali to za afront i w ostatniej chwili poprosili o zmianę scenariusza uroczystości. W tym nowym zabrakło już miejsca na wspólne odmówienie Ojcze Nasz. Szkoda. Sytuacja ta wszakże pokazuje wyraźnie, jak delikatna jest na Ukrainie tkanka stosunków międzywyznaniowych, i jakiej wrażliwości trzeba, by nie dopuścić do zadrażnień. Ułożenie harmonijnej współpracy pomiędzy wspólnotami wyznaniowymi, a także grupami narodowościowymi, wydaje się w tym kontekście jednym z najtrudniejszych zadań, jakie stoją przed odradzającym się życiem religijnym na Ukrainie.

Krzysztof Renik



Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2000

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 71,50 zł. Za pierwsze półrocze 39,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 6,50 zł. Poza prenumeratą 8,00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM.

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

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

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

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

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

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

Warunki prenumeraty kwartalnika „Przeglądu Powszechnego” – Wokół Współczesności na rok 2000

PRENUMERATA KRAJOWA

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

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

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

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

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

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

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

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

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