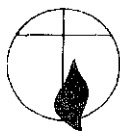


przegląd powszechny

12/784/86

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiełło
Maria M. Matusiak
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opieła SJ (red. naczelny)
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Joanna Wirpsza

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 49-02-71 w. 158
49-02-39
tel. administracji 49-02-71 w. 273
48-09-78

PRENUMERATA

roczna 1320 zł
półroczna 660 zł
kwartalna 330 zł
cena egzemplarza 120 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 1560-51624-136
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem administracji „Przeglądu Powszechnego”. Część nakładu jest do nabycia w kioskach „Ruchu” i w katolickich księgarniach.

Druk: Zakład Poligraficzny IW „Pax”,
Warszawa, ul. Owsiana 9/11

Zam. 1309/86, (P-66), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0

Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Numer zamknięto 1 IX 1986 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca



*A przyszedłszy zwiastował pokój
wam, którzyście daleko, i pokój tym, którzy blisko.*

Łk 2,17

Pokoju i radości, jakie przyniósł Narodzony.
życzy swoim Czytelnikom i Sympatykom

Redakcja „PP”

Boże Narodzenie 1986



Marian Morawski SJ
**Wieczory
nad Lemanem**

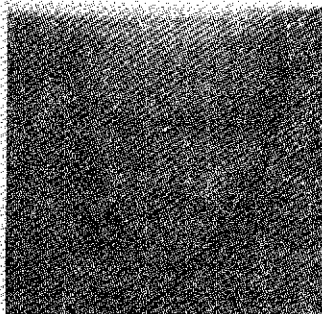


Dziesiąte wydanie w języku polskim dzieła z dziedziny katolickiej apologetyki a zarazem znakomitego utworu literackiego.

Cena 220 zł.



Paul Inceachanij SJ
**Psalm
nocą i dniem**



Komentarz do znanej Księgi Starego Testamentu, a także przedstawienie egzystencjalnej i zdarzeniowej roli Psalmów w kontekście przymierza osoby i narodu z Bogiem.

Cena 400 zł.

Zamówienia prosimy kierować pod adresem administracji „Przeglądu Powszechnego”, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa, dokonując jednocześnie wpłaty na konto naszego miesięcznika: Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 Warszawa.

Spis treści

Jan A. Choroszy

**Pacierz poetów (O poetyckich parafrazach
Modlitwy Pańskiej) (I)**

331

Poetyckie parafrazy „Ojcze nasz” stanowią zapis stosunku człowieka do najczystszej świętości. Są one wystawionym sobie przez ludzi świadectwem moralności oraz historią spotkań i rozminięć z darem Chrystusa.

Andrzej Paczkowski

Kilka uwag o polskim agraryzmie i katolickiej myśli społecznej jako poszukiwaniach „trzeciej drogi“

341

Agraryzm i katolicka nauka społeczna były nie tyle identyczne, ile podobnie zlokalizowane w obrębie ogółu założeń ideowych i doktrynalnych okresu międzywojennego.

Wojciech Roszkowski

Rycerze Pracy

357

Przyczynek do dziejów ruchu zawodowego oraz katolicyzmu społecznego w Stanach Zjednoczonych.

Tadeusz Burger

Uwagi o świadomości ekologicznej

374

Świadomość ekologiczna stanowi stały składnik świadomości społecznej, konieczne są więc pytania o jej związki z religią, prądami filozoficznymi, zasadami ekonomicznymi i ustrojami politycznymi społeczeństw.

Krzysztof Pachocki

**Nowy paradygmat w ochronie środowiska –
powrót do etycznych idei wartości**

389

Konflikt potrzeb człowieka i wydolności ekosystemów nie jest absolutny. Inżynieria środowiska ma za zadanie ochronić wartości stanowiące o pełni s. sfakcji człowieka, nie zaś zachowywać pierwotne formy przyrodnicze.

Ks. Józef Życiński

W poszukiwaniu filozoficznej unifikacji (2)

406

Matematyczność przyrody i stabilność jej praw może być odczytywana jako przejaw Bożej immanencji w świecie. Nie wyklucza ona aktywności stworzeń.

Józef Hen
Recydywista na Górze Oliwnej (dokończenie) 416

Historia krzyżem znaczonej (*Jerzy Gaul*) 432

Kazimierza Przerwy Tetmajera powrót do Tatr
(Jacek Kolbuszewski) 441

Katechumenat dzisiaj: Bóg patriarchów
(Miroslaw Paciuszkiewicz SJ) 448

Książki – *J. Kolbuszewski*: Czerwona księga roślin („Lista roślin wymierających i zagrożonych w Polsce” pod red. K. Zarzyckiego i W. Wojewody przy współudziale Z. Heinrich) 455

M. Jagiełło: Opozycja moralna (ks. J. Majka, „Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne”) 457

E. Wyszyńska: Podmiot dziejów (M. Mochnacki, „O literaturze polskiej w wieku XIX”) 462

A. Dziurdzikowski (M. Łukaszewicz, „Małeczki”) 464

Czasopisma – *S. Siwek*: Prasa o gospodarce (43) 466

Prasa o kulturze (9) 469

Sztuka – *N. Cieślińska*: Remanent po pięciu latach 474

Film – *A. Dziurdzikowski*: Film nie spełnionych możliwości („Wakacje w Amsterdamie” K. Sowińskiego) 477

Table des matières

Jan A. Choroszy

Prière des poètes (Sur les paraphrases poétiques du „Pater“) (I) 331

Les paraphrases poétiques du „Pater“ constituent un enregistrement de la relation de l'homme à la sainteté la plus pure. Elles sont un témoignage de la morale rendu par les hommes à eux-mêmes, ainsi que l'histoire des rencontres avec le don du Christ, réussies ou manquées.

Andrzej Paczkowski

Quelques remarques sur l'agrarianisme polonais et sur la pensée sociale catholique comme recherches de la „troisième voie“ 341

L'agrarianisme et la doctrine sociale catholique étaient non pas tant identiques que localisés dans le cercle général des principes idéaux et doctrinaux de la période entre les deux guerres.

Wojciech Roszkowski

Chevaliers du Travail 357

Une contribution à l'histoire du mouvement des syndicats professionnels ainsi que du catholicisme social aux États Unis.

Tadeusz Burger

Remarques sur la conscience écologique 374

La conscience écologique constitue l'élément stable de la conscience sociale. C'est pourquoi il faut poser des questions concernant ses liens avec la religion, les courants philosophiques, les principes économiques et les régimes politiques des sociétés.

Krzysztof Pachocki

Nouveau paradigme dans la protection du milieu – retour aux idées éthiques des valeurs 389

Le conflit entre les besoins de l'homme et l'efficacité des éco-systèmes n'est pas absolu. La génie du milieu a pour tâche la protection des valeurs qui décident de la pleine satisfaction de l'homme, et non pas la conservations des formes naturelles primitives.

Abbé Józef Życiński

A la recherche de l'unification philosophique (2) 406

La caractère mathématique de la nature et la stabilité de ses lois peuvent être compris comme une manifestation de l'immanence de Dieu dans l'univers. Ce qui n'exclue pas l'activité des créatures.

Józef Hen

R cidiviste sur le Mont des Oliviers (suite et fin) 416

Histoire marquée par la croix (*Jerzy Gaul*) 432

**Le retour de Kazimierz Przerwa Tetmajer aux
montagnes de Tatra (*Jacek Kolbuszewski*) 441**

**Cat chum nat aujourd'hui: Dieu des patriarches
(*Miros aw Paciuszkiewicz SJ*) 448**

Comptes rendus 455

Contents

Jan A. Choroszy

**Prayer of the Poets (On Poetical Paraphrases
of the Lord's Prayer) (I)** 331

Poetical paraphrases of the Lord's Prayer are a record of man's relation to the purest holiness. They are a good conduct certificate given by people to themselves, as well as a history of meetings, successful or unsuccessful, with the gift of Christ.

Andrzej Paczkowski

**Some Remarks on Polish Agrarianism and on
Catholic Social Thought as a Search for the
"Third Way"** 341

Agrarianism and the Catholic social doctrine were not exactly identical but they were similarly located in the circle of general ideological and doctrinal principles of the period between the two World Wars.

Wojciech Roszkowski

The Knights of Labor 357

A contribution to the history of the trade-union movement as well as of social Catholicism in the United States of America.

Tadeusz Burger

Remarks on Ecological Consciousness 374

Ecological consciousness is an element of social consciousness, so it is necessary to ask questions about its links with religion, philosophical trends, economic principles and political systems of the societies.

Krzysztof Pachocki

**New Paradigm in the Protection of Habitat –
a Return to Ethical Ideas of Values** 389

The conflict of man's needs with the efficiency of eco-systems is not absolute. The engineering of habitat has as its task to protect the values determining man's full satisfaction, but not to keep primitive natural forms.

Father Józef Życiński

Quest after Philosophical Unification (2) 406

Mathematical character of nature and the stability of its laws may be interpreted as a manifestation of God's immanency in the world. It does not exclude the activity of creatures.

Józef Hen

Recidiviste on the Olive Mount (continuation and the end) 416

History Marked by the Cross (*Jerzy Gaul*) 432

Return of Kazimierz Przerwa Tetmajer to the Tatra Mountains (*Jacek Kolbuszewski*) 441

Catechumenate Today: God of Patriarchs (*Miroslaw Paciuszkiewicz SJ*) 448

Reviews 455

Jan A. Choroszy

Pacierz poetów

(o poetyckich parafrazach Modlitwy Pańskiej) (I)

Bogusłowi Giermkowi

O niezwykłości Modlitwy Pańskiej nikogo nie trzeba przekonywać; wynika ona już z samych okoliczności jej pierwszego wypowiedzenia, wiąże się także z bogactwem zawartych w niej znaczeń. W religii chrześcijańskiej nie ma drugiego takiego tekstu, który w podobnie skondensowanej, niemal parabolicznej formie nakreślałby kierunki świata, wyznaczał horyzonty ludzkiego istnienia, łączył przestrzenie. A przy tym – w języku zrozumiałym dla **WSZYSTKICH**, przesyconym realnością i konkretnym – upoważniałby każdego do pocucia się dzieckiem Boga.

Dla **WSZYSTKICH** zatem chrześcijan Modlitwa Pańska stała się tekstem codziennie odmawianym, powszechnym znakiem przynależności do Kościoła, najbardziej uniwersalną formą obcowania ze Stwórcą. Tekstem jednym z pierwszych zapamiętanych w życiu, przez wielokrotne powtarzanie znakomicie utrwalonym, z tokiem wyrównanym przez miarowy i niespieszny oddech, tekstem spetryfikowanym, który nierzadko utartą koleiną doprowadza ośpałą myśl do „amen” przebudzenia... Jak bardzo nietypowo, zaskakująco obco wobec powszechnej praktyki przestankowania brzmi więc Ojciec nasz z wojennego „Epitaphium” Tadeusza Jęczalika:

– Ojciec nasz, *któryś jest!*
w niebie święć się imię Twoje...
A – na ziemi – – –

W pewnym sensie pycha poetów nie zna granic. Nie wystarcza im to, co wystarcza wszystkim, nie zadowala ich, co wszystkim innych zaspokaja. W przypadku jawnie błędnego wypowiedziania ewangelicznego tekstu wydaje się wszakże, że przekroczone zostały nienaruszalne granice, że mamy do czynienia z wyraźną profanacją, niekiedy idącą

bardzo daleko, jak w „Rozmowie wieczornej” Adama Mickiewicza, który napisał wprost:

Z Tobą ja gadam, co królujesz w niebie.

A przecież – przyzwalamy na tę pychę, jesteśmy gotowi identyfikować się zarówno z wierszami, które urzekają nas nowym słowem, jak i z tymi, które niepokoją nas i bulwersują, tak jak cykl poetycki Władysława Sebyły:

I wołam: – Ojcie nasz, którego nie ma

Wywiedzionego z otchłani kuszenia,

Niechaj cię noc obrośnie potężna i niema

I gwiazdzistym milczeniem zbawi od istnienia.

Jasne jest wszakże, że pytanie o to, czy aprobujemy odnowienie słowa (określenia Jana Błońskiego), czy też go nie aprobujemy, czy tolerujemy zaprzeczenie Słowa, czy też je potępiamy, jest pytaniem spóźnionym, aktualnym już tylko na płaszczyźnie indywidualnego czytelniczego odbioru. Kierowane może być do pojedynczego, zupełnie prywatnego czytelnika. Albowiem począ w ogóle zdołała już sobie wywalczyć prawo do pychy, prawo do przekory, prawo do inności. Liryków religijnych i poetyckich modlitw jest już tyle, że pozwalają się składać i zbierać w opasłe księgi, rzędy tomów, pękate teczki. Ubogo i płasko wygląda naprzeciw nich położona kartka papieru, na którą przeniesiono zapisaną przez Mateusza i Łukasza Modlitwę...

Wiersze naśladujące i parafrazujące Modlitwę Pańską wyróżnia z liryki o religijnej inspiracji to, że nie wszystkie mają religijny i modlitewny charakter. Nawet cienia religijności pozbawione są dwa anonimowe „Pacierz dworskie”, których adresatem był Jan Kazimierz. Jeden z tych wierszy, „Pacierz dworski vivente Joanne Casimiro et uxore illius Maria Ludovica. Ojcie nasz”, znakomicie wprowadza w atmosferę siedemnastowiecznych bezkompromisowych polemik i szermierki słownej, w której prawie wszystkie chwytły były dozwolone:

Ojcie nasz, królu polski, Panie miłościwy,

Nie daj nas niszczyć więcej królowej złośliwej.

Któryś od nas koroną jest przyozdobiony

Polski i opiekunem naszym uczyniony.

Święci się imię Twoje w Polsce i w Szwecyjej,

Śłyń zdrow, ale nie u nas, raczej w Wandaliej.

*I przyjdź królestwo twoje do tej szczęśliwości;
W której ociec i brat twój położył swe kości.*

Schemat Modlitwy Pańskiej jest w obu wierszach zachowany ze specyficzną konsekwencją w „wywoławczym” traktowaniu poszczególnych prośb i wezwań, wywoławczym i pretekstowym. Powtórzony w tych wierszach tekst Modlitwy zostaje najpierw zredukowany do fragmentów najsilniej znaczących, haseł, a następnie uzupełniony o aktualne aluzje i znaczenia polityczne. Widać to w „Pacierzu dworskim”:

*Bądź wola twoja, jako w Wandaliej była,
Gdzie, słyszym, chleba mało, a snadź śledzi siła.
Pozbawiłeś nas wszystkich powszedniego chleba,
Którego z nas każdemu jest własna potrzeba.
Odpuść nam nasze winy, pogłównie, rógowe,
Bo to na nas nastały rzeczy jakieś nowe.*

Zupełnie inną budowę ma „Pacierz konfederacki” powstały w kręgu konfederatów barskich. Anonimowy autor podzielił Modlitwę Pańską na dwadzieścia cztery części i każdą z nich zamknął kolejne strofy:

*Bez Boga, cnoty, Ciotku Stanisławie,
Brodzisz po uszy w sromotnej niesławie.
Same szczególnie lutry i kalwiny
Mówią do Ciebie, bo są Twoje syny –*

Ojcze.

*Byłeś podchlebnie ojcem naszym zwany,
Gdyś był gwałtownie królem nam obrany:
Żeś teraz ojczym, wszyscy to wyznają,
Żeś wielki zdrajca, wszyscy tak gadają –*

Nasz.

Układ graficzny wierszy pozwala na wyodrębnienie wyrazistego ciągu słów Modlitwy, tekstu integralnego i uchronionego przed zmianami. Równocześnie – przeprowadzone rozbitcie tekstu kanonicznego na tak niewielkie jednostki wyrazowe i składniowe pozwala na jego dezintegrację na poziomie każdej strofy. Zarówno ilościowy jak i jakościowy stosunek całej strofy do wyodrębnionego wersu piątego jest taki, że zaprzecza semantycznej motywacji wydzielenia. Inwersja przerzuca do wersu piątego nie cytą z Modlitwy, ale słowo (słowa) organicznie spójne w całą strofę, nale-

zące do jej porządku znaczeniowego. Przekonuje o tym hipotetyczne zniesienie inwersji. Nie ma żadnej różnicy pojemności semantycznej pomiędzy wersem zapisanym na przykład: *Mówią do Ciebie – Ojczy, bo są Twoje syny*, a układem dwóch ostatnich wersów strofy pierwszej. Jedyną różnicą, jaka istnieje, jest różnicą retoryczną.

A zatem tekst Modlitwy scala się wskutek zabiegów deklamacyjnych (szczególna intonacja wyodrębnionych wersów) albo podczas lektury wzrokowej wiersza. Bez wątplenia jest tekstem upodrzednionym wobec tekstu głównego, skierowanego przeciwko Stanisławowi Augustowi Poniatowskiemu. Skalę tego upodrzednienia ilustruje strofa bynajmniej nie wyjątkowa:

*Jawna jest prawda, że czynić nadgrode
Nad twe jest siły za Ojczyzny szkodę:
Nie masz czym płacić, w takowym przypadku
Nie wykręcisz się, skórę z swego zadku –
Daj nam dzisiaj.*

Na takie pełne temperamentu polemicznego dictum zachwiać się musi najmocniejszy nawet domysł o kryptomodlitewnym charakterze konfederackiego „Pacierza”, usprawiedliwiony brzmieniem strofy ostatniej:

*Wyrwij nas, Boże, z moskiewskiej opieki,
Chwalić Cię będziemy teraz i na wieki –
Amen.*

Jeśli jest to modlitwa, to, przyznać trzeba, nader szczególnego rodzaju. Ale też wrażenie niespójności, rozdźwięku pomiędzy gatunkiem a stylem wiersza, rodzi się nie bez związku z ewolucją poetyki i przemianami literackiego smaku.

Bardzo interesującym nawiązaniem do tradycji siedemnasto- i osiemnastowiecznych Ojczenaszy politycznych jest „Apostrofa” Kazimierza Wójtowicza:

*Ojczyźnie nasz
który siedzisz pod obcą gwiazdą
Brudne jest twoje imię
i lepkie od krwi
Zbrojne królestwo już przychodzi
pełne policji więzień i obozów.*

Charakterystyczny dla tych wierszy typ adresata, którym są królowie i głowy państwa, nasuwa myśl o przede wszystkim

kim, choć nie tylko, retorycznym związku Modlitwy Pańskiej i politycznych Ojczenaszy. Wybór takiej właśnie deklamacji, tego, a nie innego schematu wypowiedzi, wpływa z przekonania o semantycznym dopełnieniu Modlitwy Pańskiej, z zaufania do skonkretyzowanej i sprawdzonej formy modlitwy, z przeświadczenia o jej znaczeniowej spójności. Tak pojmowana forma Modlitwy jest formą *dźwięczną, rezonującą, donośną*. Jest ponadto na tyle utrwalaona w najszerszej świadomości, że całą ją przywołuje niewielki nawet cytat (*Twoje winy nie pójdą jednak w zapomnienie* – Wójtowicz).

Utrwalenie to sprawia, że podwaja się ekspresja wszelkich, najdrobniejszych i poważnych, przekształceń tekstu kanonicznego. Obok własnego potencjału ekspresji poetyckiej parafrazy pojawia się dynamiczne napięcie pomiędzy tym co utrwalone a tym co nowe. W wierszu Wójtowicza takich retorycznych napięć jest wiele: występują w postaci opozycji ojciec – ojczym, niebo – obca gwiazda, imię święte – imię brudne, królestwo – królestwo zbrojne, chleb powszedni – zatęchłe kłamstwo etc. Jeśli wszakże odnieść można wrażenie, że wskazane opozycje nie są wyłącznie kontrastami retorycznymi, to dlatego, że układem odniesienia znaczeń jest tekst tak szczególny, tekst religijny implikujący system wartości, a opozycja ojciec – ojczym jawi się w tym kontekście jako transformacja paraleli Bóg – król, Ojciec Niebieski – ojciec ziemski.

Można to wyrazić inaczej, mówiąc, że Modlitwa popada w tych politycznych uzurpacjach w rodzaj szczególnego dyskomfortu, niedogodności, zniewolenia, że jest ofiarą z sacrum składaną w imię doraźnych celów politycznych bądź, jak w „Apostrofie” Wójtowicza, w obronie złożonych w sacrum wartości moralnych.

Już „Pacierz konfederacki” zaświadcza, że parafrazy Modlitwy Pańskiej żywią się historią. Czas walki, wojen, więzień i obozów – degraduje wartość modlitwy i życia duchowego. Z drugiej jednak strony, wobec znikomości życia i iluzoryczności jego ubezpieczenia, religia jest wtedy jedną z niewielu prawdziwych wartości godnych ocalenia i zachowania. Pomiędzy tymi skrajnościami znajdują się wszystkie poetyckie modlitwy dziewiętnastowiecznych powstań i dwudziestowiecznych wojen.

Zagrożenie nie tylko własnego życia, ale i bytu narodowego, w sposób nader wyraźny prowokuje poetów do tworzenia Ojczenaszy MODLITEWNYCH. Taka ogólna, narodowa motywacja tych tekstów zbiega się z powszechnym charakterem tej modlitwy. Jest to przecież Ojcie NASZ, wypowiedane przez zbiorowość. Ojcie NASZ, które na tę samą zbiorowość działa integrująco. Niebagatelną zatem funkcją, jaką pełnią wiersze podobne do Ojcie nasz ze „Skarg Jeremiego” Kornela Ujejskiego, jest funkcja terapeutyczna wobec społeczeństwa, tu polegająca na obiektywizowaniu przeżyć, uogólnianiu prywatnych emocji, poszukiwaniu religijnej konsolacji:

Wielbiony niech będzie, kto tyle ma męstwa,

Że zamiast zastąpić się zbrodnią,

Sam siebie rozpina na krzyżu męczeństwa,

Sam stos swój zapala pochodnią!

To dodaj nam siły, bo w trudnej tej walce

Nieprawi przewagą się szczycą,

Nad nimi potęga, znaczenie – i chwalcę

Wzlatują jak sępy nad lwicą.

A wiernym w ślad idzie ubóstwo, strapienie

I praca dla chleba dziennego –

„I nie wódź nas na pokuszenie,

Ale nas zbaw ode złego”.

AMEN

Zastanawiać musi wszakże szczególna częstość sięgania do Modlitwy Pańskiej w okresach narodowych przesileń. Wzrastająca wówczas frekwencja parafraz Modlitwy nie jest zapewne sprawą przypadku. Wydaje się, że spośród wielu modlitw i litanii Modlitwa Pańska ma ten znak jakości, który czyni ją zupełnie wyjątkową. Ponieważ pochodzi od samego Jezusa, jest modlitwą doskonałą, najpełniejszą. W modlitewnym i egzystencjalnym dyskursie z Bogiem jest tym ostatecznym argumentem, którego ciężar z całą pewnością powinien przeważać szalę losu. Taki sposób myślenia i OCZEKIWANIA zdradza „Ojcie nasz” Józefa Łobodowskiego:

Niechaj się wielkie Imię Twoje święci!

Oto patrzymy w Ciebie, czekająca rzesza,

znowu gorzcy wygnańcy i znów bez pamięci,

jak jaskółki po stracie cichego podstrzeszu.

Każde wypowiedzenie Modlitwy Pańskiej jest aktem przypomnienia faktu jej darowania. Jest ponadto wyrazem nadziei, że Chrystus podjął wtedy jakieś bliżej nie określone zobowiązanie, że stał się gwarantem skuteczności wnoszonych prośb. Obok tego, co przecież należy do tak nieuchwytniej sfery wiary i domysłu, Modlitwa niewątpliwie, niechybnie dotyka bezpośrednio takich zjawisk, sytuacji, spraw, jakie „czas pogardy” wywołuje z ukrycia i utajenia. Stąd wezwanie: *Przyjdź królestwo Twoje*, znajduje się w „Ojcie nasz pracujących społecznie” Jana Ziei:

*bo w naszych królestwach,
naszą tylko wolą rządzonych,
jest nam za ciasno, duszno i krwawo...*

Modlitwa Pańska w całej sekwencji prośb postuluje taki kształt rzeczywistości, któremu wojna zaprzecza we wszystkich elementach. Nawet chleb powszedni, którego zdobycie nie przedstawia w czasach pokoju poważniejszego problemu, w przestrzeni obozów koncentracyjnych i zsyłki staje się przedmiotem modlitwy. Nienawiść, zło, przemoc – wszystko to na zasadzie zaprzeczenia mieści się w horyzoncie Modlitwy, wszystko to sprawia, że wypowiadanie nawet kanonicznego jej tekstu odnosi się wprost do rzeczywistości, nasycy się pełnią treści. Znamienny jest w tym względzie anonimowy wiersz „Wojna”:

*Szatan wbił bagnet w niebo. Niebo krwią ociekło.
Na bruk spadł anioł – drgały połamane skrzydła...
/.../*

Milczało miasto gruzów: niemy pomnik zdrajcom.

*W kościele przerwał modły ksiądz biały jak chusta –
Nie potrafiły wyrzec skamieniałe usta:*

„Jako my odpuszczamy naszym winowajcom”.

Jeśli jednak, czego poetyckie teksty są namacalnym dowodem, w takich czasach nie wystarcza samo odmawianie ewangelicznej Modlitwy Pańskiej, skoro poeci poszukują słowa nowego bądź wariantowo rozwijają tekst kanoniczny, to widzieć w tym trzeba konsekwencje społecznego charakteru literatury i niejakej zwrotności modlitewnych wierszy. Ich naczelnym adresatem jest oczywiście Bóg, Ojciec NASZ, ale wielokrotnie adresatem funkcjonalnie równouprawnionym jest zbiorowość uczestników podob-

ných wydarzeń, zbiorowość sformowana przez wspólnotę doświadczeń. Taki jest anonimowy wiersz „Ojcze nasz internowanych“:

*Boże nasz, Ojcze nasz, któryś jest w niebie,
na Ojczyznę popatrz miłosiernym okiem,
Swą mocą kraj biedny wesprzyj w potrzebie
i otocz go łaski swojej obłokiem.*

Przez poniżenie nasze, rodzin niepokoje

– Święć się imię Twoje

– Święć się imię Twoje.

Z ewangelicznego punktu widzenia (*Na modlitwie nie bądźcie gadatliwi jak poganie. Oni myślą, że przez wzgląd na swe wielomówstwo będą wysłuchani. Nie bądźcie podobni do nich! Albowiem wie Ojciec wasz, czego wam potrzeba, wpraw zanim Go poprosicie* – Mt 6,7–8) poszerzanie tekstu Modlitwy jest irracjonalne. Z punktu widzenia literatury – jest czynnikiem nadającym Ojczenaszowi charakter społeczny, społeczny rezonans. Pozostawiony przez Jezusa tekst modlitwy jest uniwersalny, poetyckie parafrazy wprowadzają do Modlitwy czas i człowieka umieszczonego w konkretnej czasoprzestrzeni. Są jednym ze znaków ludzkiego istnienia. Ponieważ część z nich bywa wypowiedzią w imieniu zbiorowości, „my“, stają się ważnym znakiem budowy społecznego porozumienia, formowania międzyludzkich związków. Są wreszcie znakiem jednakowej bądź zbliżonej postawy wobec sacrum.

Zdzisław Dębicki pośród „Modlitw wieczornych“ zapisał takie „Ojcze nasz“, w którym zamiennie brakuje wezwania *przyjdź Królestwo Twoje*, pojawia się natomiast metonimia: *Ojcze nasz, Któryś jest w niebie! Wejrzyj na ziemie polskie – na Koronę, na Litwę, na Ruś. Niech Wola Twoja spełni się nad niemi.*

W wierszu Anny Kamieńskiej („*Przyjdź Królestwo*“) Królestwo, aczkolwiek pożądane w określonej przestrzeni, określone jest za pomocą uszczegółowiającej peryfrazy:

*Przyjdź Królestwo Twoje
władza która się nie boi poddanych
poddanie władzy
powietrze otwarte bez więzień
sąd niedorażny
sprawiedliwy deszcz i słońce*

Parafraza Modlitwy Pańskiej jest więc okazją do indywidualizowania – choćby w imieniu zbiorowości – samego aktu modlitwy. Wielokrotnie indywidualizacja jest pochodną niezwyklej sytuacji prowokującej słowa i odnowienie Słowa Modlitwy. W wierszach takich, jak „Na więziennym betonie” Marianny Bocian, jak anonimowy wiersz obozowy „Chryste”, jak zupełnie współczesny „Ojcze nasz” – jest to sytuacja ekstremalna, w której jakby nie starcza czasu na subtelne dysputy z Absolutem, lecz koniecznie i szybko uciec się trzeba do Ojczenasza:

*I przyjdź Królestwo Twoje Świąte
otocz opieką kraj nasz cały
niechaj na karki nasze zgięte
nie spadną więcej ciosy pały*

Dramatyczności sytuacji odpowiada w tym wierszu dramatyczność monologu, semantyce przepełniającej modlitewną prośbę – semantyka zagrożenia.

I wydaje się, że w poetyce tego typu parafrazy, religijnej i społecznej zarazem, jest to proporcja najważniejsza. Modlitwa Pańska w takiej parafrazie jest szczytem, na którym wznosi się rozszerzająca się ku górze odwrócona piramida. Tak buduje swój „Pacierz...” z czasów wojen szwedzkich Stanisław Władysław Chrościński. Dodawanie faktów, dokładanie emocji, składanie nieszczęść powodują, że piramida rośnie, staje się coraz pojemniejsza, że pod wpływem nagromadzonej rozpaczyny zaczyna balansować na własnym wierzchołku. Brzmienie takiej parafrazy jest najbardziej przenikliwe; najczęściej odnosi się wrażenie bliskości kataklizmu grożącego pochłonięciem zbiorowości, w imieniu której modlitwa jest wypowiedana.

Błędem byłoby mniemać, że istnieje liryka, a w niej liryka religijna, wyabstrahowana z kontekstu historycznego i społecznego. Można co najwyżej mówić, że nie we wszystkich wierszach te składniki procesu historycznoliterackiego zostały wyeksponowane i podniesione do czynnych ról pierwszoplanowych. Obok parafraz Modlitwy Pańskiej realizujących cele religijne i społeczne – istnieje wiele poetyckich Ojczenaszy uwikłanych w dylematy historii, społeczne dyskursy, a mimo to zachowujących charakter modlitw prywatnych, osobistych. Nawet jeśli wypowiedane są w kategoriach „my”, odnoszą się do relacji Bóg – ludzkość tak,

jak ją rozumie chrześcijański personalizm. „My“, ale przede wszystkim „ja“, jednostka, człowiek.

Temperatura tych modlitw bywa nie mniejsza niż w tekstach społecznych. Obok wybitnie kontemplacyjnych i ściszonych napotykamy bowiem wiersze-ekspresje buntu, niewiary, zapisy duchowych przełomów i poszukiwania prawdy, głównie o sobie. Jak każdy wytwór kultury – poetyckie Ojczenasze implikują wewnętrzny krajobraz autora. Tak jak każda modlitwa potwierdzają zastosowalność do ożywienia życia duchowego. Może w tym się zamyka cała racjonalność modlitwy?

Jawny antropocentryzm Ojczenaszy w zetknięciu z tak szczególnym materiałem etycznym Modlitwy Pańskiej nabiera znamion najgłębszej ludzkiej autowiasekcji. Problemy i pytania, przywołane przez zacytowany albo sparafrazowany fragment Modlitwy, w stopniu najwyższym dotyczą ludzkiej moralności, wartości w egzystencji człowieka. Modlitwę Pańską i Dekalog łączy wiele, ale dzieli to, co z antropocentrycznego punktu widzenia jest bodaj najważniejsze, co do wszystkim parafrazom Modlitwy daje szansę głębokiego spersonalizowania. Dekalog jest ustawą, której się albo przestrzega, albo nie. Tu przebiega linia wyboru; aktywność człowieka jest wtórna wobec aktywności sprawczej, ustawodawczej. Modlitwa Pańska jest darem, jest tekstem oddanym człowiekowi jakby w dzierżawę. Jest wartością, której uruchomienie zależy tylko od człowieka. Uruchomienie, przerwanie, cofnięcie... W Dekalogu liczy się wszystko – to, co jest przestrzegane, i to, do czego zabrakło woli. Modlitwa jest dobrowolną deklaracją. Poetycki Ojczenasz – w pełni podmiotowym wyborem przeprowadzonym w poczuciu kulturowej kompetencji i wolności wyboru. Fakultatywność Ojczenaszy wpływa na ich różnicowanie i bogactwo, albowiem dopuszcza rozpiętość, w stosunku do pierwowzoru, od pojedynczego cytatu do parafrazy pełnej, kompletnej. Ale przede wszystkim fakultatywność parafraz umożliwia najdalej idącą ich indywidualizację. Człowiek mierzy się ze Słowem.

Andrzej Paczkowski

Kilka uwag o polskim agraryzmie i katolickiej myśli społecznej jako poszukiwaniach „trzeciej drogi“

Artykuł ten nie rości sobie pretensji do systematycznego przedstawienia polskiego agraryzmu ani – tym bardziej – nauki społecznej Kościoła katolickiego. Chcę w nim tylko zasygnalizować problem, który wydaje mi się istotny dla rozpoznania jednej z podstawowych tendencji polskiej myśli politycznej ostatnich kilkudziesięciu lat*. Problem nazbyt często „gubiony“ przez historyków, którzy koncentrują uwagę – co jest zresztą zupełnie naturalne – na tych prądach, które wywierały bezpośredni i przemożny wpływ na praktykę polityczną i w decydujący sposób oddziaływały na kształt ustrojowy Polski zarówno przed 1939 r., jak i po 1944 r. Ograniczam się więc do pewnych luźnych refleksji opartych na materiale porównawczym, zdając sobie sprawę z ich niespójności metodologicznej, którą usprawiedliwić może tylko wstępny charakter tych uwag.

1.

Okres międzywojenny, a zwłaszcza od końca lat dwudziestych – czasu wielkiego kryzysu gospodarczego – po rok 1939, oglądany jest zazwyczaj przez pryzmat maksymalizmów wyzwających społeczne energie i budujących państwowe potęgi. Dla Polski erupcje te były tym ważniejsze i groźniejsze, że znajdowała się ona w bezpośrednim sąsiedztwie dwóch ich centrów (noszących przeciwne znaki ideologiczne). Na granicy zachodniej stała „Tysiącletnia Rzesza“, która budowana na nieokiełznanym szowinizmie i dysponująca aparatem brutalnej przemocy przystępowała do realizacji swych planów dominacji nad światem. Gwałtowna kolektywizacja i forsowna industrializacja na wscho-

* Tekst ten stanowi nieco rozszerzoną wersję wypowiedzi na spotkaniu panelowym w warszawskim KIK (25 XI 1985 r.) nt. „Ruch robotniczy i ruch ludowy a nauka społeczna Kościoła Katolickiego“.

dzie przeorywały gruntownie mentalność społeczną i wyposażały państwo radzieckie w potencjał, który stać się miał nowym orężem światowej rewolucji.

W całej Europie radykalizmy i wzajemnie z nimi sprzężone emocje społeczne stały się niemal najpowszechniejszymi wyznacznikami politycznych zachowań, poglądów i programów, także w krajach uchodzących za ustabilizowane. Strajki, demonstracje, przewroty, bunty, zamachy, ataki i starcia bojówek partyjnych, polityczne morderstwa, ekstremalne w tonie deklaracje – były widocznymi elementami ówczesnego krajobrazu politycznego. Emocje ogarniały także świat kultury, który w dziesiątkach manifestów wzywał do burzenia istniejących porządków estetycznych, często wchodząc w alianse z nurtami politycznymi. Upowszechniało się radio stając się potężnym instrumentem mobilizacji i indoktrynacji mas. Rozrastały się stadiony i mnożyły imprezy sportowe – forum dziesiątków tysięcy szowinistycznie zorientowanych kibiców. Przemarsze uliczne i wiece w wielu krajach upodabniały się do bojowych parad, a tłumy w nich uczestniczące nasycano nienawiścią do wrogów, których wywoływano często z imienia. W dyskursach mówców i w sloganach politycznych mnożyły się pojęcia i wezwania formułowane w języku walki.

Taki obraz usprawiedliwia rolę owych „wstrząsowych czynników” w ówczesnej rzeczywistości, a także włączył na kataklizm II wojny światowej, która stała się zwieńczeniem tej „międzyepoki”. Nie ogranicza on jednak pełnej gamy ideowej i politycznej, zwłaszcza jeśli opuścić teren zwycięskich totalizmów, a ograniczyć się np. do polskiej perspektywy. Ekstremizmy polityczne nie ominęły oczywiście i Polski. Poważnie ważył na sytuacji wewnętrznej wmagający się radykalizm nacjonalistyczny i zimogrowały z nim elementy totalistyczne obecne w programach i działaniach obozu narodowego. W pełnym niemal wydaniu ujawniły się one w odszczepieńczym Obozie Narodowo-Radykalnym, ale – w bardziej zniuansowanej formie – obecne były w Obozie Wielkiej Polski czy w łonie samego Stronnictwa Narodowego. Także w obozie rządzącym po 1926 r. – zarówno za życia, jak i po śmierci Piłsudskiego – tkwiły, nie tylko in potentia, opcje na rzecz dominacji centralistycznie zarządzanego państwa nad całym życiem społecznym, gospodar-

czym, politycznym i kulturalnym oraz podejmowane były próby przechwytywania niektórych haseł z repertuaru nacjonalistycznego. Destabilizująco działała wytrwała kontestacja państwa polskiego przez większość ludności ukraińskiej, a konflikty narodowościowe, wraz z potęgowaniem się antysemityzmu, ogarniały coraz większe połacie kraju. Zamordowanie Tadeusza Hołówki i Bronisława Pierackiego czy lokalne pogromy i ataki na Żydów z jednej strony i obóz odosobnienia w Berezie Kartuskiej oraz używanie broni przez policję przeciwko demonstrantom i strajkującym z drugiej – oznaczały ekstremalizację środków walki politycznej zarówno w różnych opozycjach, jak i władzy państwowej. Radykalizacja działań i haseł wywierała tym większy wpływ na bieg wydarzeń, że ulegała im zarówno formacja mająca znaczny wpływ na konkretne poczynania władz państwowych (autorytarny a zarazem etatystyczny odłam obozu rządzącego), jak i ta, która roztaczała ideową i światopoglądową kuratelę nad pokaźną częścią społeczeństwa, w tym także nad znacznymi odłamami „milczącej większości” (obóz narodowy w szerokim rozumieniu tego pojęcia). Ostatecznie jednak ustrój państwowy nie został przekształcony w totalitarny, zaś radykalizm obozu narodowego był łagodzony rolą przypisywaną w tym ruchu chrześcijańskiemu wyznaniu wiary.

Słaby – od początku istnienia II Rzeczypospolitej – nurt liberalno-demokratyczny w polityce i nie mające dość ekonomicznej siły liberalistyczne opcje w gospodarce znajdowały się w defensywie. Kryzys powersalskiego układu sił w Europie i trwające poczucie zagrożenia państwa (zrazu silniej odczuwane ze wschodu), piętrzące się antagonizmy społeczne i narodowościowe, niewydolność gospodarki narodowej z przemysłem w znaczącym stopniu opanowanym przez kapitał zagraniczny, opieszale realizowanie reformy rolnej – najważniejszej rewindykacji społecznej w agrarnym kraju, załamywanie się w znacznej części opinii wiary w parlamentaryzm jako skuteczny środek regulowania życia publicznego, napływające wzory totalitarnych rozwiązań ustrojowych, głęboka polaryzacja czołowych komponentów politycznego spectrum, wywodząca się także z podziału wytworzonego wokół sporu o rozwiązanie sprawy polskiej u schyłku epoki porozbiorowej – wszystko

to powodowało, że tradycyjny liberalizm nie mógł być realną propozycją. Nikła, choć dość głośna dzięki udziałowi znaczącego odsetka inteligencji, baza społeczna uniemożliwiła wytworzenie się w Polsce trwałych formacji politycznych liberalno-demokratycznych. Był to czynnik hamujący aktywność ideologiczną i programową. Reformistyczny socjalizm, stanowiący w niektórych krajach europejskich składnik szeroko pojętego obozu liberalno-demokratycznego, nie miał w Polsce siły (m.in. z uwagi na małą liczebność wielkoprzemysłowej klasy robotniczej), jaka pozwoliłaby mu stać się ośrodkiem krystalizacji elementów „umiarkowanych”. Nadto w oczach pokażnej części opinii utożsamiany był bądź z obozem piłsudczykowski budzącym niechęć pravicowo nakierowanych rzesz, bądź z ideami rewolucji proletariackiej, które – szczególnie w wyniku wydarzeń 1920 r. – wywoływały głęboki sprzeciw motywowany nie tylko klasowo, choć taka motywacja przeważała, co wynikało z tego, że PPS była raczej partią rewolucji niż stronnictwem reformy.

2.

Ugrupowania centrowe, których znacząca część wywodziła się z terenu wiejskiego, odgrywały wprawdzie dość istotną rolę w latach rządów parlamentarnych (1919–1926), delegując – z reguły w koalicji z prawicą – swych przedstawicieli na najwyższe stanowiska państwowe, ale formułowane przez nie założenia programowe nasycone były pragmatyzmem i brakowało im spójnych systemów ideologicznych, które mogłyby być konkurencyjne wobec nacjonalizmu obozu narodowego, reformistycznego marksizmu socjalistów, a nawet „ideologii upersonifikowanej” obozu belwederskiego. Taki stan rzeczy zaczął zmieniać się od końca lat dwudziestych i w tym właśnie upatruję zasadniczych działań kulminujących w zaproponowaniu różnych wariantów „trzeciej drogi”. Wyróżnić można dwie, jak sądzę, główne linie tej tendencji: jedną stanowiła katolicka myśl społeczna, znajdująca swój polityczny wyraz w ruchu chrześcijańsko-demokratycznym (od 1937 r. Stronnictwo Pracy), drugą – agraryzm, który zaznaczył się w ideologicznym ruchu ludowym (od 1931 r. Stronnictwo Ludowe). Przy stosowaniu terminu „trzecia droga” w odniesieniu do

obu wymienionych formacji konieczne są pewne wyjaśnienia.

a) „Koniec lat dwudziestych“ nie może być traktowany jako „punkt zerowy“, gdyż obie propozycje były już obecne poprzednio, tyle że albo nie były powiązane z konkretną strukturą polityczną (katolicka myśl społeczna), albo stanowiły propozycje cząstkowe, nie poddane czynnościom skupiającym je w zwarty projekt programowy (agraryzm). Tradycja katolickiej myśli społecznej wywodzi się co najmniej z początków drugiej połowy XIX w., a jej pierwsza doktrynalnie obowiązująca wykładnia ogłoszona została w 1891 r. w encyklice Leona XIII „*Rerum novarum*“. W okresie, o którym tu piszę, także na terenie polskim nurt ten nie był zjawiskiem nowym. Przedstawiany był już od początków XX w. Za pionierski uznaje się „*Katolicyzm społeczny*“ Edwarda Jaroszyńskiego (wyd. 1901), który nawet (szczególnie w przypadku zaboru pruskiego) znajdował swoje praktyczne zastosowania w ruchach społecznych (lecz zasadniczo niepolitycznych). Wiele elementów, które łączyły się na agraryzm, można znaleźć także w publicystyce ruchu ludowego od początku jego istnienia i to jeszcze przed 1895 r. oraz w zapowiedziach programowych tego ruchu, zarówno na jego „prawym“ (PSL „*Piast*“), jak i „lewym“ (PSL „*Wyzwolenie*“) skrzydle. Cezurę przełomu lat dwudziestych i trzydziestych przyjmuję tu dlatego, iż – jak sądzę – ogłoszenie encykliki Piusa XI „*Quadragesimo anno*“ (1931 r.) oraz zjednoczenie ruchu ludowego (także w 1931 r.) stanowiły bardzo istotne impulsy, zwerbalizowane w programach politycznych konkretnych partii (SD i ChD, a od 1937 r. SP).

b) Fałszywy byłby ekskluzywizm w traktowaniu obu tych ruchów (chrześcijańsko-demokratycznego i ludowego) jako jedynych przedstawicieli „trzeciej drogi“. Niektóre elementy w łonie obozu narodowego, w miarę jak starały się przyswoić polskiemu nacjonalizmowi doktrynę społeczną katolicyzmu – mniejsza z tym czy, jak wielu sądzi, czyniły tak ze względów koniunkturalnych i dążyły do instrumentalizacji owej doktryny – uznawały się same za poszukujące owej „trzeciej drogi“. Za „coś trzeciego“ jeden z publicystów „*Myśli Narodowej*“ uznał program zawarty w „*Gospodarce*

narodowej" Adama Doboszyńskiego (wyd. 1934)¹, pracy bodaj najbardziej reprezentatywnej dla radykalnego nurtu w Stronnictwie Narodowym. Elementów częściowo zbieżnych z tymi, które zawarte były w agraryzmie, a nawet w niektórych fragmentach nauki społecznej Kościoła katolickiego, można także doszukiwać się w pewnych propozycjach socjalizmu reformistycznego (później zaczęły one konstituować to, co na polskim gruncie bywa nazywane *socjalizmem humanistycznym* lub *socjalizmem demokratycznym*), jakie po II wojnie światowej wyraziły się w zrywaniu przez większość partii socjaldemokratycznych Europy zachodniej z marksizmem. Pius XI w „*Quadragesimo anno*” sądził nawet, iż *rozwój może doprowadzić z wolna do tego, że dążenia socjalizmu umiarkowanego nie będą się różniły od dążeń i postulatów, które stawiają chrześcijańscy reformatorzy społeczni*.

c) Życie polityczne i intelektualne Polski okresu międzywojennego charakteryzował daleko posunięty pluralizm, który zazwyczaj zakłada także kontaminację i wzajemne oddziaływania elementów składających się na ową różnorodność. Krążenie „pomysłów” ideologicznych jest w obrębie takiego continuum na tyle naturalne, że trudno jest wykryć „tego pierwszego”, który stał się prądródem innowacji. W takiej sytuacji także do wyjątków – sytuujących się na ekstremach ideologicznych czy politycznych – należą nurty lub ugrupowania, które obywają się bez wewnętrznego zróżnicowania. Tak więc istniał cały wachlarz stanowisk i propozycji programowych, a granice między obozami wynikały dość często raczej z odmienności czysto politycznych (co nie znaczy że krótkotrwałych) niż doktrynalnych. Pamiętać też trzeba o dodatkowych trudnościach interpretacyjnych, wynikających z faktu, iż agraryzm stał się podstawą ideologiczną dla jednego tylko nurtu politycznego, zaś katolicka nauka społeczna była zarówno dyrektywą dla duchowieństwa (z założenia apolitycznego czy raczej apartyjnego) i organizacji społecznych znajdujących się pod patronatem Kościoła, jak i punktem wyjścia dla wielu różnych, zwalczających się nawet, ugrupowań partyjnych i politycznych.

3.

Zestawiając obok siebie agraryzm i *disciplina socialis catholica* chcę stwierdzić nie tyle ich identyczność, ile podobieństwo lokalizacji w obrębie ogółu założeń ideowych i doktrynalnych owego czasu. Podobieństwo to opierało się, z grubsza rzecz biorąc, na jednoczesnym odrzuceniu indywidualizmu, zawartego w klasycznym liberalizmie ekonomicznym, i różnych form kolektywizmu, za którego wariant mogły być uważane także tendencje postulujące dominację czy to państwa (jak we włoskim faszyzmie), czy to monoi-deologicznie zorganizowanego narodu (jak np. w programie ONR) nad całością życia społeczno-gospodarczego. Sytuowały się więc one „pomiędzy” tradycyjnym kapitalizmem wolnokonkurencyjnym a marksowską ideologią kolektywistyczną (na lewicy) i ideologiami podporządkowującymi jednostkę państwu lub narodowi (na prawicy). Z owego „pomiędzy” wywodzi się właśnie termin „trzeciej drogi”, który nie jest oczywiście precyzyjną klasyfikacją spełniającą wymogi naukowych reguł, niemniej oddaje on dość dobrze miejsce, jakie zajmowały nurty antyindywidualistyczne i antykolektywistyczne. Przyjmowany jest także dlatego, iż powszechnie używane określenie „centrum” – pomiędzy lewicą a prawicą – dotyczyło przede wszystkim sfery politycznej, a nawet odnoszono je do politycznej taktyki.

Cytaty nie są nigdy ostatecznym dowodem, pozwalają jednak lepiej zobrazować pewne zjawiska niż uogólniające ich omówienie. Toteż dwoma krótkimi fragmentami chciałbym zilustrować poczucie „środkowości” obu wymienianych tu nurtów:

...trzeba usilnie strzec się dwóch skrajności. Po pierwsze tzw. „indywidualizmu”, w który popada /.../ ten, kto zaprzecza społecznemu lub publicznemu charakterowi prawa własności, albo go osłabia. Po drugie „kolektywizmu”, do którego siłą rzeczy zmierza /.../ ten, kto odrzuca lub osłabia indywidualny i prywatny charakter własności – głosił Pius XI w „Quadragesimo anno”.

Skrajny indywidualizm i skrajny kolektywizm są czynnikami szkodliwymi, chociaż zarówno indywidualizm, jak też

¹ Informację o opinii „Myśli Narodowej” przytaczam za: Bogumił Grott, *Nacjonalizm i religia*, Kraków 1984, s. 104.

i kolektywizm w pewnym stopniu zawierają w sobie elementy dodatnie i twórcze. Agraryzm z tych dodatnich i twórczych elementów indywidualizmu i kolektywizmu tworzy syntezę, odrzucając wszystkie ich ujemne strony – pisał w broszurze „Walka o nową Polskę” (1936) Stanisław Miłkowski, jeden z głównych ideologów polskiego agraryzmu, uważany (raczej słusznie) za reprezentanta jego bardziej „lewicowego” skrzydła.

Polski ruch ludowy był mocno i od dawna nasycony antyklerykalizmem. Nie brakło w nim działaczy zbliżonych do „wojującego ateizmu” (np. Józef Putek), a nawet takich, którzy wykazywali pewne ciągoty neopogańskie (np. Józef Niećko). W swych głównych nurtach wszakże dość jednoznacznie uznawał rolę religii katolickiej jako *wielkiego dobra ludu*, nawet jeżeli niektórzy działacze uzasadniali to w sposób dość daleki od oficjalnej doktryny Kościoła: *Życie rolnika wśród tajemnic przyrody* – pisał w 1927 r. Jan Dąbski, jeden z leaderów lewicy chłopskiej – *mistyczny proces produkcji rolniczej /.../ nastraja chłopą głęboko i szczerze religijnie. Nauka Chrystusowa odpowiada duchowo i społecznie duszy chłopskiej*².

Było więc dość naturalne, że gdy po zjednoczeniu ruchu ludowego przystępowano do wypracowania programu i założeń ideowych, zaistniało pewne zbliżenie do odnowionej przez Piusa XI myśli społecznej katolicyzmu. Jerzy Kuncewicz, intelektualista, bardziej działacz społeczny niż polityk, wyznaczony do komisji programowej, wspomina: *Opracowując program Sironnictwa Ludowego w latach trzydziestych, natknąłem się na myśl Emmanuela Mouniera, francuskiego filozofa. Wokół pisma „Esprit”, którego był naczelnym redaktorem, skupiało się wtenczas grono młodych ideowców /.../ W ich rozważaniach przebiegało przekonanie o potrzebie i możliwości stworzenia syntezy z dorobku ustroju kapitalistycznego i z propozycji współczesnego marksizmu*³. Mounier nie był reprezentatywny dla oficjalnej wykładni doktryny, ale też nie chodzi tu o udowodnienie, że agraryzm był transpozycją litery i ducha encyklik papieskich na teren wiejski.

Zbieżności było więcej niż wymienione wspólne poczucie „środkowości”. Znajdowało się wśród nich np. przekonanie o autonomii – i nadrzędności – porządku moralnego nad

porządkiem społecznym i gospodarczym, a co za tym idzie – uznanie, że zmiana istniejącego (niewłaściwego) stanu rzeczy nie jest możliwa bez odnowy moralnej zarówno w życiu jednostki, jak i w życiu publicznym. *Nie można o wiele polepszyć warunków międzyludzkiego współżycia* – głosił program Polskiego Stronnictwa Ludowego z 1946 r. – *jeżeli nie zmieni się poziomu moralności społecznej, a ruch ludowy zawsze wyznaje i stara się urzeczywistnić w stosunkach międzyludzkich zasady moralności chrześcijańskiej*. W „*Quadragesimo anno*” Pius XI stwierdza zaś: *Przed tym upragnionym odnowieniem ustroju społecznego dokonać się musi odrodzenie ducha chrześcijańskiego /.../. Bez tego daremne będą wszelkie wysiłki*. Konsekwencją takich opinii było przekonanie o bezzasadności i zgubności traktowania walki jako podstawy zachowań grup ludzkich i jednostek: *...poglądy, postępowanie i dążenia człowieka /.../ nie są bezwzględnie i wyłącznie uzależnione od warunków materialnych* – pisano w cytowanym programie PSI. – *Ani też jedynym regulatorem stosunków między ludźmi i grupami społecznymi nie jest bezwzględna walka. Stąd /.../ doszukiwanie się przewagi sił duchowych i moralnych, przejawów współdziałania i pomocy wzajemnej /.../ wiara w człowieka i podkreślanie jego przyrodzonej skłonności do współdziałania*. Encykliki oczywiście potępiały jednoznacznie zarówno walkę klasową, jak i rozwiązywanie za pomocą siły konfliktów narodowościowych czy państwowych, wskazując na *ducha chrześcijańskiego umiarkowania i powszechnej miłości* jako warunki oczekiwanych przemian. Za ewangeliczne – choćby tylko w warstwie językowej – uznać można takie oto sformułowanie z partyjnego (!) programu: *Moralność niesprawiedliwości społecznej potwierdzająca wyzysk człowieka przez człowieka, moralność niezapracowanego użycia i nadużycia, z drugiej strony moralność nienawiści i zemsty krzywdzonych i wyzyskiwanych muszą zniknąć z- stosunków ludzkiego współżycia*.

Obie encykliki posługiwały się pojęciem „odnowy” (tytuł „*Quadragesimo anno*” brzmiał „*O odnowienie ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii*”), poszukując w przedindustrialnej przeszłości wzorów właś-

¹ Cyt. za: Aleksander Łuczak, *Spółczesność i państwo w myśli politycznej ruchu ludowego II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1982, s. 147.

² Jerzy Kuncewicz, *Współ pamięci*, Warszawa 1985, s. 96.

ciwych form organizacji życia społecznego. Ruch ludowy używał pojęcia „przebudowa” (znalazło się ono m.in. w tytule podstawowej pracy S. Miłkowskiego – „Agraryzm jako forma przebudowy życia społecznego”), który nie zakładał powrotu do żadnej z minionych form, a miał nawet wydźwięk dość jednoznacznie progresywny. Przy całej istotnej różnicy między obu sformułowaniami zarówno „odnowa”, jak i „przebudowa” mają jedną ważną cechę wspólną – wykluczają, niejako *ex definitione*, „rewolucję”, i to tę wywodzącą się z projektu marksistowskiego, jak i takie, których dokonywać chciano w imieniu narodu (np. oenerowski „przełom”)⁴, nadrzędnego interesu państwowego (np. Adama Skwarczyńskiego „rewolucja moralna”) czy rasy. Ewolucjonizm, ewokowanie zasad solidarnego współdziałania w dokonywaniu zmian, unikanie gwałtu – oto jedna z głównych linii demarkacyjnych między inicjatorami modelu „trzeciej drogi” a twórcami i wyznawcami założeń radykalnych, dla których przebudowa oznaczała – i musiała – przewrót, zniszczenie jednego układu po to, by na jego gruzach budować projektowany.

Ważnym elementem wspólnym obu omawianych tu propozycji był nacisk kładziony na dwoistość zachowań i predyspozycji człowieka, które mają charakter zarazem indywidualny i społeczny. Dwoistość tę wskazywano m.in. w dwóch kluczowych dla problematyki społeczno-gospodarczej obszarach: pracy i własności. *Praca jest głównym czynnikiem rozwoju gospodarczego* – pisali autorzy programu PSL; *praca robotników jest jedynym źródłem bogactw państwa* – stwierdzała encyklika „*Rerum novarum*”⁵. Praca wykonywana nawet indywidualnie winna służyć społecznemu ogółowi i obracać się na jego dobro. Podobnie własność: *Własność prywatna – głosi program PSL – musi być podporządkowana ogólnemu interesowi społecznemu*; „*Quadragesimo anno*” zaś podkreśla *podwójny charakter własności, tj. indywidualny, który służy dobru jednostki i społeczny, który dobro publiczne ma na względzie*. Z założeń tych wynikało, także wspólne, przekonanie o potrzebie i pożyteczności upowszechnienia własności. Tu jednak docieramy do pierwszej poważniejszej kontrowersji. Dla ruchu ludowego był to tradycyjny postulat, konkretyzowany w pojęciu reformy rolnej, rozumianej nie jako ulep-

szenie sposobów gospodarowania (np. melioracja, komasacja etc.), ale jako przekazanie ziemi na własność („we władanie”) tym, którzy na niej pracują. Przez długi czas znaczna część ugrupowań politycznych tego ruchu opowiadała się za zmianą własności (parcelacją) w drodze wykupu, ale od początku lat trzydziestych zdecydowana większość uznała – a program Stronnictwa Ludowego z 1935 r. usankcjonował to – iż reforma powinna odbyć się bez wypłaty odszkodowań. Stało to w dość wyraźnej rozbieżności z katolicką doktryną społeczną, uznającą możliwość prze-właszczenia, ale odrzucającą zasadę wywłaszczenia. Powstanie tej kontrowersji w nowej skali, obejmującej także dawne środowiska umiarkowane ruchu ludowego, zaambasowało polski Kościół katolicki, w łonie którego rozpoczęła się dość ożywiona dyskusja publiczna, a wreszcie świeżo powołana Rada Społeczna przy Prymasie Polski uznała za konieczne ogłoszenie specjalnej deklaracji „w sprawie stanu gospodarczo-społecznego wsi polskiej” (1938), w której – opowiadając się za dość daleko idącą parcelacją i koniecznością zapewnienia niepodzielności gospodarstw chłopskich – pozostała jednak przy zasadzie wykupu. *W warstwie merytorycznej propozycje te – pisze Bohdan Cywiński – w znacznym stopniu wychodziły naprzeciw hasłom agrarystycznym, potępiając kapitalizm liberalistyczny obowiązujący w Polsce polityki rolnej. Usiływały one jednocześnie zmienić klimat ideologiczny narastający wokół problematyki wiejskiej. Było to jednak zadanie ponad siły Rady Społecznej /.../ Stąd też umiarkowane propozycje autorytetu kościelnego nie trafiły do wyobraźni ludowców /.../ W radykalizujących się środowiskach wiejskich narastało przekonanie, że Kościół jest przeciwny sprawiedliwemu rozstrzygnięciu sprawy chłopskiej⁴.*

Niezgodność ta miała poważne implikacje polityczne, ale mimo nich istniały u samych podstaw doktrynalno-ideologicznych istotne elementy wspólne (lub współbie-

⁴ Gama równoważników pojęć „rewolucja” była dość rozległa. Za jeden z nich można uznać np. termin „zryw narodowy” stosowany przez Jana Stachniuka, twórcę neopogańskiej grupy „Zadrugi”.

⁵ Obie encykliki odnosiły się zasadniczo do „kwestii robotniczej”, stąd pominięcie w nich *expressis verbis* zagadnienia pracy na roli.

⁶ Bohdan Cywiński. *...potęgą jest – i basta. Z minionych doświadczeń ruchów społecznych na wsi*, Paryż 1983, s. 45.

żne). Jednym z nich było uznawanie przez naukę społeczną katolicyzmu wspomnianego już dwoistego charakteru własności, gdyż kierowanie się „dobrem publicznym” stanowiło dość wyraźne otwarcie na możliwość regulowania stosunków własnościowych. Ewentualność taką dodatkowo wzmacniało stwierdzenie zawarte w encyklice „*Rerum novarum*”, że *czym innym jest słuszne posiadanie bogactw, a czym innym jest słuszne używanie bogactw*, które zakładało niejako kontrolę nad korzystaniem z prawa własności. Można by przyjąć i taką interpretację, że agraryzm wspierając się na uznaniu, iż własność winna być podporządkowana „dobru publicznemu”, domagał się zawieszenia praw własności do ziemi tam, gdzie je uznawał za sprzeczne z interesem większości (chłopów bezrolnych i małorolnych) i oderwane od pracy osobistej właściciela. W konkretnych warunkach politycznych Polski lat trzydziestych, gdy nie tylko doktryna, ale i tradycyjne związki Kościoła katolickiego z warstwą ziemiańską stały na drodze do radykalnej interpretacji pojęcia „dobra publicznego” w przedmiocie własności, o znalezieniu *modus vivendi* mowy być nie mogło. Nie oznacza to, iż nie byłby on możliwy w zmienionej sytuacji. Bowiem także agraryzm nie postulował likwidacji własności osobistej (prywatnej) jako takiej. Odwrotnie: jednym z najistotniejszych jego założeń było funkcjonowanie gospodarki rolnej w oparciu o gospodarstwa rodzinne – będące trwałą własnością gospodarujących na nich podmiotów – jako formy przeciwstawnej gospodarce latyfundiarnej, ale także i wspólnej, kolektywistycznej. „Uchylając” więc prawo do indywidualnej własności ziemi, tam gdzie było to sprzeczne z interesem masy ludności wiejskiej, utrzymywał je przeciw projektom kolektywistycznym.

Upowszechnienie własności dotyczyć miało nie tylko praw do posiadania ziemi, ale rozciągano je również na inne części składowe procesów gospodarczo-wytwórczych. Zarówno w wielu wykładniach nauki społecznej katolicyzmu, jak i w propozycjach agrarystycznych znaleźć można projekty takich rozwiązań, jak oddawanie przemysłowych warsztatów pracy na zbiorową własność osób w nich zatrudnionych (co dziś bywa nazywane „własnością społeczną”) czy prawnie usankcjonowany wpływ pracobiorców na zarządzanie przedsiębiorstwem (co można objąć termi-

nami „współzarządzanie” a nawet „samorządność”). Ruch ludowy kładł nadto silny akcent na zasadność rozwoju małych i średnich zakładów produkcyjnych, decentralizację w rozmieszczeniu przedsiębiorstw i oczywiście dopuszczał upaństwowienie części podmiotów gospodarczych. Encykliki były w tej ostatniej sprawie znacznie bardziej wstrzeżliwie, ale i one nie wykluczały takiej możliwości, gdyż, jak stwierdził Pius XI: *Zupełnie słusznym jest żądanie zastrzeżenia pewnych rodzajów dóbr dla państwa, ponieważ posiadanie takich dóbr daje taką potęgę, że jej ze względu na bezpieczeństwo państwa nie można prywatnym osobom pozostawiać*. Nawet Leon XIII zostawiał tu pewną furtkę, nauczając w „*Rerum novarum*”, że *określenie własności poszczególnych jednostek zostawił Bóg przemysłowości ludzi i urządzeniom narodów*. Dość zdecydowane przeciwstawianie się przez agraryzm tendencjom etatystycznym, nie wykluczające wszakże uprawnień państwa do interwencji w życie społeczno-gospodarcze – a nawet nadające je wówczas, gdy zachodzi tego pilna potrzeba – mieściło się grosso modo w obrębie pojęcia „pomocniczości” państwa wobec społeczeństwa, stanowiącego jedno z centralnych pojęć w nauce społecznej katolicyzmu i silnie zaznaczonego w „*Rerum novarum*”. Wydaje się, że odmienności te były raczej różnicami stopnia niż przeciwieństwem generalnych założeń. Tym bardziej jest to widoczne, gdy uzmysłowimy sobie, iż pokaźna część proponowanego portfelu uspołecznienia przemysłowych (handlowych i bankowych) urzędów gospodarczych była przewidziana przez agraryzm w formie własności samorządowej i spółdzielczej, a więc nawiązujących raczej do upowszechnienia niż upaństwowienia.

Zarówno myśl społeczna katolicyzmu, jak i agraryzm przykładały dużą wagę do samorządnego i autonomicznego organizowania się społeczeństwa i kładły nacisk na „oddolne” kształtowanie tej organizacji oraz zasadę grupowej solidarności i samopomocowego charakteru stowarzyszeń ...*stąd, że stowarzyszenia prywatne istnieją w łonie państwa – stwierdza „Rerum novarum” – którego są niejako częściami, nie wynika bynajmniej, by państwo mogło dowolnie odmawiać im prawa do istnienia. Wolność bowiem tworzenia prywatnych stowarzyszeń ma człowiek na podstawie prawa*

*natury. W innym miejscu tej encykliki Leon XIII pisał, iż doświadczenie codzienne uczy człowieka, że siły ma słabe; ono go też skłania i wzywa do starania się o pomoc drugih. Program PSI. głosił zaś, że ze specyfiki życia zbiorowego w gromadzie wiejskiej wywodzi się powstanie swoistej demokracji chłopskiej, która najpierw wyraża się w samopomocy sąsiedzkiej. Wprawdzie jeśli chodzi o formy państwowo-prawne, encykliki odsyłały do przemyślności ludzi i urzędzeń narodów, niemniej można było na nich budować konstrukcje o daleko zaawansowanych cechach demokratycznych i – pod względem politycznym – pluralistycznych. Agraryzm, jako ideologia konkretnego ruchu politycznego, przywiązywał niepomniernie więcej znaczenia do wskazania szczegółowych rozwiązań ustrojowych, optując jednocześnie za republiką parlamentarną wspartą o swobodę działania zróżnicowanej opinii publicznej. „Zielony Sztandar”, organ centralny SI, pisał w 1936 r., że życie narodu nie da się zamknąć w ramach jednej ideologii, choćby była /.../ czymś prawdziwym i istotnie pięknym. Z prawem do swobodnego zrzeszania się – czy to wynikającym z prawa naturalnego, jak w encyklikach, czy biorącego początek w zasadach „demokracji sąsiedzkiej”, jak w agraryzmie – związane było też uznanie potrzeby i zasadności decentralizacji wszelkiego zarządzania (władztwa). W agraryzmie znajdowało to wyraz w uporczywym podkreślaniu roli samorządu terytorialnego jako czynnika współorganizującego nie tylko życie społeczne i kulturalne czy zadania administracyjne, ale także życie gospodarcze (przez własność społeczną wspólnot terytorialnych). W katolickiej myśli społecznej nurt ten wyrażał się przekonaniem o niezbędności istnienia różnego rodzaju stowarzyszeń – zawodowych, kulturalnych, gospodarczych, politycznych etc. – tworzących szczebel pośredni między jednostką-obywatelem a państwem jako naczelną formą społecznej organizacji. W nowoczesnej politologii konstrukcja taka nosi nazwę *société civile* i jest powszechnie uważana za niezbywalny i niezbędny składnik demokracji politycznej.*

Pomijając polityczną obcość (a nawet często wrogość) między tymi, którzy formułowali zasady agraryzmu a polskim Kościołem katolickim (ujmowanym tu choćby tylko instytucjonalnie) – o czym wspominałem pokrótce pisząc

o rozbieżności w sprawie reformy rolnej – istniały oczywiście i inne rozdzwinki, natury doktrynalnej. Przy całym wielokrotnie wyrażnym szacunku dla religii i akceptowaniu zasad chrześcijańskiej moralności przez agraryzm w samym punkcie wyjścia nauka społeczna katolicyzmu i agraryzm różniły się w sposób istotny. Agraryzm nie był bowiem adaptacją nauki Kościoła do warunków wiejskich i jej polityczną wykładnią dla ruchu chłopskiego, tak jak w znacznej części była dla warstw miejskich (w tym i robotniczych) np. myśl programowa i polityczna chrześcijańskiej demokracji. Nauka społeczna katolicyzmu opierała się o kanon wiary i z niego wszystko wywodziła. Agraryzm w sposób niezwykle dosadny rozpoczynał wszelkie swoje konstatacje od ujęcia, które można by nazwać „klasowym“, od uznania, że – jak określał to program PSL – *chłopi są warstwą społeczną najstarszą i podstawową, z której powstał i rozrósł się cały naród*, zaś rolnik jest *wytwórcą chleba, podstawy bytu ludzkiego*. Z tego tytułu – a także z uwagi na liczebną przewagę ludności wiejskiej – wyprowadzono przekonanie o specjalnej roli chłopów w stanowieniu porządku społecznego, w tworzeniu politycznej organizacji społeczeństwa, w kształtowaniu kultury narodowej. Poczucie misji przemieniało się u niektórych agrarystów w swoisty mesjanizm, a nawet mistycyzm, którego centralnym punktem była ziemia. Wprawdzie brakło w tym śladów hitlerowskiego mitu „krwi i ziemi“, gdyż agraryzmowi obcy był jakikolwiek rasizm, ale zdarzały się przesunięcia akcentów w stronę wspomnianego już neopoganizmu, ubóstwienia sił przyrody i przeświadczenia o ich nieuchronnym a decydującym wpływie na człowieka.

4.

Można by powiedzieć, że do tych punktów, które były dla katolickiej myśli społecznej i agraryzmu wspólne lub zbliżone, dochodzono posługując się odmiennymi w znacznym stopniu sposobami oglądu rzeczywistości społecznej. Ostrość istniejącego konfliktu politycznego powodowała, że zbliżenie owo było zarówno powolne, jak i przez wielu – nawet tych, którzy w nim uczestniczyli – nie uświadamiane. Odbывało się jakby mimowolnie, a głównym jego motorem było nie tyle poczucie wspólnoty konkretnych propozycji organizacji życia społecznego, ile poczucie obcości wobec

idei, które stały na zewnątrz „trzecidrogowego” układu. Paradoxem zaś było, że oddaleni w polityce bieżącej towarzyszyła bliskość systemów wartości politycznych: podmiotowość jednostki uwarunkowanej tylko społecznym dobrem, substancjalny charakter swobodnie tworzonych i dobrowolnych stowarzyszeń, rozproszenie własności i władztwa przy uznaniu państwa jako naczelnej formy organizacji społeczności narodowej.

Quelques remarques sur l'agrarianisme polonais et la pensée sociale catholique comme recherches de la „troisième voie”

L'agrarianisme et la pensée sociale catholique se situaient „entre” le capitalisme traditionnel avec libre concurrence et l'idéologie marxiste collectiviste ainsi que les idéologies subordonnant l'individu à l'Etat ou à la nation. L'acuité du conflit politique causait le fait que le rapprochement entre ces idéologies se faisait comme involontairement, et sa source résidait dans le sens d'étrangeté envers les idées externes, et non pas dans le sens de communauté des propositions

concrètes concernant l'organisation de la vie sociale. L'éloignement dans la politique courante était accompagné par la proximité des systèmes de valeurs politiques, subjectivité de l'individu conditionné seulement par le bien social, caractère substantiel des associations volontaires créées librement, la dispersion de la propriété et du pouvoir, avec la reconnaissance de l'Etat comme forme principale d'organisation de la nation.



Wojciech Roszkowski

Rycerze Pracy

Nie przypadkiem nazwał papież Pius XI odwrócenie się świata pracy od Kościoła skandalem XIX wieku¹. Zwłaszcza w Europie Kościół katolicki dość późno wziął robotników w obronę przed kapitalistycznym wyzyskiem. W dużej mierze szli oni już za nowym, socjalistycznym wyznaniem wiary, przyciągani zarówno przez laicki mesjanizm „klasy robotniczej”, głoszony przez Karola Marksa i jego następców, jak i przez pokusy anarchistyczne lub terrorystyczne. W Stanach Zjednoczonych było inaczej: stosunkowo wcześnie doszło tu do robotniczego wyzwania rzuconego Kościołowi, a względnie szczęśliwe rozstrzygnięcie tego spięcia spowodowało, iż amerykański świat pracy wolny był odtąd w zasadzie od antagonizowania spraw wiary i interesu robotniczego. Wspomniane wyzwanie dotyczy krótkiej, lecz burzliwej historii Knights of Labor, czyli Rycerzy Pracy, jednego z pierwszych związków zawodowych w Ameryce Północnej². W tej historii sprzed stu lat widać wyraźnie, jak trudny jest problem koniecznego dystansowania się Kościoła od spraw czysto politycznych lub społeczno-gospodarczych bez zaniedbywania moralnego posłannictwa.

Początki ruchu zawodowego

Początki zorganizowanego ruchu zawodowego w USA sięgają 1827 r., gdy w Filadelfii powstała The Mechanics' Union of Trade Associations. Przed wyborami 1829 r. zamieniła się ona w The Workingmen's Party. Hamując na klientelę partii działała opinia, że ma ona charakter antyreli-

¹ Uczynił to w marcu 1925 r. wobec kard. Josepha Cardijna z Belgii, J. T. Ellis, *American Catholicism*, Chicago 1955, s. 106.

² Literatura: przedmiot w języku polskim jest skromny. Por. Cz. Sirszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 249. *Historia Kościoła*, t. V, Warszawa 1985, s. 196 nn.; Ch. A. Beard, M. Beard, *Rozwój cywilizacji amerykańskiej*, t. II, Warszawa 1961, s. 177-182.

gijny. Zasadniczym ciosem, który rozłożył organizację, okazał się kryzys gospodarczy 1837 r.³ W latach czterdziestych i pięćdziesiątych XIX w. sprawami robotniczymi, a głównie opieką materialną nad pracownikami najemnymi, zajmowały się wyłącznie organizacje charytatywne i humanitarne.

Podobnie jak inne wyznania chrześcijańskie katolicyzm amerykański zajmował początkowo wobec kwestii robotniczej stanowisko ambiwalentne. Nowojorski katolicki „Free-man's Journal” już w 1845 r. krytykował kapitalistyczne traktowanie robotnika i jego pracy jak zwykłego towaru podlegającego prawom podaży i popytu. Z drugiej strony jednak księża katolicycy przeciwstawiali się eksperymentom Charlesa Fouriera i Roberta Owena w obawie przed „socjalizmem”⁴. Stosunek katolicyzmu do kwestii robotniczej nabrał poważniejszego znaczenia dopiero w połowie XIX w. W tym okresie nastąpił bowiem gwałtowny napływ katolików do USA, przede wszystkim z Irlandii. O ile w 1840 r. liczbę katolików w USA szacowano na około 660 tys., o tyle w 1860 r. – aż na 3 100 tys. osób⁵.

Prekursorami katolicyzmu społecznego w Stanach Zjednoczonych byli: ks. Matthew Carey, przybyły do Ameryki w 1784 r. i broniący w Filadelfii praw ludzi pracujących najemnie, ks. Francis N. Blanchet, założyciel misji oregońskiej a od 1846 r. abp Oregonu, Augustus J. Thébaud SJ oraz Orestes Brownson, który w 1844 r. porzucił The Workingmen's Party i nawrócił się na katolicyzm⁶. W jednej ze swych prac Brownson napisał w 1957 r.: *Prawa pracy nie są dostatecznie chronione /.../ Nowoczesny system przemysłowy, który dla swej działalności potrzebuje dużych nakładów kapitału i kredytów, zamienia masy pracowników niemalże w niewolników /.../ podobnych Murzynom z naszych południowych plantacji*⁷.

Ruch katolicko-społeczny ożywiło przybycie do Ameryki mas katolickich imigrantów z Irlandii i Niemiec. Dużą rolę w obronie nowo przybyłych odegrało The Irish Emigrant Aid Society założone w Nowym Jorku w 1841 r. oraz German Catholic Central-Verein, powstały w Baltimore w 1855 r., który przeniósł na grunt amerykański myśl abpa Wilhelma von Kettelera. Pierwotne organizacje zawodowe były jednak traktowane przez Kościół podejrzliwie, gdyż

przypominały tajne związki masonskie, potępiane przez Stolicę Apostolską. Istotnie organizacją masonską byli na przykład Odd Fellows, czy Sons of Temperance, potępieni przez biskupów amerykańskich w 1843 r. W 1846 r. Święte Officjum potępiło „Societates Occultae” działające przeciw Kościołowi lub państwu. Kiedy abp Francis P. Kenrick z Filadelfii odwołał się do Rzymu w sprawie Odd Fellows i Sons of Temperance, które nie wykazywały wrogości wobec religii ani państwa, choć żądały od swych członków przysięgi lojalności, w 1850 r. Święte Officjum zaliczyło oba stowarzyszenia do związków zakazanych³.

Dopiero po wojnie secesyjnej, w trakcie burzliwego rozwoju przemysłu, problem organizacji zawodowych zaczął nabierać ostrości. W 1866 r. założono The National Labor Union, w rok później – The Knights of St. Crispin i The Patrons of Husbandry, a w 1868 r. – The Ancient Order of United Workmen. W związkach tych pojawili się irlandzcy fenianiści, angielscy czartyści, blankiści z Francji, rosyjscy nihilści oraz anarchiści, a także marksiści z Niemiec. Radykalizm niektórych związkowców skłonił drugą konferencję biskupów amerykańskich w Baltimore w 1866 r. do powtórzenia papieskiego ostrzeżenia przed tajnymi związkami. Zaznaczono jednak, iż zakaz uczestnictwa katolików nie dotyczy związków, których wyłącznym celem jest wzajemna pomoc i samoobrona interesów zawodowych. W przypadkach wątpliwych postanowiono odwoływać się do Rzymu. W praktyce rozróżnienie celów organizacji nie było jednak proste. Istniały bowiem grupy konspiracyjne w rodzaju Molly Maguires, której członkowie po porażce w organizacji związkowej zaczęli uciekać się do akcji terrorystycznych. Niektórych księży oskarżano wręcz o popieranie terrory-

³ J. R. Commons et al., *History of Labor in the United States*, Nowy Jork 1918, t. 1, s. 212 i 274.

⁴ Tamże, s. 354–358 i 571.

⁵ H. J. Browne, *The Catholic Church and the Knights of Labor*, Washington 1949, s. 3–4.

⁶ J. R. Commons, *History...*, t. 1, s. 354–356; M. Laetitia Lyons, *Francis Norbert Blanchet and the Founding of the Oregon Mission 1838–1848*, Washington 1940, s. 53 nn.; A. J. Thébaud S.J., *Forty Years in the United States of America (1839–1883)*, Nowy Jork 1904, s. 117.

⁷ H. Brownson (ed.), *Brownson's Works*, t. V, Detroit 1884, s. 63.

⁸ H. J. Browne, dz. cyt., s. 10–11; F. McDonald CP, *The Catholic Church and the Secret Societies in the United States*, Nowy Jork 1946, s. 5–7.

stów z Molly Maguires. Policja zainstalowała swoich informatorów w grupie powiązanej z irlandzkim Ancient Order of Hibernians, co doprowadziło w połowie lat siedemdziesiątych do aresztowań i rozbicia Molly Maguires⁹.

Rycerze Pracy: między konspiracją a jawnością

W tych warunkach w 1869 r. powstała, założona przez dziewięciu członków właśnie rozwiązanego filadelfijskiego związku krawieckiego, grupka o nazwie The Noble and Holy Order of the Knights of Labor of America. Wyrazem ścisłej konspiracji, w jakiej powołano do życia związek, było przyjęcie przysięgi lojalności oraz uchwalenie rytuału dla wstępujących, opierającego się na systemie znaków i haseł utrudniających penetrację organizacji przez osoby postronne. Celem konspiracji było przede wszystkim uniknięcie represji ze strony pracodawców¹⁰. Rytuał przypominał obyczaje masonskie. Jego autorem był pierwszy mistrz organizacji Rycerzy Pracy, Uriah S. Stephens (1821–1882), który pochodził z rodziny o sporych tradycjach. Jego dziadek zginął w wojnie o niepodległość Stanów Zjednoczonych, ojciec był baptystą, a matka – kwakierką, której przodkowie przybyli do Ameryki z Williamem Pennem. Stephens miał za sobą nie ukończone studia w seminarium baptystów oraz członkostwo Odd Fellows oraz The Knights of Pythias¹¹. Wstępujący mieli obowiązek zachowania absolutnej tajemnicy co do istoty, a nawet istnienia związku, z wyjątkiem spowiedzi. Ustępstwo to zbliżało Rycerzy do organizacji typu religijnego, choć większość założycieli związku miała doświadczenia lub afiliacje masonskie¹².

W warunkach zupełnej tajności Rycerze powoli rozszerzali swą siatkę organizacyjną. Dopiero w 1872 r. założycielom zrzeszonym w Zgromadzeniu Lokalnym Nr 1 udało się powołać do życia Zgromadzenie Nr 2, również w Filadelfii. Tymczasem istnienie organizacji doszło do wiadomości hierarchii amerykańskiej. W styczniu 1870 r. jeden z założycieli związku, William Fennimore, został przyjęty przez biskupa Filadelfii Jamesa F. Wooda, który miał podobno stwierdzić, że nie dostrzega w organizacji nic zdrożnego – związek naśladował anonimowe organizacje kapitału, lecz

miął na celu opiekę prawną, wzajemną pomoc i kształcenie robotników¹³. Do końca 1873 r. Rycerze ustanowili około 80 zgromadzeń, które w grudniu tegoż roku wyłoniły pierwsze Zgromadzenie Stanowe. W następnym roku stworzono drugie Zgromadzenie Stanowe w Camden w stanie New Jersey, po czym ekspansja organizacji poszła w kierunku Reading i Pittsburgha w Pensylwanii. Rycerze pozostawali w głębokiej konspiracji. Mieszkańcy Filadelfii nie mogli na przykład zrozumieć, dlaczego parę niejasnych znaków kabalistycznych potrafi zgromadzić masę robotników przed Independence Hall w mieście¹⁴. Konspiracja wydawała się ciągle całkiem oczywista, skoro oficjalnie istniejąca, 650-tysięczna National Labor Union praktycznie rozpadła się w latach kryzysu 1873–1877 na skutek szykan pracodawców. W 1878 r. zaledwie 50 tys. robotników amerykańskich należało do jawnych związków zawodowych¹⁵.

W 1874 r. jednym z członków Knights of Labor w Scranton w stanie Pensylwania został Terrence V. Powderly (1849–1924), który miał odegrać w związku kluczową rolę. Urodził się on jako jedenaste z dwanaścioro dzieci w ubogiej katolickiej rodzinie irlandzkich imigrantów. Od młodości pracował fizycznie, początkowo jako robotnik kolejowy, a następnie w przemyśle metalowym. Należał do jawnego związku zawodowego metalowców i robotników przemysłu maszynowego, lecz naraziwszy się pracodawcom wybrał działalność konspiracyjną wśród Rycerzy Pracy. Ponadto był uczestnikiem grup dyskusyjnych i parafialnego ruchu wstrzemięźliwości. Był typowym samoukiem. Odnaczał się głęboką wiarą. Mimo że świadom był podejrzliwego stosunku Kościoła do tajnych stowarzyszeń, poczucie obowiązku i solidarności z towarzyszami pracy walczyło w nim ze zwykłym posłuszeństwem wobec hierarchii kościelnej.

⁹ J. W. Coleman, *Labor Disturbances in Pennsylvania 1850–1880*, Washington 1936, s. 27; J. O'Dea, *History of the Ancient Order of Hibernians*, Philadelphia 1923, t. III, s. 1037.

¹⁰ T. V. Powderly, *Thirty Years of Labor*, Columbus 1890, s. 147.

¹¹ *The National Cyclopaedia of American Biography*, t. I, s. 262.

¹² J. R. Commons et al., *A Documentary History of American Industrial Society*, Cleveland 1911, t. X, s. 19–28.

¹³ Tamże, t. X, s. 23–24.

¹⁴ R. T. Ely, *The Labor Movement in America*, Nowy Jork 1886, s. 79.

¹⁵ W. Miller, *A New History of the United States*, Nowy Jork 1969, s. 275.

Masoński rytuał Rycerzy budził jego wątpliwości, potęgowane przez różne oceny związku przez księży. Indagowany przez Powderly'ego bp William O'Hara ze Scranton miał pewne zastrzeżenia wobec przysięgi składanej przez wstępujących do związku, lecz w zasadzie nie odrzucał go od uczestnictwa¹⁶.

W 1877 r. przeciągający się kryzys gospodarczy zaowocował rozruchami robotniczymi. Akty gwałtu utwierdziły przedstawicieli hierarchii w krytyce tajnych związków. Wszędzie widziano terrorystów z Molly Maguires. Gdy w 1878 r. Powderly został wybrany burmistrzem miasta Scranton, wytoczono przeciw niemu oskarżenie o komunizm i przynależność do Molly Maguires¹⁷. Podczas pierwszego ogólnego zjazdu Rycerzy w Reading w styczniu 1878 r. zastanawiano się nad ujawnieniem związku, ale przeważało w końcu przekonanie, iż należy pozostać w ukryciu¹⁸. Powderly należał do rzeczników zmiany rytuału inicjacyjnego w duchu proponowanym przez duchowieństwo katolickie, z którym miał stały kontakt. Rozbudowywał też wpływ katolików w związku. Kiedy bp O'Hara powtórzył ostrzeżenie przeciw tajnym związkom, mając na uwadze głównie Molly Maguires i Ancient Order of Hibernians, na drugim zjeździe Rycerzy w Filadelfii w czerwcu 1878 r. dopuszczono uchwałę o stopniowym ujawnianiu się związku dla uniknięcia zarzutów o kontakty z terrorystami. W połowie 1878 r. odbyła się w Shenandoah w stanie Wirginia pierwsza publiczna manifestacja Knights of Labor. Związek liczył wówczas około 8,5 tys. członków¹⁹.

Na kolejnym ogólnym zjeździe Rycerzy w Chicago we wrześniu 1879 r. nowym „Wielkim Mistrzem” organizacji został wybrany Powderly. Oznaczało to wzrost znaczenia frakcji dążącej do pełnej jawności, zbliżenia z Kościołem katolickim oraz porzucenia rytuału masońskiego. W 1880 r. Rycerze zaczęli wydawać pismo „Journal of United Labor”, a w następnym roku nazwę związku – z opuszczeniem określeń „Noble and Holy” – uczyniono publicznie znanym faktem²⁰. W 1882 r. zniesiono ostatecznie przysięgę zastępując ją słowem honoru, a także zmieniono rytuał inicjacyjny rezygnując z zawiązywania oczu adeptom oraz z innych „utajniających” czynności symbolicznych. Całe zgromadzenie filadelfijskie z Uriahem Stephensem odniosło

się bardzo krytycznie do tych zmian i choć nie wystąpiło ze związku, pozostało w głębokiej opozycji do kierownictwa Powderly'ego²¹. Ujawnienie związku oraz zniesienie rytualnej przysięgi spowodowały szybki wzrost liczby Rycerzy z 19,4 tys. w 1880 r. do 42,5 tys. w 1882 r.²²

Zmiany w zasadach funkcjonowania związku nie były procesem prostym. W 1882 r. Powderly, który dokonał przełomu, skarżył się, że *była to praca pod prąd. Z jednej strony zwalczał nas kapitał, z drugiej – duchowieństwo często krytykowało mnie bez powodu. Trudność zadania wynikała też z różnic między wierzącymi i niewierzącymi w związek*²³. Upraszczając nieco sprawę powiedzieć można, iż presja kapitału pchała związek ku tajności działań, zaś nacisk Kościoła – do ich ujawniania. Dyskrecja nadal dotyczyła postanowień zgromadzeń. Na zjeździe w Nowym Jorku we wrześniu 1882 r. podniosły się głosy żądające zwiększenia zakresu tajności w celu obrony skuteczności działań związkowych.

Niepokoje Kościoła

Stanowisko Kościoła amerykańskiego wobec Rycerzy było ciągle niezdecydowane. Związek zaakceptowali nieformalnie biskupi Wood i O'Hara, ale nadal obowiązywało też stanowisko Watykanu, potępiające stowarzyszenia masoni-
skie typu Odd Fellows, Sons of St. Joseph czy Ancient Order of Hibernians. W przypadku przynależności do takich organizacji warunkiem uzyskania rozgrzeszenia było zobowiązanie do wystąpienia. Rycerze nie należeli do związków jasno potępionych, ale nie posiadali też oficjalnej akceptacji Kościoła. Nadal podejrzewano ich o praktyki masoni-
skie. Przeciwni im byli biskupi z Pittsburgha, Cleveland, Port-

²¹ H. J. Browne, dz. cyt., s. 39–43. O samym Powderlym: *National Cyclopaedia...*, t. VIII, s. 181.

²² N. J. Ware, *The Labor Movement in the United States 1860–1895*, Nowy Jork 1929, s. 49.

²³ T. v. Powderly, *Thirty...*, s. 238–239.

²⁴ H. J. Browne, dz. cyt., s. 48.

²⁵ *Record of the Proceedings of the General Assembly*, Chicago 1879, s. 95; H. J. Browne, dz. cyt., s. 55–62.

²⁶ N. J. Ware, dz. cyt., s. 65.

²⁷ T. V. Powderly, *Thirty...*, s. 561.

²⁸ H. J. Browne, dz. cyt., s. 69.

land w stanie Maine i Columbus w stanie Ohio. Prasa finansowana przez kapitał, a także część prasy katolickiej, oskarżała kierownictwo związku z Powderlym na czele o przynależność do Molly Maguires, socjalizm czy nihilizm. Z drugiej strony abp James Gibbons (1834–1921), który odegrał wkrótce kluczową rolę w sprawie Rycerzy, otrzymywał za pośrednictwem księży sygnały pozytywne świadczące o celach i działaniach związku. Prowincjalny synod w Cincinnati w marcu 1882 r. stwierdził, że stowarzyszenia robotnicze są jako takie uzasadnione. *Kapitał* – stwierdzili biskupi – *nie ma większych praw do wynagrodzenia niż praca; nie może też podlegać niesprawiedliwej ochronie kosztem pracy /.../ Są one wzajemnie od siebie zależne i winny wspólnie pracować dla interesu każdego z nich*²⁴.

W akcji przeciw Rycerzom najbardziej zdecydowane stanowisko zajmowali biskupi John A. Waterson z Columbus, Richard Gilmour z Cleveland i James A. Healy z Portland. Wraz ze wzrostem znaczenia związku oraz masowym napływem do niego robotników katolickich wydawali się oni zaniepokojeni niejasnym statusem Rycerzy i grozili członkom związku wykluczeniem z Kościoła. Bp Waterson zakazał wręcz katolickiego pogrzebu zmarłych Rycerzy. Ponieważ pojawiali się wśród nich także ateści i socjaliści, słynny detektyw federalny, Allan Pinkerton, posunął się wręcz do opinii, że Rycerze Pracy to połączenie Molly Maguires z *komuną*²⁵. Na opinię o związku rzutowały programy i działania ekstremistów anarchistycznych z Czarnej Międzynarodówki lub hasła *propagandy czynem* głoszone między innymi przez przywódców International Working People's Association z Johannem Mostem na czele. Cele Rycerzy mieszano też niejednokrotnie z programem Socialist Labor Party, powstałej z resztek I Międzynarodówki Socjalistycznej po przeniesieniu jej do USA i głoszącej socjalistyczny ateizm i marksizm. W tym otoczeniu, krytykowany także od wewnątrz związku przez fundamentalistyczną frakcję Stephensa, Powderly nie miał zaiste lekkiego życia.

Wobec rosnącej presji zewnętrznej i wewnętrznej Powderly starał się zachować drogę umiaru. Otwarcie głosił potrzebę solidarności robotniczej, ale dezawuował wszelkie hasła radykalne. Mimo całego rozgłosu skrajnych skrzydeł

ruchu robotniczego wydaje się, iż wśród robotników amerykańskich ta postawa umiaru oraz akcentowanie wartości moralnych miały dużą siłę przyciągającą. Powderly miał niewątpliwie rację mówiąc, że ideologia Mosta, popierającego terror przeciw kapitalistom, państwu i Kościołowi, *nie reprezentuje poglądów i aspiracji świata pracy w Stanach Zjednoczonych*²⁶.

W latach 1883–1885 kolejny kryzys gospodarczy skłonił masy robotników do szukania oparcia w strajkach i organizacjach związkowych. W 1884 r. Rycerze Pracy liczyli już ponad 71 tys. członków²⁷. Poza Stanami Zjednoczonymi istniały już zgromadzenia związku w Kanadzie. Kwestia stosunku między zakazanymi stowarzyszeniami tajnymi oraz związkami zawodowymi nabierała coraz większego znaczenia dla Kościoła katolickiego. W trakcie przygotowań do ogólnoamerykańskiego synodu w 1884 r. problem ten stał się przedmiotem ożywionej wymiany zdań. Abp Gibbons podkreślał, iż nie wszystkie stowarzyszenia mają cele złe i niebezpieczne, toteż nie można ich potępiać en masse. Metropolita Oregonu, abp Charles Seghers, urodzony w Belgii „apostoł Alaski”, stwierdził, że potępienie tajnych związków trudno egzekwować. Uczestniczący w przygotowaniach przedstawiciele Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z kard. Giovanni Simeoni czuli, że Stolica Apostolska nie może dawać zbyt szczegółowych wytycznych oraz że biskupi muszą mieć pewną swobodę w badaniu i interpretowaniu poszczególnych spraw. Granicą tolerancji miało być żądanie przysięgi i rytuały inicjacyjne związków. Mimo to Kościół pozostawał bardzo ostrożny w podejściu do tajnych związków. Generalne rozstrzygnięcie przyniosła bowiem encyklika Leona XIII „*Humanum genus*” z 20 kwietnia 1884 r. w kwestii masonerii. Potępiając konspiracyjne sekty masońskie papież apelował o tworzenie jawnych związków zawodowych pod auspicjami religijnymi. W maju tegoż roku Stolica Apostolska wydała

²⁴ Tamże, s. 82. O kard. Gibbonsie: *The National Cyclopaedia*, t. XXVII, s. 77–79; J. T. Ellis, *The Life of James Cardinal Gibbons 1834–1921*, Milwaukee 1952.

²⁵ *Strikers, Communists, Tramps and Detectives*, Nowy Jork 1900, s. 88.

²⁶ H. J. Browne, dz. cyt., s. 92.

²⁷ *Record of Proceedings of the General Assembly*, Philadelphia 1884, s. 583.

też instrukcję „De secta massonorum” dotyczącą środków zwalczania masonerii.

Dokumenty papieskie stały się przedmiotem różnych interpretacji w Kościele amerykańskim. Bp Healy kwestionował wszelkie organizacje niejawne. Abp Toronto w Kanadzie, John J. Lynch, zapewniał, że Irlandczycy, stanowiący podstawę Kościoła w jego archidiecezji, są jak najdalej od masonerii. Enyklika i instrukcja wzmogły czujność hierarchii wobec organizacji masońskich. W tej atmosferze nieprzychylny raczej Rycerzom abp Quebec w Kanadzie, Elzéar-Alexandre Taschereau, wysłał do Rzymu list z zapytaniem wprost, czy Knights of Labor należą do organizacji zakazanych. 27 sierpnia 1884 r. z kurii rzymskiej wysłano odpowiedź twierdzącą: Rycerze Pracy zostali zaliczeni do związków zakazanych dla katolików²⁸.

„Roma locuta, causa finita” wydawać się mogło w pierwszej chwili. A jednak nawet tak niekorzystny dla związku obrót sprawy nie załamał Powderly’ego. Jego czołowy współpracownik, Dan O’Donoghue, został przyjęty przez abpa Lyncha, który, nie znając dokładnie motywów akcji abpa Taschereau ani odpowiedzi Rzymu, uznał prawo, a nawet pilną konieczność organizowania się robotników przeciw *pozbawionemu skrupułów kapitałowi*. Sam Powderly zwrócił się do nowego abpa Filadelfii, Patricka J. Ryana, dowodząc, iż Rycerze nie mają już charakteru związku konspiracyjnego oraz że ateiści i anarchiści stracili w nim większe znaczenie. *Jeśli otrzymam polecenie wystąpienia ze związku, jestem gotów to uczynić, ale mam nadzieję i modłę się, żeby synod w Baltimore nie wydał takiego polecenia, gdyż pozbawi to robotników katolickich jedynego wsparcia, jakie posiadają /.../ Musimy współpracować z ludźmi innych wyznań. Wiem z własnego doświadczenia, że nic z tego, czego żądamy, nie zostanie nam dane bez nacisku /.../ Jeżeli zostaniemy odstraszeni od związku, stanie się on ponownie tajną organizacją protestantów*²⁹.

Biskupi Stanów Zjednoczonych nie posiadali jeszcze tak jednoznacznej oceny Rycerzy jak abp Taschereau w Kanadzie, toteż na synodzie w Baltimore przyjęto stanowisko wyczekujące. Tymczasem i abp Taschereau zwlekał z wydaniem rozporządzeń wynikających z instrukcji watykańskiej. Rycerze należeć mieli do kategorii związków zakazanych,

ale nie potępionych; członkowie organizacji mieli być pozbawieni prawa przystępowania do sakramentów, ale nie ekskomunikowani. Niektórzy księża naciskali na abpa Taschereau, by przyjął przedstawicieli związku, którzy chcieli mu udowodnić, że zakaz nie powinien dotyczyć ich organizacji. Powderly mobilizował poparcie dla związku wśród kapłanów, biskupów i starał się pozyskać abpa Baltimore, Gibbonsa. Przyjęty przez bpa Healy z Portland usłyszał, że zasady związku muszą być zmienione tak, by przestały stać w konflikcie z nauką Kościoła. Ostrą krytykę napotkali Rycerze ze strony duchowieństwa w Pensylwanii, ale abp Lynch z Toronto oraz abp Michael Heiss z Milwaukee zaczęli sprzyjać związkowcom³⁰.

Decydujące lata

W 1886 r. Stanami Zjednoczonymi wstrząsnęły masowe demonstracje robotnicze. O ile w Europie wśród robotników dominowały już ideologie socjalistyczne i anarchistyczne, o tyle w USA Kościoły chrześcijańskie nadal odgrywały dużą rolę w oddziaływaniu na postawy świata pracy. Brak konkretnych decyzji działał jednak na ich niekorzyść. Radykalne prądy ateistyczne nasiliły się właśnie w 1886 r. pod wpływem pogorszenia się warunków pracy i płacy robotników. Sytuacja Rycerzy w Kanadzie stawała się krytyczna – hierarchia kościelna, zwłaszcza w Quebec, zaczynała egzekwować instrukcję watykańską z 1884 r., a mimo to liczba członków związku, w tym także katolików, rosła. Przywódca organizacji w Kanadzie, katolik Dan O'Donoghue, znajdował się między młotem a kowadłem. Podobnie zaczynała wyglądać sytuacja Powderly'ego w USA, naciskanego zarówno przez radykalne masy robotnicze, kapitał, który wykorzystywał każdą słabość związkowców, jak i przez Kościół. Uparty i krewki Irlandczyk, Powderly, pisał w 1886 r.: *Mam dość życia /.../ Nie pojedę do Rzymu. Proponowano mi to już wcześniej, więc powtarzam: jestem Amerykaninem /.../ Jestem przekonany, że Bóg dał mi*

²⁸ H. J. Browne, dz. cyt., s. 108.

²⁹ Tamże, s. 113.

³⁰ Tamże, s. 130–137.

*duszę do zbawienia, lecz o sprawach ludzi pracy i ich potrzebach wiem więcej niż papież*³¹.

W 1886 r. Rycerze Pracy stali u szczytu potęgi, będąc największym w USA i jednym z największych związków zawodowych na świecie. Sukcesem zakończyły się ich akcje na rzecz podwyżek płac; pokonali między innymi potężną korporację kolejową Jay Goulda. Związek żądał też 8-godzinnego dnia pracy przy robotach publicznych, ustawodawstwa zakazującego sprowadzania siły roboczej z zagranicy oraz ustanowienia stanowych i federalnych biur pracy. Zachęcani powodzeniem na arenie zawodowej Rycerze formułowali nawet plany przebudowy systemu społeczno-ekonomicznego poprzez rozwój spółdzielczości oraz uspołecznienie przedsiębiorstw użyteczności publicznej. W ciągu roku 1886 liczba członków Knights of Labor wzrosła z około 100 tys. do około 700 tys. osób³². Dynamizm ten przysparzał kierownictwu związku kłopotów, gdyż oznaczał jednocześnie radykalizację szeregów. Po serii strajków zakończonej gwałtownymi zajęciami w St. Louis w marcu 1886 r. Powderly próbował mitygować masy członkowskie. W okólniku związkowym pisał: *Dziś jesteśmy zarówno najsilniejszą, jak i najslabszą organizacją pracowniczą na świecie. Silną liczebnie i moralnie, silną słuszością naszych żądań, lecz słabą ze względu na metody przedstawiania ich światu /.../ Ostrzegam naszych członków przed pochopnymi, nierozważnymi krokami. Kościół nie będzie interweniować w nasze sprawy tak długo, jak długo zachowujemy prawo. Jeśli prawo jest niesłuszne, jest naszym obowiązkiem je zmienić. Ale wstyd mi spotykać się z duchownymi i zapewniać ich, że nasz związek składa się z praworządnych, rozumnych ludzi, podczas gdy natychmiast okazuje się, iż zorganizowano bojkot lub nieodpowiedzialny strajk*³³.

Wkrótce nastąpiło fatalne dla związku przesilenie. 4 maja 1886 r., podczas strajku w zakładach McCormick Harvester Co. w Chicago odbył się wiec na Haymarket Square, podczas którego ktoś, kogo tożsamości nigdy nie ustalono, rzucił bombę, która zabiła policjanta. W tumulcie, jaki powstał, zginęło jeszcze siedmiu policjantów oraz czterech demonstrantów. Aresztowano osiem osób, głównie anarchistów, a także byłego członka Rycerzy. Po dość słabo przygotowanym procesie czterech podsądnych skazano na karę

śmierci. Mimo że nie udowodniono związku zejść z działalnością Rycerzy Pracy, proces, wykorzystany przez prasę finansowaną przez kapitał, rzucił cień na organizację. W opinii publicznej zejścia na Haymarket Square zaczęły się kojarzyć z Rycerzami. Rozpoczął się powolny odpływ członków³⁴.

Zaburzenia robotnicze skłoniły abpa Taschereau do zaostrzenia akcji przeciw Rycerzom, których organizacja kanadyjska gwałtownie się skurczyła. Z drugiej strony w USA abp Gibbons stwierdził, że w opinii większości biskupów amerykańskich podobna akcja byłaby przedwczesna oraz że nie można obciążać całego związku winą za nieodpowiedzialność poszczególnych ludzi. W czerwcu 1886 r. dwaj antagoniści w kwestii Rycerzy, abpi Taschereau i Gibbons, otrzymali nominacje kardynalskie. Gdy Taschereau ogłosił publicznie powtórzoną przez Stolicę Apostolską opinię z 1884 r., Gibbons zdecydował się stanąć w obronie związku. We wrześniu 1886 r. zwrócił się do Kongregacji Rozkrzewiania Wiary zgadzając się z potępieniem stowarzyszeń masońskich, ale stwierdzając, że Rycerze Pracy nie mają charakteru masońskiego, lecz zawodowy. Napisał wprost, że celem związku jest *obrona przed tyranią, z jaką bogate korporacje, zwłaszcza kontrolujące koleje, nie-ludzko prześladowują robotników*. Również środki podjęte przez związek nie kolidowały – zdaniem Gibbonsa – z nauką Kościoła. Kardynał odróżnił wyraźnie postawę kierownictwa związku od prowokacji anarchistów z Haymarket Square³⁵. W akcji swej kard. Gibbons znalazł zrozumienie u abpa Williama H. Eldera z Cincinnati, bpa Johna J. Keane'a z Richmond, abpa Patricka W. Riordana z San Francisco, abpa Williama H. Grossa z Oregonu i abpa Heissa z Milwaukee.

Podczas gdy w Nowym Jorku odślaniano Statuę Wolności, w październiku 1886 r. w Baltimore zebrało się dziewięciu metropolitów amerykańskich, by rozpatrzyć sprawę tajnych związków, w tym także Rycerzy Pracy. Powderly

³¹ List T. V. Powderly'ego do D. O'Donoghue z 13 III 1886 r., tamże, s. 149–150.

³² W. Miller, dz. cyt., s. 276.

³³ H. J. Browne, dz. cyt., s. 153–154; Ch. A. Beard, M. Beard, dz. cyt., s. 178.

³⁴ W. Miller, dz. cyt., s. 276.

³⁵ H. J. Browne, dz. cyt., s. 192–193.

przedstawił konferencji założenia, środki działania i organizację związku. Podczas konferencji najostrzejszy atak na związek przypuścił abp Peter R. Kenrick z St. Louis, które było na wiosnę widownią krwawych zamieszek robotniczych. Kenrick miał też być podobno inspirowany przez wielki kapitał. Zbliżone stanowisko zajął abp Michael A. Corrigan z Nowego Jorku. Przeważało jednak zdanie kard. Gibbonsa, który podsumował obrady następująco: *Praca ma takie same prawa jak kapitał. Nie możemy potępiać pracy, a pozostawiać swobody kapitałowi. Potępienie Knights of Labor byłoby katastrofą dla Kościoła. Powinniśmy przesłać dokumentację do Rzymu, a jeśli wątpliwe cechy Knights of Labor zostaną usunięte, nie można tego związku potępić /.../ Mamy w nim duże wpływy, jeśli z nich zrezygnujemy, powstanie organizacja tajna, nad którą nie będziemy mieli żadnej kontroli*³⁶.

W styczniu 1887 r. Gibbons i Taschereau spotkali się w siedzibie Corrigan w Nowym Jorku szykując się do podróży za ocean, do Rzymu, by przyjąć kapelusze kardynalskie z rąk papieża Leona XIII. Omawiali różne strony zagadnienia Rycerzy Pracy pozostając przy swoich stanowiskach. 16 lutego 1887 r. obaj zostali przyjęci przez Ojca Świętego na odrębnych audiencjach. Papież był już przygotowany przez bpa Keane'a oraz angielskiego kard., Henry Manninga, którzy prosili, by Ojciec Święty nie podejmował jeszcze decyzji w sprawie amerykańskiego świata pracy.

Według tego, co wiadomo, w lutym 1887 r. sprawa była raczej przesądzona na niekorzyść Rycerzy. Prawdopodobnie przy udziale bpa Keane'a kard. Gibbons przygotował jednak piętnastostronicowy dokument biorący związek w obronę. Adresatem memoriału z 20 lutego 1887 r. był prefekt Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, kard. Simeoni. W memoriale Gibbons podkreślił znaczenie sprawy Rycerzy dla Kościoła i robotników amerykańskich, a także fakt, że w statucie związku nie ma przysięgi dotyczącej ślepego posłuszeństwa ani śladu wrogości do religii, Kościoła czy państwa. Odróżnił Rycerzy od stowarzyszeń masonskich, w których zrzeszeni byli często i pracodawcy, i robotnicy ze szkodą dla tych ostatnich. Oddalał zarzuty, że wśród Rycerzy katolicy znajdują się między przedstawicielami innych wyznań. Gibbons podkreślił, że około 2/3 członków

związku stanowią katolicy, a w warunkach pluralizmu amerykańskiego wykluczenie nie-katolików byłoby niemożliwe. Oddalał też przestrogi przed kontaktami z ateistami, anarchistami i socjalistami. *To prawda – pisał – lecz jest to próba wiary, którą nasi dzielni katolicy amerykańscy przechodzą niemal codziennie ze zdrowym rozsądkiem i wytrwałością.* Większe niebezpieczeństwo dostrzegał w rozbiciu jedności Kościoła i wiernych, które byłoby skutkiem potępienia Rycerzy. Analizując akty gwałtu związane z demonstracjami robotniczymi pisał, iż mogły się one wydarzyć zawsze przy okazji masowych zgromadzeń, lecz że kierownictwo związku rozciąga na ogół skuteczną kontrolę nad masami związkowców, by unikać ekscesów. Dotykając najczulszego problemu zauważył jednocześnie, że *siły Księcia Ciemności starają się uczynić tę potęgę (masy robotnicze – W.R.) niebezpieczną dla zdrowia społecznego odciągając lud od religii.* W tej sytuacji Kościół powinien, zdaniem Gibbonsa, stanąć po stronie robotników. W przeciwnym razie utraci zaufanie mas uczciwych pracowników oraz narazi się na izolację w społeczeństwie amerykańskim³⁷.

Roztropne i dalekowzroczne stanowisko kard. Gibbonsa zyskało na ogół dobrą prasę w USA. Wyjątkiem były prasa sterowana przez kapitał. Jedno z takich pism zamieściło karykaturę, na której papież błogosławi Strajkowi i Bojkotowi, a ksiądz katolicki z aprobatą przygląda się, jak tłum znęca się nad jakimś człeczyną pod hasłem *krzywdą jednostki jest troską wszystkich*. Opinia historyków jest dość jednoznaczna. *Kardynał znajdował się na niepewnym gruncie, ale historia dobitnie potwierdziła słuszność jego praktycznego sądu*³⁸.

Kongregacja Rozkrzewiania Wiary przyjęła memorandum Gibbonsa i uznała jego racje. W kwietniu 1887 r. kard. Taschereau wydał okólnik zawieszający swoje wcześniejsze zarządzenia przeciw Rycerzom. 29 sierpnia 1888 r. Kongregacja wydała ostateczną decyzję zezwalającą katolikom na uczestnictwo w Knights of Labor. Istnieją dowody, że na decyzji zaważyła głównie opinia papieża Leona XIII, który

³⁷ Tamże, s. 219.

³⁸ J. Card. Gibbons, *The Question of the Knights of Labor*, w: H. J. Browne, dz. cyt., s. 367–378.

³⁹ J. P. Fitzpatrick SJ, *The Practical Judgement*, „Thought” 1955, t. XXX, s. 70.

coraz mocniej angażował się w wypracowanie nowego stanowiska Stolicy Apostolskiej wobec kwestii robotniczej³⁹.

Zmierzch związku

Uznanie Rycerzy przez Stolicę Apostolską pomogło w utrzymaniu kontaktu między Kościołem a światem pracy. Nie pomogło jednak samemu związkowi. Po zajęciach w Haymarket i strajku pakowaczy mięsa w Chicago na początku 1887 r. Rycerze ponieśli prestiżową porażkę w Nowym Jorku. Powderly odmawiał wyrażenia sympatii skazanym za zajęcia na Haymarket Square, mimo że dowody ich winy nie były zbyt przekonujące. Odstąpiło to wielu członków związku⁴⁰. W ciągu 1887 r. odeszło z niego około 190 tys. osób. Wraz z niepowodzeniami na arenie społecznej rosły napięcia wewnątrz związku. Socjaliści oskarżali Powderly'ego o kapitulantstwo, klerykalizm i autorytaryzm, a protestanci – o zbyt uleganie Rzymowi. Podczas zjazdu w Minneapolis w październiku 1887 r. władze związku zostały zaatakowane za porażki z całego dwulecia. Sukcesu, jakim było uznanie przez Watykan, nie doceniono. Powderly utrzymał pozycję, ale część jego zwolenników przepadła w wyborach.

Powolny upadek Rycerzy Pracy miał także inne źródła. W 1881 r. powstała American Federation of Labor, kierowana przez Samuela Gompersa (1850–1924). Był to związek zawodowy nowego typu, zrzeszający robotników na zasadzie federacji związków branżowych oraz oparty na etatowym aparacie związkowym, finansowanym ze składek członków. Skuteczność działań AFL powodowała stały odpływ członków Knights of Labor. Po odpadnięciu grup wielkoprzemysłowych oraz robotników wykwalifikowanych związek stał się organizacją robotników rolnych i farmerów. Na skutek walk wewnętrznych w 1893 r. Powderly odszedł z kierownictwa, a wkrótce potem Rycerze rozsyпали się ostatecznie. Sam Powderly, którego długotrwała walka o sprawę związkową oddaliła w końcu od hierarchii kościelnej, zawarł w swych wspomnieniach wiele goryczy wobec stosunku duchowieństwa do kwestii robotniczej⁴¹.

Jednakże z perspektywy historycznej sprawa Rycerzy Pracy wygląda nieco odmiennie. Upadek organizacji nie

miał większego związku z wahaniami Kościoła w sprawie uznania Rycerzy. Wraz z wystąpieniami publicznymi i pracami Henry George'a (1839–1897), pierwszego bodaj ekonomisty chrześcijańskiego, który dostrzegł przyczynę wyzysku robotników oraz stwierdził, że jest on przesłanką kryzysów ekonomicznych⁴², Rycerze Pracy oraz ich obrona przez kard. Gibbonsa to wkład Ameryki w rozwój katolicyzmu społecznego. Ukoronowaniem tego etapu katolickiej myśli społecznej była encyklika „*Rerum Novarum*” Leona XIII z 1891 r. Historia Rycerzy Pracy to także przyczynek do dziejów Kościoła w świecie współczesnym. Jak stwierdził abp John Ireland z St. Paul, kard. Gibbons okazał się „prorokiem” rozumiejącym, że *lud jest potęgą, a Kościół musi być z ludem*⁴³. Następne dziesięciolecia potwierdziły tę prawdę: tam, gdzie Kościół rozumiał sprawy zwykłych ludzi, ugruntowywał swą misję, tam zaś, gdzie od ludu się oddalał, tracił możliwości działania.

⁴² E. Soderini, *The Pontificate of Leo XIII*, London 1934, s. 176.

⁴³ H. David, *The History of the Haymarket Affair*, Nowy Jork 1936, s. 536.

⁴⁴ T. V. Powderly, *Thirty...* s. 641 nn.

⁴⁵ Por. jego prace: *Progress and Poverty* (1879) lub *Social Problems* (1884).

⁴⁶ J. Ireland, *The Church and Modern Society*, St. Paul 1905, t. I, s. 128.

Chevaliers du Travail

Un des premiers syndicats professionnels américains – The Knights of Labor – fut fondé en 1869 comme une organisation strictement clandestine avec le rite franc-maçon. En élargissant graduellement ses influences cette association attirait les masses de travailleurs catholiques. L'Eglise catholique condamnant les associations franc-maçonnes regardait cette organisation avec méfiance, même lorsque sous la direction d'un catholique – Terrence Powderly – elle a révélé et abandonné le rite franc-maçon. Quand, en 1886, le syndicat a embrassé des centaines de milliers des travailleurs,

l'Eglise catholique a failli condamner les Chevaliers. Grâce à la prudence du cardinal de Baltimore, James Gibbons, qui a présenté au Saint Siège un memorandum spécial en cette matière, la reconnaissance du droit des travailleurs à s'organiser pour la défense de leurs intérêts a prévalu et le Vatican a officiellement permis aux catholiques d'appartenir aux Chevaliers du Travail. Ce fut un pas important sur la voie menant à l'encyclique „*Rerum Novarum*” du pape Léon XIII. L'histoire de l'association montre que l'engagement social de l'Eglise est in même temps difficile et indispensable.

Tadeusz Burger

Uwagi o świadomości ekologicznej

Mało precyzyjne sformułowanie tytułu niniejszego opracowania nie jest wynikiem kokieterii autora ani lekceważeniem czytelników. Przyczyną jest brak klarownej i w miarę uporządkowanej koncepcji świadomości ekologicznej. Brak jest również badań empirycznych i wnikliwszych studiów teoretycznych na ten temat.

Jednocześnie panuje powszechne przekonanie o wadze czynnika świadomościowego w tzw. problemie ekologicznym. Konieczność zmiany paradygmatu cywilizacyjnego oznacza zasadnicze przewartościowania i rewizje aksjomatów ekonomicznych i filozoficznych. Najważniejszą barierą dla tych przewartościowań stanowi nie czynnik technologiczny, lecz świadomość społeczna. W tym kontekście pilną sprawą wydaje się szukanie odpowiedzi na następujące pytania: Jakie czynniki i procesy ukształtowały obecne postrzeganie przez ludzi swego miejsca w środowisku naturalnym? oraz: Jaki jest obecnie stan świadomości ekologicznej (elementy składające się na świadomość ekologiczną, różnice między poszczególnymi grupami społecznymi wyodrębnionymi ze względu na miejsce zamieszkania, wykonywany zawód, wiek, wykształcenie, miejsce zajmowane w procesie podejmowania decyzji itp.)? Dalsze rozważania będą próbą odpowiedzi na tak postawione pytania.

Zakres pojęcia „świadomość ekologiczna“

Pojęcie „świadomość ekologiczna“ jest od lat używane przez publicystów, polityków i aktywistów społecznych. Zwykle słyszymy o świadomości ekologicznej w kontekście negatywnym: niska, mała lub też że jej brak. Stwierdzenia te odnoszą się do konkretnych faktów, natomiast gdy mają charakter uogólnień – są bardzo słabo udokumentowane. Dzieje się tak przede wszystkim z powodu trudności, jakie nastręcza wyodrębnienie z ludzkiego myślenia i działania sfer czysto ekologicznych. Mamy do czynienia z ludzkimi

działaniami bardzo różnie uwikłanymi i zdeterminowanymi czynnikami zarówno obiektywnymi, istniejącymi zewnątrz, jak i tkwiącymi w samym człowieku. Taki stan rzeczy implikuje dwa sposoby snucia refleksji nad świadomością ekologiczną.

Pierwszy, nazwijmy go POSTULATYWNYM, sprowadza się do konstruowania pewnego idealnego, pożądanego modelu świadomości, który jeśli jest realizowany, gwarantuje bezkonfliktową koegzystencję człowieka ze środowiskiem. W pojawiających się ostatnio publikacjach dominuje właśnie nurt postulatywny. P. Tobera¹ pojmuje budowę świadomości ekologicznej jako proces interioryzowania pewnych wartości, stąd też wymienia trzy poziomy świadomości: poznawczy; instytucjonalno-kulturalny; poziom realizacji przyjętych wartości. Inaczej mówiąc jest to proces dochodzenia od wartości uznawanych do wartości odczuwanych, od biernej świadomości do świadomych działań.

Dla Z. Hulla² świadomość ekologiczna to *swoista kształtująca się forma świadomości społecznej manifestująca się zarówno w myśleniu i przeżyciach poszczególnych ludzi, jak i w funkcjonujących społecznie standardach pojmowania, przeżywania i wartościowania biosfery*. Po tak ogólnym sformułowaniu następuje wyjaśnienie, że świadomość ekologiczna funkcjonuje w dwóch sferach: opisowo-technicznej (wiedza ekologiczna + wyobrażenia ekologiczne) i aksjologiczno-normatywnej. Autor wymaga od przyszłego posiadacza świadomości ekologicznej: *znajomości procesów zachodzących w ekosferze i poszczególnych ekosystemach, umiejętności przewidywania ekologicznych skutków podejmowanych działań, wiedzy o zanieczyszczeniach, zagrożeniach i możliwościach przeciwdziałania im*. Oprócz tego niezbędny jest *biocentrycznie zorientowany system wartości*. Wiedza i wyobrażenia byłyby zróżnicowane w zależności od pełnionej funkcji, ogół winien jednak legitymować się *minimum obywatelskim* – bliżej niestety nie scharakteryzowanym.

Trudno odmówić racji Z. Hullowi. Świadomość ekologiczna jako cel jest wyłożona jasno i precyzyjnie, brak natomiast wskazań, jak go osiągnąć. Czy wystarczy zrealizować

¹ P. Tobera, *Świadomość ekologiczna i jej uwarunkowania*, „Aura” nr 7, 1981.

² Z. Hull, *Świadomość ekologiczna*, „Aura” nr 10 i 11, 1984.

jedynie superprogram edukacji ekologicznej, czy też przedtem należałoby nieco zamieszać w ekonomii i polityce? Ale by to zrobić, trzeba mieć świadomość i to znacznie powyżej *minimum obywatelskiego*. Gwoli sprawiedliwości trzeba powiedzieć, że autor wymienia obszerną, na ile to możliwe pełną, listę aspektów kryzysu ekologicznego, lecz ustalenia te są połączone zbyt słabo z rozważaniami o świadomości ekologicznej.

Zatrzymałem się nieco dłużej przy artykule Z. Hulla, ponieważ jest on reprezentatywny dla maksymalizmu ekologicznego. Maksymalista kreśli zwykle pewną wizję normatywną, dystansując się od uwarunkowań dnia dzisiejszego i sposobu, w jaki dążyć do celu. Wydaje się, że zbyt małą uwagę poświęcono zrozumieniu przyczyn, które doprowadziły ludzkość na próg katastrofy. Aby to zrozumieć, nie wystarczy wskazać na industrializację, urbanizację, zbrojenia, sposób pozyskiwania surowców – są to bowiem skutki istnienia pewnego światopoglądu, ukształtowanego znacznie wcześniej³.

Dla takich dociekań przydatne jest rozumienie świadomości ekologicznej jako kategorii opisowej, funkcjonującej w sygnalizowanym wcześniej drugim typie refleksji nad świadomością ekologiczną. Mniej ważna jest w tej chwili efektywna i elegancka definicja. Chodzi o odpowiedzi na podstawowe pytania: Jak ludzie widzieli i widzą swoje miejsce w środowisku i relacje łączące ich z otoczeniem? Na ile odczuwali i odczuwają swoją odrębność, a na ile czuli się częścią środowiska? Najogólniej, świadomość ekologiczna jest zespołem informacji i przekonań na temat środowiska naturalnego oraz postrzeganiem związków między stanem i charakterem środowiska naturalnego a warunkami i jakością życia człowieka. Założenie, że tak pojmowana świadomość ekologiczna jest stałym składnikiem świadomości społecznej, implikuje konieczność dociekań na temat jej kształtu w różnych okresach historycznych i pod różnymi szerokościami geograficznymi. Trzeba więc pytać o związki świadomości ekologicznej z religią, zmieniającymi się prądami filozoficznymi, zasadami ekonomicznymi, systemami technologicznymi i ustrojami politycznymi społeczeństw. Nie rozstrzygając o kierunku i charakterze tych związków, należy jednak przyjąć, że jeśli całe otoczenie świadomości

ekologicznej ciągle zmienia się, to i ona sama również nie jest wartością stałą. Pozostaje szukać tych momentów, gdy następowały najbardziej znaczące zmiany.

Człowiek i środowisko

Za normę regulującą stosunki człowieka ze środowiskiem naturalnym uznano w naszym kręgu cywilizacyjnym wersety biblijne z Księgi Rodzaju: *A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” Po czym ich błogosławił, mówiąc: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”* (Rdz 1,26.28). Stwierdzenie o *panowaniu* i *czynieniu* ziemi *poddaną* stały się z czasem jeśli nie dyrektywą, to na pewno powszechnie stosowanym alibi. Z wymową powyższego cytatu nie można dyskutować, lecz stanowi on jedynie wybrany fragment konstytucji biblijnej.

Ks. J. Grzesica wskazuje również na inny werset: *Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał* (Rdz 2,15). Pisze ks. J. Grzesica: *Tekst ten wskazuje bardziej na ochronę niż eksploatację. Człowiek nie występuje tu jako król i pan stworzenia, lecz raczej jako gospodarz lub ogrodnik Boga*⁴. Leszek Prorok⁵ w swoich pięknych i mądrych „Zapiskach psubrata” wskazuje na inny, zapomniany zupełnie element tradycji biblijnej – Księgę Eklezjastes. Eklezjastes dość brutalnie, acz sprawiedliwie, spycha człowieka z pozycji uprzywilejowanej do roli nie wyróżniającej się specjalnie części środowiska. Czy jest przypadkiem, że Księga Eklezjastes nie jest uznawana przez judaizm ani też nie weszła do Biblii protestanckiej?

Podobną dwoistość ludzkiego miejsca w środowisku możemy obserwować w dziejach myśli ludzkiej. Spór toczy

⁴ Płodnym oraz inspirującym, ale niestety rzadkim przykładem jest koncepcja „sumienia ekologicznego” prof. J. Aleksandrowicza, zob. tegoż, *Sumienie ekologiczne*, Warszawa 1979.

⁵ Ks. J. Grzesica, *Ochrona naturalnego środowiska człowieka – problem teologiczno-moralny*, Katowice 1983, s. 84.

⁶ L. Prorok, *Zapiski psubrata*, Warszawa 1981, s. 21–23.

się między ekskluzjonistami, którzy według ks. J. Grzesicy *traktują przyrodę jako kompleks systemów fizycznych, które obok człowieka i jego cywilizacji, tworzą podstawowe, dane mu środowisko. Człowiek stoi według nich ponad światem, spełniając w stosunku do niego rolę absolutnego władcy. Wiedzą oni wprawdzie, że człowiek jest częścią przyrody, ale traktują go tak, jak by nią nie był*⁶, a inkluzjonistami, którzy: *stoją na stanowisku integralnej jedności środowiska naturalnego. W tej koncepcji człowiek włączony został do definicji przyrody. W tej jedności, a nie w separacji od przyrody należy, w ich pojęciu, widzieć człowieka. Kładą nacisk na równowagę, chociaż podkreślają, że powinna ona być raczej zmienna i dynamiczna, aniżeli stała i statyczna. Przeciwni antropocentryzmowi łatwiej zgadzają się na kontrolę ludzkiej populacji, lecz jednocześnie podkreślają ważność i świętość jednostki. Czekają na świat, w którym człowiek jako panujący będzie działał mądrze, wykazując umiarkowanie w swej działalności biologicznej i technicznej*⁷.

Rozmiary i cel niniejszego opracowania, a i kompetencje autora, nie pozwalają na rozszerzenie penetracji poza nasz krąg kulturowy i czasy nazbyt odległe. Trudno jednak nie zauważyć, że buddyzm, mądre dekrety indyjskiego władcy Asioki (III w. przed Chrystusem), chińskie systemy filozoficzne czy animistyczne religie – to świat inkluzjonizmu. Dlaczego jednak okazał się on słaby w zetknięciu z pochodem cywilizacji przemysłowej? Podobny sens będzie mieć pytanie, dlaczego zwyciężyła etyka protestancka, a nie nauka patrona ekologów – św. Franciszka z Asyżu?

Purytański protestantyzm nagradzał bogacenie się jako czynność szczególnie miłą Bogu. Ergo wszystkie działania prowadzące do tego celu również zyskiwały błogosławieństwo. Do nadbudowy ideowej dodały się takie niebagatelne czynniki, jak: odkrycia geograficzne i wywołana nimi ekspansja Europy oraz wynalazki techniczne, które spowodowały rewolucję przemysłową.

W dobie formowania się nowoczesnych państw przemysłowych w XIX i na początku XX w. odwieczna ludzka chęć panowania nad przyrodą zyskała naukową i ideologiczną podbudowę. Bezsprzecznym potwierdzeniem wielkości i słuszności nowych systemów stała się ich możliwość skutecznej walki z przyrodą i jej opanowywania. Amery-

kańscy pionierzy budując wielkość młodego narodu i państwa jako przeciwnika, oprócz tubylców, mieli przyrodę. Trzębienie nieprzeliczonych – zdawałoby się – stad bizonów, nadmierna hodowla, nieracjonalne rolnictwo prowadzące do erozji gleb, liczne „gorączki” złota i innych kopalin – wszystko to było dumnym „osiodłaniem wiatru”, jak głosi tytuł jednego z westernów. Morderca tysięcy bizonów, Bufało Bill, występował w folklorystycznych rewiach w roli bohatera narodowego.

W innym rejonie świata porewolucyjna Rosja potwierdzała słuszność obranej drogi zwycięstwami nad siłami przyrody. Ważny był nie tylko cel utylitarny, np. nowe źródła energii z hydroelektrowni i produkcja przemysłowa, ale również cel ideologiczny i propagandowy, wyrażający się w twórczym sprzeciwie wobec naturalnego biegu rzeki – co w poprzedniej formacji społeczno-ekonomicznej było zupełnie niemożliwe. Hasło pierwszej pięciolatki w ZSRR brzmiało: *Dym z kominów fabrycznych to oddech Rosji Radzieckiej*⁸. Tworzyły się pozytywne zbitki: postęp – komin fabryczny – zwycięstwo nad siłami przyrody. Inaczej mówiąc sfera aksjologiczna otrzymywała ściśle z nim związany aneks materialny.

Wynalazki intelektualne XIX w. zyskiwały w naszych czasach status praw absolutnych. E. F. Schumacher w książce-manifeście, pod bardzo symptomatycznym tytułem *Małe jest piękne. Spojrzenie na gospodarkę świata z założeniem, że człowiek coś znaczy*⁹, z równą energią wykazuje absurdalność ekonomii keynesowskiej, scjentyzmu, marksistowskiej teorii nadbudowy czy freudyzmu i teorii względności. Schumacher powiada: *Myślę, że nikt nie zdołałby zanegować ani potęgi, ani zasięgu sześciu wymienionych idei* (chodzi o ideę ewolucji, ideę selekcji naturalnej, markowską teorię nadbudowy, teorię Freuda, teorię względności, pozytywizm – T.B.). *Nie zrodziły się one z empirii, nikt też nie potrafił ich naukowo zweryfikować. Powstały na skutek wielkich wysiłków wyobraźni, by objąć to*

⁸ Ks. J. Grzesica, dz. cyt., s. 68.

⁹ Tamże, s. 77-78.

¹⁰ Podjęć za B. Jąłowickim, *Strategia uprzemysłowienia a proces urbanizacji*, 119 Biuletyn KPZK, Warszawa 1982.

¹¹ E. F. Schumacher, *Małe jest piękne*, Warszawa 1981.

co nieznane i niepoznawalne. Oczywiście zaczęło się jak zawsze od maleńkiej platformy dokonanych obserwacji. Idee te nie zakorzeniłyby się tak mocno w ludzkich umysłach, gdyby nie zawierały elementów prawdy. Istotą ich jednak to, że pretendują do miana prawd uniwersalnych... Otóż główne idee XIX w., te same, które rzekomo rozprawiły się z filozofią, są złośliwą, zjadłą, zżerającą filozoficzną zarazą. Cierpimy przez nie na nieuleczalną chorobę. To nieprawda, że wiedza jest smutkiem. To jęczące błędy naszych przodków zatruwają dziś radość życia trzeciego i czwartego pokolenia. Nie są to błędy nauki, lecz filozofii, która powstała w imię nauki¹⁰.

Gorzkie to słowa i pisane zapewne w silnym wzburzeniu. Schumacher dotyka jednak bardzo ważnej dla naszych rozważań kwestii – pokazuje, jak silnie w świadomości społecznej tkwią idee, które przed wiekiem miały status jedynie hipotez naukowych.

Wiekі XVIII i XIX, tworząc materialną bazę i intelektualny klimat do bezwzględnej eksploatacji przyrody, dały również podstawy nowoczesnej ochronie przyrody. Wprowadzie i wcześniej, a właściwie w całej historii ludzkości, spotykamy liczne przykłady działań mających na celu ochronę przyrody¹¹. Brak im było jednak konsekwencji, a często istotą aktu była ochrona określonej własności (królewskiej, książęcej) przed zakusami niepowołanych. Dopiero Humboldtowska koncepcja ochrony pomników przyrody zakłada traktowanie obiektów przyrodniczych jako wartości autotelicznych.

Czy można więc mówić o przełomie w świadomości, o pewnej reakcji na dotychczasowy sposób postępowania ze środowiskiem naturalnym? Myślę, że poza wyjątkami ruch ochrony przyrody wynikał z postawy ekskluzjonistycznej. Chroniąc wybrane gatunki fauny i flory człowiek potwierdzał swą pozycję panującego, poprawiając sobie jednocześnie samopoczucie, mógł bowiem zniszczyć, a jednak chronił. Nie negując osiągnięć twórców pierwszych rezerwatów i parków narodowych, trzeba pamiętać, że działa się to równocześnie z niszczeniem całych gatunków zwierzęcych i wielkich obszarów leśnych.

Nie brakowało zapewne głosów przestrogi. Świadczy o tym choćby cytata z „Dialektyki przyrody” F. Engelsa, tak

chętnie przytaczany przez naszych ekologów: *...zwierze wykorzystuje tylko otaczającą przyrodę i wywołuje w niej zmiany po prostu przez swą obecność. Człowiek natomiast zmieniając przyrodę zmusza ją do służenia jego celom, opanowuje ją... Ale nie pochlebiamy sobie zbytnio z powodu naszych ludzkich zwycięstw nad przyrodą. Za każde z nich mści się ona na nas. Każde zwycięstwo daje wprawdzie w pierwszej linii skutki, na które liczyliśmy, ale w drugiej i trzeciej przynosi inne, nieprzewidziane następstwa, które nader często przekreślają znaczenie pierwszych*¹². Myśl mądra i przenikliwa, ale na pewno nie był to cytat wypisywany na sztandarach budów socjalizmu. A i sami klasycy pochylając się nad triadą: kapitał – siła robocza – zasoby przyrody, najmniej uwagi poświęcali ostatniemu członowi.

Reasumując, w drugą połowę XX w. świat wszedł – mimo podziałów politycznych – z jednolitą wizją rozwoju technologicznego, opartego na przekonaniu o niewyczerpalności zasobów przyrody i absolutnej wierze w geometryczny postęp nauki i techniki.

Szok ekologiczny

W połowie lat sześćdziesiątych na społeczeństwa krajów rozwiniętych spadła fala informacji o kataklizmach ekologicznych. Mdlejący na ulicach miast policjanci regulujący ruch, zatrute rzeki, katastrofy tankowców (najśłynniejszy – Torrey Canyon w 1967 r.) i związane z tym spustoszenia – wypełniały łamy prasy światowej. Za punkt kulminacyjny uznać należy opublikowanie w 1969 r. raportu ówczesnego sekretarza generalnego ONZ, U'Thanta, pt. „Człowiek i jego środowisko”.

Wiadomości, które były znane co prawda od lat, ale tylko wąskiej grupie specjalistów, szybko rozpowszechniły się wśród społeczeństw, zupełnie nie przygotowanych na ich przyjęcie. Stan umysłów i emocji w tych latach dobrze

¹² Tamże, s. 103–104, 106–107.

¹³ Bogaty rejestr aktów prawnych i działań chroniących przyrodę zawierają książki Antoniny Leńkowej wydane w 1981 r.: *Zaczęło się od Świętego gaju i Aby świat nie stał się pustynią*.

¹⁴ Podaję za W. Michajłowem, zob. przedmowa do książki J. Dorst: *Zanim zgini przyroda*, Warszawa 1971, s. 9.

oddają tytuły ukazujących się książek: „Zanim zginie przyroda”, „Jutro może być za późno”, „Ludzkość w punkcie zwrotnym”, „Ziemia, którą tracimy”, „Zamykający się krąg”, „Tylko jedna ziemia”, a na gruncie polskim: „Oskąlpowana ziemia” czy „Życie niszczy”. Do repertuaru trudnych – lecz mniej lub bardziej oswojonych – problemów społecznych i ekonomicznych doszedł nowy, który zdawał się przerastać możliwości absorpcyjne systemów politycznych Zachodu.

Szok ekologiczny zbiega się w czasie z falą ruchów społecznych i staje się dla kontestacji mocnym argumentem w walce z istniejącym porządkiem społecznym i ekonomicznym. Kontrkultura manifestuje ekologiczny styl życia, by wykazać, jak bardzo poważnie jest przeciw. Sytuacja powtórzyła się kilka lat później, gdy zrodzone ze społecznych ruchów ekologicznych ugrupowania budowały swoją formułę polityczną. Logika konsekwentnej alternatywy wymaga od partii zielonych kontestowania reguł gry politycznej i domagania się rewizji podstawowych instytucji ustrojowych państwa. Przykłady te wskazują, jak bardzo niespodziewana, nową i nieprzystającą do istniejących systemów wartości była perspektywa ekologiczna.

Dopiero po kilku latach rozpoczyna się proces instytucjonalizacji nowej problematyki. W 1972 r. na Konferencji Sztokholmskiej przygotowuje się powołanie nowej agendy ONZ – UNEP (Program Środowiska Narodów Zjednoczonych powołany został oficjalnie na XXVII Sesji ONZ w 1972 r.). Następnie niemal lawinowo powstają dalsze programy, organizacje i porozumienia międzynarodowe na rzecz środowiska, a w rządach coraz większej liczby państw zaczyna pojawiać się nowy urząd – minister ds. środowiska.

Bardzo szybko problematykę ochrony środowiska włącza do nauczania społeczno Kościół katolicki – instytucja programowo przecież konserwatywna. Już w 1972 r. w liście do sekretarza generalnego Konferencji Sztokholmskiej, pisze papież Paweł VI: *Wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre* *pisze Święty Paweł (1 Tm 4,4) podejmując słowa Księgi Rodzaju o miłości Boga do wszystkiego co stworzone. Dla rodzaju panowania nad Stworzeniem nie oznacza zniszczenia, lecz udoskonalenie. Nie ma to być uczynienie ze świata nieznośnego chaosu, lecz miejsca pięknego i uporządkowanego*

*z poszanowaniem wszelkiej rzeczy. Tak więc nikt nie może w sposób absolutny i egoistyczny przywłaszczać sobie środowiska, które nie jest res nullius – własnością jednostki, lecz res omnium – powszechną własnością i dziedzictwem całej ludzkości. Jego właściciele zarówno prywatni, jak i publiczni postępować muszą w dobrze rozumianym interesie powszechnym. Wszak człowiek jest pierwszym i największym bogactwem Ziemi*¹³.

O tym, jak jednak trudna do spacyfikowania i zamknięcia w sztywnych ramach jest problematyka ochrony środowiska naturalnego, świadczy przykład Klubu Rzymskiego – organizacji będącej jednym z najoryginalniejszych doświadczeń społeczności międzynarodowej w rozwiązywaniu problemów globalnych. Klub powstał w 1968 r. i przez pięć następnych lat funkcjonował jako nieformalna organizacja blisko 80 naukowców i praktyków-przemysłowców. Problematyka I Raportu ogniskuje się wokół zanieczyszczenia środowiska, wykorzystania zasobów, wzrostu ludności, produkcji przemysłowej i produkcji żywności. Obecność inspiracji wynikających z szoku ekologicznego jest oczywista. Konsekwencja, logika i uczciwość każą Klubowi coraz bardziej rozszerzać pole penetracji. VII Raport dotyczy edukacji, a ostatni zajmuje się rewolucją elektroniczną. Nie jest to przypadek; każda próba rozwiązywania problemu ekologicznego musi doprowadzić do dziedzin na pozór bardzo odległych od usychającego lasu czy zatrutej rzeki.

Na zakończenie kilka zdań o polskich dziejach eksplozji ekologicznej. Dziennikarze, wydawcy a i decydenci przyjęli problem ekologiczny bardzo przychylnie. Towar był z importu, światowy, świeży, atrakcyjny. Uczestnictwo w zajmowaniu się nim nobilitowało, a jednocześnie sprawa wydawała się bezpieczna. Polsce nie groziły przecież katastrofy tankowców, choćby dlatego, że mieliśmy rurociąg.

W krótkim czasie wywołane zainteresowanie zaowocowało ciekawą i na ogół kompetentną publicystyką. W listopadzie 1969 r. powstaje porozumienie kilku redakcji („Kultura“, „Kierunki“, „Życie Literackie“, „Tygodnik Kul-

¹³ List Pawła VI do Sekretarza Generalnego Konferencji ONZ w Sztokholmie w 1972 r., w: „Chrześcijaństwo w świecie“, nr 2 (22) 1973.

turalny“, „Polityka“) pod nazwą Klubu Prasowego „Krajobrazy“.

Zmianę nastawienia do ostrzeżenia ekologicznego ilustrują losy książki A. Leńkowej „Oskąlpowana Ziemia“. Po raz pierwszy książka ukazuje się w 1961 r. jako niskonakładowa publikacja Zakładu Ochrony Przyrody PAN w Krakowie. Autorka zostaje odsądzona od czci i wiary, zarzucono jej między innymi przeciwdziałanie rozwojowi gospodarczemu kraju. W 1969 r. „Oskąlpowana Ziemia“ wychodzi w popularnej Bibliotece Wiedzy Współczesnej „Omega“ jako lektura pożyteczna dla dorosłych i młodzieży.

Ukazują się wówczas światowe bestsellery popularnej literatury ekologicznej, do których przedmowy piszą znani naukowcy – W. Michajłow, A. S. Kostrowicki, A. Kukliński i K. Secomski. Przedmowy te są właściwie autonomiczne i obok komentarza do książki służą uspokojeniu czytelnika, że problem jest ważny, lecz nas nie dotyczy, ponieważ mamy skuteczne zabezpieczenia ustrojowe, chroniące nad przed katastrofą. Najbardziej optymistycznie widzi problem A. S. Kostrowicki, pisząc w przedmowie do książki B. Commonera „Zamykający się krąg“: *Dążenie gospodarki socjalistycznej do maksymalnej efektywności ekonomicznej wywołuje – jak pisze autor – podobne objawy kryzysu. Wynsuwa z tego wniosek, że żaden ustrój nie wynalazł środków pozwalających pogodzić potrzeby środowiska z potrzebami rozwijającej się gospodarki. Oczywiście w szczegółach autor ma rację, gdyż nie znaleźliśmy jeszcze uniwersalnej metody ochrony środowiska w warunkach intensywnego rozwoju – zanieczyszczenie jest ważkim problemem również u nas, a niekiedy rzeczywiście postępuje ono tymi samymi drogami co w krajach kapitalistycznych. B. Commoner nie zauważył jednak, że gospodarka socjalistyczna służy nie samej sobie, lecz zaspokojeniu istotnych potrzeb całego społeczeństwa. Efektywność ekonomiczna czy – jak pisze – „wykonywanie planu“ nie jest fetyszem ani też celem, lecz jedynie środkiem do polepszenia życia wszystkich obywateli. Priorytety są określone przez społeczeństwo i JEŚLI UZNA ONO OCHRONĘ ŚRODOWISKA ZA ZADANIE SZCZEGÓLNEJ WAGI, TO SKIERUJE NIEZBĘDNY POTENCJAŁ INTELEKTUALNY I GOSPODARCZY DO JEJEGO REALIZACJI (podkreślenie T.B.).* *Możliwość ta wynika po*

*prostu z zasad gospodarki planowej, bardziej elastycznej niż wolnorynkowy system kapitalistyczny*¹⁴.

W latach 1975–80, gdy zagrożenia środowiska naturalnego są dostrzegalne nie tylko dla ekologów, ale i dla przeciętnych mieszkańców wielu rejonów naszego kraju, problematyka ekologiczna została znacznie zredukowana w środkach masowego przekazu. Ukazującym się wówczas z rzadka książkom (np. Eckholma, Browna) nie towarzyszyły już polskie przedmowy.

Kształtowanie się świadomości ekologicznej społeczeństwa polskiego

Opinia, że przemysł jest sprawcą dewastacji środowiska naturalnego w Polsce może budzić podejrzenia co do jej słuszności. Są przecież kraje o nieporównanie wyższym rozwoju przemysłowym i równie nieporównywalnie lepszym stanie środowiska. Bliższe prawdy będzie stwierdzenie, że zawinił sposób uprzemysłowienia, struktura przemysłu i struktura całej gospodarki. Budowany po II wojnie światowej w naszym kraju przemysł był celem nie tylko ekonomicznym, ale również lub może przede wszystkim – politycznym. Chodziło o samowystarczalność, ale również o przebudowę struktury społecznej – stworzenie naturalnej bazy społecznej nowego ustroju, tzn. wielkoprzemysłowej klasy robotniczej. Wśród konsekwencji polityki uprzemysłowienia B. Jałowiecki¹⁵ wymienia:

- przewagę przemysłu ciężkiego i surowcowego nad przemysłem środków spożycia,
- prymat inwestycji i zatrudnienia w przemyśle,
- lokalizację inwestycji przemysłowych przede wszystkim w regionach już poprzednio rozwiniętych,
- przewagę inwestycji produkujących nad inwestycjami w zakresie infrastruktury technicznej i społecznej,
- koncentrację produkcji i zatrudnienia w okręgach największych,
- przewagę industrializacji nad urbanizacją.

¹⁴ Przedmowa A. S. Kostrowickiego do książki: B. Commoner, *Zamykający się krąg*, Warszawa 1974, s. 17–18.

¹⁵ B. Jałowiecki, dz. cyt.

O konsekwencjach społecznych totalnie jednowymiarowego modelu rozwoju tak pisze A. Wallis: *Wśród różnych społecznych doświadczeń, jakie przyniosły ubiegłe lata, jedno ma zasięg powszechny. Można je sformułować tak, największe priorytety a zwłaszcza największe szanse zdobycia mieszkania, pracy, zarobków, zawodu, zawodowego awansu a także innych życiowych wartości należy wiązać z wielkimi inwestycjami. W przemyśle, a następnie z wielkimi zakładami pracy. Jest to przekonanie ugruntowane solidnie. Kształtuje ono postawy zarówno środowisk menadżerskich, aparatu partyjnego, ogniw administracji państwowej, kadr inżynierskich, jak i ludności. Zarówno tej, która mieszka w zasięgu dojazdu do wielkich zakładów, jak i tej, która pasywnie czeka na zlokalizowanie w jej miasteczku nowego przemysłu. Świadomość ta jest faktem społecznym o znacznej sile oddziaływania. Prowadzi do jednostronnego ukierunkowania uwagi, energii społecznej jak również do deprecjacji innych możliwości, jakie potencjalnie wiążą się z innymi dziedzinami gospodarki narodowej*¹⁶.

Podobne ustalenia prowadzi Z. T. Wierzbickiego do sformułowania diagnozy stanu środowiska w Polsce w powiązaniu z czynnikami społecznymi i politycznymi¹⁷. Autor udowadnia związek między brakiem równowagi ekologicznej a sprawczym brakiem równowagi społecznej. Brak równowagi ekologicznej to długotrwałe i szkodliwe dla zdrowia zakłócenia w biocenozie. Natomiast brakiem równowagi społecznej nazywa Z. T. Wierzbicki: *dysharmonijny oraz dysfunkcjonalny układ sił społecznych formujących się pod postacią struktur zawodowych, który to układ w ekstremalnej formie prowadzi do ustrojowego, całkowitego odrzucenia „zasady podziału władzy”*¹⁸. Stan nierównowagi społecznej wyraża się w dominacji struktur technobiurokratycznych. Działania tych struktur autor obserwuje na skali od antyśrodowiskowych działań ekonomicznych do patologii polegającej na uprzywilejowaniu przyrody przez grupy interesu, chowające się często za socjalistyczną fasadą.

Rozważaniom Z. T. Wierzbickiego trudno nie przyznać racji, chociaż pewne wątpliwości musi budzić demoniczny wizerunek wyalienowanego technobiurokraty. Warto chyba pytać o siły, które powołują go, utrzymują i którym jest on potrzebny.

O sile pewnych przekonań i zespole poglądów na temat problematyki ekologicznej niech świadczy przykład J. Urbana. W 1970 r. pisał on: *Niektórzy dla higieny, dla zdrowia muszą wylegnąć na zieloną trawkę. Ja nie. Ziemia jest brudna i twardsza niż tapczan, trawa kłuje, w powietrzu latają bzyczące i kłuszące insekty a słońce męczy. Z punktu widzenia moich upodobań i rekreacyjnych potrzeb cała kula ziemiska może być jednym wielkim klubem SPATIF*¹⁹. Po tej żartobliwej deklaracji autor już na poważnie rozprawia się z ekonomicznymi argumentami ekologów. Celów i potrzeb mamy wiele, a środowisko to tylko jeden z nich i wcale nie wiadomo czy najważniejszy. 15 lat później J. Rem znów kłuje ekologię rozumianą jako *kwiatki, drzewa, strumyczki*, dalej następuje powtórka: *dość jałowym zajęciem bywa ekspozowanie jednego z celów (chodzi o środowisko – T.B.)... sunąc długopisem po papierze łatwo czytelnika przekonać, że przemysł zapaskudza powietrze*²⁰. Brak zmian, poza jedną oczywiście – felietonista jest dziś ministrem.

Co można powiedzieć o świadomości ekologicznej przeciętnego Polaka? Mimo że w ostatnim okresie ukazało się wiele publikacji socjologów i psychologów²¹, obraz jest wycinkowy i bardzo ogólny. Jednakże na podstawie wymienionych lektur i własnych doświadczeń badawczych²² mogę zaryzykować hipotezę, że dominuje „świadomość zagroże-

¹⁶ A. Wallis, *Uwagi o społecznej problematyce planu przestrzennego zagospodarowania kraju do 1990*, w: *Procesy urbanizacji kraju w okresie XXV-lecia PRL*, Wrocław 1978, s. 76.

¹⁷ O zagadnieniach tych Z. T. Wierzbicki pisze m.in. w następujących artykułach: *Socjologiczno-pedagogiczne problemy ochrony środowiska naturalnego*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1976, nr 4; *Od braku równowagi społecznej do braku równowagi ekologicznej*, „Zeszyty Studium Nauki Społecznej Kościoła”, 1983, nr 3; *Socjologiczne problemy ochrony środowiska przyrodniczego. Materiały na konferencję nt. Ekonomiczne i społeczne problemy ochrony środowiska*, SGPiS, 1985.

¹⁸ Z. T. Wierzbicki, *Równowaga ekologiczna a równowaga społeczna. Naród. Kultura. Osobowość. Księga poświęcona pamięci profesora Józefa Chataśńskiego*, Wrocław 1983.

¹⁹ J. Urban, *Dziewczyny do wszystkiego*, „Współczesność”, 17.05.1970 r.

²⁰ J. Rem, *Pęrla*, „Życie Warszawy”, 21.02.1985 r.

²¹ A. Biela (red.), *Ślęś psychiczny w sytuacji kryzysu ekologicznego*, Lublin 1984; P. Tobera, *Społeczeństwo i środowisko przyrodnicze*, Łódź 1984; T. Grabowski, S. Mar-muszewski, *Świadomość ekologiczna górali i ich postawy wobec Tatrzńskiego Parku Narodowego*, „Studia Socjologiczne”, nr 1/1985.

²² W roku 1984 autor przeprowadził badania nad świadomością ekologiczną mieszkańców województwa tarnobrzeckiego. Badania przeprowadzono w pięciu wybranych rejonach o różnym stopniu zagrożenia. Maszynopis znajduje się w Instytucie Kształtowania Środowiska.

nia" wyrażająca się mieszaniną powszechnego silnego lęku, bardzo zróżnicowanej wiedzy o źródłach zagrożeń i poczuciu bezradności. W efekcie otrzymujemy sytuację powszechniej frustracji i groźby wybuchu konfliktu o trudnych do przewidzenia rozmiarach i skutkach społecznych. Potwierdzeń dla zasadności tej mini-diagnozy dostarczają obserwacje zachowań społecznych w dramatycznym okresie po awarii siłowni w Czernobylu. Ostrożny optymizm budzić mogą coraz częstsze próby zrozumienia własnej sytuacji i chęć podejmowania przeciwdziałań. Chodziłoby jedynie o znalezienie sensownej i autentycznej formuły dla nich.

Zamiast konstatacji końcowych chciałbym przytoczyć dwa zdania Georga Pichta: *Fizycznego środowiska człowieka nie można rozpatrywać w izolacji od środowiska społecznego, ponieważ wszystkie procesy zmieniające nasze środowisko fizyczne mają swe źródła w procesach socjoekonomicznych. Chcąc u korzeni i na długo zwalczyć niebezpieczeństwo zagrażające naszemu środowisku fizycznemu, trzeba odmienić mechanizmy socjoekonomiczne, które to niebezpieczeństwo wytwarzają*²³.

²³ G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 313.

Remarques sur la conscience écologique

Il faut noter le manque d'une conception de la conscience écologique, claire et ordonnée, ainsi que des recherches empiriques et des études approfondies de ce sujet. Le plus généralement la conscience écologique est un ensemble d'informations et de convictions concernant le milieu naturel, ainsi que la perception des liens entre l'état de ce milieu et les conditions et la

qualité de la vie de l'homme. Le principe admettant que la conscience écologique ainsi conçue est un élément stable de la conscience sociale implique la nécessité des questions au sujet des liens de la conscience écologique avec la religion, les courants philosophiques, les principes économiques et les régimes politiques des sociétés.

Krzysztof Pachocki

Nowy paradygmat w ochronie środowiska – powrót do etycznych idei wartości

W raportach dotyczących stanu środowiska naturalnego coraz częściej znajdujemy określenia takie, jak klęska i katastrofa ekologiczna¹. Nie są to z pewnością jedynie sformułowania mające wstrząsnąć opinią publiczną. Do ich użycia upoważnia autorów głębsza refleksja nad istotą zjawiska. Ażeby postawić taką diagnozę, trzeba przede wszystkim ogarnąć wszystkie aspekty problemu. Stwierdzenie alarmującego stężenia zanieczyszczeń w wodzie i powietrzu pozwala co najwyżej na dyskwalifikację pewnych procesów technologicznych lub posunięć gospodarczych. Pojęcie KATASTROFY EKOLOGICZNEJ obejmuje jednakże całość powiązań w systemie człowiek – przyroda i wskazuje na totalne ich zniszczenie. Wyniki badań interdyscyplinarnych, przeprowadzanych także w naszym kraju, wskazują, że załamaniu ulega pewna wizja człowieka-w-środowisku, jaka legła u podstaw sterowania procesu gospodarczego rozwoju. Spustoszenia są przy tym obustronne. Degradacji ulega przyroda, ale również *środowisko psychiczne* człowieka².

Obszary objęte katastrofą ekologiczną charakteryzuje już nie tylko *pogorszenie jakości życia i zdrowia*, lecz zakwestionowanie podstawowych praw człowieka na skutek unicestwiania wartości stanowiących o godności i sensie życia. Dramatyczna sytuacja wymaga gruntownej rewizji dotychczasowej koncepcji zarządzania gospodarką i wprowadzenia na jej miejsce nowej, opartej na adekwatnym modelu człowieka-w-środowisku. Ta nowa orientacja polega na

¹ W oficjalnych raportach wyróżnia się dziś w Polsce kilka lub kilkanaście obszarów objętych katastrofą, jak np: GOP, Zatoka Gdańska, Legnicki Okręg Przemysłowy, Kraków.

² Raport *Chemiczne zagrożenia środowiska w Polsce*, pod. red. L. Pawłowskiego. Z. Kozaka. Lublin 1983.

zastąpieniu hasła niepohamowanej eksploatacji zasobów naturalnych przez zasadę akomodacji³ – dostosowania do *naturalnej wydolności ekosystemów* z jednoczesnym uwzględnieniem wszystkich warunków koniecznych do harmonijnego rozwoju człowieka. Od nowego modelu wymagamy zatem z jednej strony prawidłowego rozpoznania dynamiki powiązań wewnątrz układów przyrodniczych, z drugiej – uwzględnienia obiektywnego obrazu osoby z jej zróżnicowanym światem potrzeb cielesnych i duchowych. Bliższego zbadania wymaga szczególnie sam konflikt człowiek – przyroda zarówno w aspekcie biologicznym, jak i subiektywnym, podmiotowym. Często bowiem sytuację przedstawia się jako obiektywne prawo „sprzeczności interesów” człowieka i przyrody. Owa sprzeczność urasta przy tym do rangi pesymistycznego prawa „metafizycznego” – pojawienie się człowieka było błędem ewolucji, początkiem samobójstwa natury.

Jednakże doświadczenie przynosi nam również inne wnioski. Oto w krajach najbogatszych, o najwyższym poziomie produkcji i konsumpcji obserwujemy zjawiska przesytu rodzące rozmaite frustracje i patologie społeczne. Zapytajmy więc, czy mówiąc o sprzeczności potrzeb człowiek istotnie prawidłowo rozpoznaje *WŁASNE* potrzeby? Czy w procesie opanowywania przyrody jego samoświadomość dorównuje wiedzy przyrodniczej? Czy geneza konfliktu nie tkwi przypadkiem w sferze podmiotowej, w świadomości, jako fetyszyzm jednostronnych, sztucznie rozdymanych „potrzeb”, których zaspokajanie rujnuje przyrodę, nie przynosząc przy tym człowiekowi satysfakcji? Czy sprzeczność rzeczywistych interesów nie jest przypadkiem pozorna?

Chrześcijański optymizm oparty na nauce płynącej z Księgi Rodzaju skłania raczej do wskazania głębokiej harmonii obu światów. Jednakże nawet na gruncie świeckiej koncepcji człowieka i świata ów pesymizm musi być traktowany jako postawa nieuzasadniona, przyjęta arbitralnie jako wyraz rezygnacji i poddania się. Nie uprawnia do nicgo żadna głębsza analiza potrzeb osoby i warunków niezbędnych do jej rozwoju. Osobę bowiem należy w człowieku pojmować jako *ośrodek, który stoi ponad przeciwieństwem organizmu i środowiska*⁴. Gdy się o tym zapomina, łatwo o pochopne uogólnienia danych doświadczenia z rozma-

tych dziedzin kontaktów człowieka z przyrodą. Wszechstronne badania nad wpływem nowoczesnych technologii na środowisko naturalne dostarczają informacji, w świetle których coraz częściej wielka satysfakcja z opanowania pewnych fragmentów przyrody jest tłumiona przez nieoczekiwane klęski i załamania w innych dziedzinach. W ten sposób człowiek odkrywa nie znane sobie dotąd ogólne prawo określające jego poczynania gospodarcze w świecie a streszczające się w zasadzie: „Nic za darmo”. Za wzrost gospodarczy przychodzi nam płacić wysoką cenę. Jest ona często tak wysoka, że trzeba zapytać, czy ponoszone straty są istotnie rekompensowane przez podnoszący się poziom produkcji i konsumpcji. Pytanie to jest istotne szczególnie w obliczu rozmaitych stresów towarzyszących rozwojowi cywilizacji technicznej.

Jeśli utożsamia się sens życia czy też „szczęście” człowieka z poziomem materialnego dobrobytu, z ilościowymi wskaźnikami ekonomicznymi, pesymizm jest zupełnie zrozumiały. Zasada „nic za darmo” przynosi widmo granic wzrostu, które wyznaczają maksymalny pułap produkcji i konsumpcji. Fikcją okazują się darmowe dobra przyrody. Natura zazdrośnie strzeże swych zasobów za pomocą skomplikowanych zależności ekosystemowych, których poznawanie wciąż jeszcze stanowi dla człowieka sporą trudność. Rozrzut w czasie i przestrzeni współzależnych pozytywnych i negatywnych efektów rozmaitych przedsięwzięć technologicznych jest często tak duży, że przekracza zdolność syntezy człowieka. Wśród społeczeństwa odżywa wówczas atawistyczna skłonność do myślenia magicznego. Mówimy, że matka natura jest złośliwa. Załamuje się wiara w determinizm przyrodniczy. Odżywają postawy irracjonalne. Powstaje korzystny klimat dla rozwoju pseudonauki. Zły duch otrzymuje bardziej swojskie imię w cybernetycznej terminologii Meadowsów, wprowadzających pojęcie systemowych sprzężeń zwrotnych w układzie człowiek – przyroda. Nie zmniejsza to jednak społecznego lęku przed wizją obniżenia poziomu konsumpcji czy też standardu życia. Odkrycie wspomnianej zasady ekwiwalencji wywołuje

³ Por. L. R. Brown, *Jutro może być za późno*, PWE 1982.

⁴ Max Scheler, *Der Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern-Monachium 1966 (tl. A. Węgrzycki, w: *Scheler*, Wiedza Powszechna 1975).

wśród konsumpcyjnie nastawionych jednostek poczucie tragizmu i bezsensu, którym nadaje się bezpodstawnie rangę metafizyczną, podczas gdy jest to jedynie wyraz klęski pewnego fałszywego systemu wartości. Życie człowieka staje się tragiczne, jeśli tłumaczyć je jedynie w oparciu o mechanizmy produkcji i konsumpcji. Wobec katastrofy ekologicznej stoi on zupełnie BEZRADNY. Nie jest bowiem zdolny do WYRZECZEŃ. Jego sposób percepcji środowiska uniemożliwia dostrzeżenie innych wartości, które nadawałyby sens koniecznemu samozdyscyplinowaniu. Doświadczenie obiektywnych granic wzrostu rodzi więc w człowieku jedynie rezygnację lub jałowy bunt. Postulowana przez Meadowsów i ich następców zasada dostosowania potrzeb do obiektywnych ograniczeń ekosystemowych zakłada właśnie gotowość społeczeństw do dobrowolnych samoograniczeń. Wymaga to ze strony człowieka pewnego zdystansowania się od mechanizmów nieustannego zaspokajania własnych potrzeb. Człowiek jako jedyna istota w przyrodzie posiada tę zdolność. Potrafi on, jak powiada Max Scheler, wznieść się ponad właściwy zwierzętom, ekstatyczny stosunek do świata. Człowiek zdolny jest bowiem do zmiany przedmiotowego charakteru otaczającego świata podług WŁASNEJ WOLI i zgodnie z własnym SYSTEMEM WARTOŚCI. Co więcej, na tym właśnie zasadza się istota człowieczeństwa.

Nawoływanie do umiaru w imię wyższych zasad jest istotnym składnikiem doktryn etycznych wielu systemów religijnych. Stąd też niektórzy teoretycy wskazują na rolę, jaką Kościoły mogłyby odegrać w kształtowaniu nowej etyki środowiskowej. Zewnętrzne próby oddziaływania na poczynania naukowców i technologów ze strony autorytetów moralnych, religijnych i świeckich są tak stare jak sama technika. Jednakże w naszych czasach, w końcu dwudziestego wieku, w sukurs moralistom przychodzi nieoczekiwanie sama nauka, szczególnie najnowsze osiągnięcia z dziedziny cybernetycznej teorii sterowania rozwojem, modelowania oraz nowoczesnej ekologii systemowej. W świetle tych nauk staje się jasne, że znalezienie wyjścia z ekologicznego impasu zależne jest od wprowadzenia do rozważań ETYCZNYCH IDEI WARTOŚCI.

Odkrycie przez nauki szczegółowe kresu własnej kompetencji w tej dziedzinie jest – być może – początkiem prawdzi-

wej mądrości człowieka, tej, która rodzi się z sokratejskiej uświadomionej niewiedzy. Przewyciężenia konfliktu humanizm – techniczny nihilizm upatrywać możemy w tym, że *właśnie konsekwentne stosowanie logiki matematycznej i odpowiednich metod obliczeniowych, właśnie zasadniczo pozytywistyczne dążenie do krytycznej weryfikacji i bezwzględnej obiektywności doprowadziły ich (znawców problemu – K.P.) do punktu, w którym oczywista staje się konieczność zaangażowania etycznego*⁵. Odkrycia będące owocem niebywałego wysiłku intelektualnego z zaangażowaniem najbardziej wyrafinowanych technik naukowych są dziwnie znajome. Poznawcza uczciwość owocuje ultranowoczesnym matematycznym sformułowaniem przykazań dekalogu. Pozwala to spoglądać z ostrożnym optymizmem w kierunku nowej ekologii, w której: *Najtęższe umysły z dziedziny teologii, prawa, filozofii, ekonomii i nauk przyrodniczych powinny współpracować ze znawcami dynamiki systemowej, aby skorelować, włącznie z dynamiką idei, wartości i celów, różnorodne podsystemy społeczne*⁶.

Nowy model człowieka-w-środowisku

Ogólnie rzecz biorąc model konstruuje się w celu *zintegrowania różnych typów doświadczenia*⁷. Znajomość dynamiki tego modelu stanowi podstawę procesu sterowania rozwojem. O przydatności modelu stanowi jego względna prostota i spójność, z drugiej zaś strony – poznawcza adekwatność. Podstawową trudnością przy formowaniu takich modeli jest fakt, że pomiędzy tymi dwiema cechami zachodzi stosunek odwrotnej proporcjonalności.

Naukowy pozytywizm przyniósł ze sobą absolutyzację spójności modelu, czyniąc z niej niejednokrotnie jedyne kryterium weryfikacji. I tak dążenie do funkcjonalności pociąga za sobą odrzucenie istotnych powiązań w układzie człowiek–przyroda tylko dlatego, że są one trudne do sformułowania. Ma to miejsce wówczas, gdy ludzkie potrzeby redukuje się do jednego tylko, ekonomicznego wymiaru, a przyrodę pojmuje się na wzór wielkiego magazynu z nie-

⁵ Alexander Ganoczy, *Stwórczy człowiek i Bóg Stwórca*, IW Pax 1982, s. 95–96.

⁶ Tamże, s. 96.

⁷ Ian Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, Wyd. Znak 1983.

zależnymi od siebie zasobnikami węgla, białka i tlenu. Jak to się dziś powszechnie stwierdza, ideologiczne przedzałożenia wyznaczają pole doświadczenia badacza decydując o jego rozległości. Stosunek człowieka do środowiska jest zatem determinowany już na etapie gromadzenia danych do modelu, a właściwie jeszcze wcześniej, bowiem nie istnieje tu czyste doświadczenie wolne od podmiotowego „Commitment”.

Czynnik subiektywny nabiera jednakże szczególnego znaczenia na następnym etapie – podczas ustanawiania głównych kierunków rozwoju czy też, jak byśmy powiedzieli nowocześniej, podczas formułowania „funkcji celu”. Celem rozwoju czy też postępu w każdym systemie humanitarnym jest dobro człowieka. Oczywiście pojęcie to jest relatywne względem przyjętej do rozważań koncepcji człowieka i jego potrzeb. Redukowanie ich wszystkich znowu do jednej tylko dziedziny ekonomii prowadzi do znanych nam dobrze zniekształceń i frustracji. W celu uniknięcia ekonomicznych konotacji związanych ze słowem „korzyść” na szczycie hierarchii celów stawiamy zatem **POCZUCIE PEŁNI SATYSFACJI (PPS)** ze środowiska. Ogarniamy w ten sposób potrzeby natury biologicznej jak i całą złożoność potrzeb psychicznych i duchowych.

Dążąc do zaspokojenia tych potrzeb człowiek odbiera środowisko naturalne jako źródło wartości podlegających naturalnemu, hierarchicznemu porządkowi. Właściwy mu zmysł etyczny domaga się, aby wartości te były realizowane zgodnie z jego własnym odczuciem tej hierarchii. Znaczy to, że nie można rozpatrywać jednych potrzeb w izolacji od pozostałych. Zdobywanie niewątpliwiej wartości, jaką jest smaczne pożywienie, nie może się odbywać kosztem na przykład zdrowia. Ta obiektywna hierarchia wartości znika z pola widzenia w chwili, gdy świat ludzkich potrzeb zostaje rozparcelowany pomiędzy rozmaite „techniki” ich zaspokajania, często pozostające ze sobą w konflikcie⁸.

Człowiek jako jedyna spośród istot żyjących potrafi niejednokrotnie zrezygnować z zaspokojenia partykularnej „potrzeby” właśnie w imię zadośćuczynienia owej hierarchii. Jego satysfakcja jest wówczas większa. Ostatecznie więc to dopiero **SYSTEM WARTOŚCI** stanowi o normatywnej funkcji modelu.

Rola nowoczesnych technik zarządzania

Proces zarządzania skomplikowanym układem człowiek-środowisko wymaga stosowania rozbudowanych technik optymalizacji czy też polioptymalizacji działania. Techniki takie, rozwijane ostatnio niezwykle intensywnie, wykorzystują metody matematyczne. Pierwszym krokiem jest zwykle strukturalizacja problemu, czyli: a) wybór celu naczelnego, ewentualnie celów naczelnych; b) ustalenie hierarchii celów pośrednich wraz z ich wzajemnymi powiązaniami i zależnościami. Zastosowanie danej metody umożliwia w rezultacie w każdym elementarnym akcie decyzyjnym dokonanie wyboru najlepszego ze względu na realizację celu najwyższego. Drugim krokiem jest działanie czysto mechaniczne realizowane według reguł przyjętej metody. Przyjmując jako cel najwyższy PPS, wprowadzamy m.in. jako cele pośrednie realizację określonych wartości materialnych (jak pożywienie, odzież, mieszkanie itd.), zdrowotnych (czystość powietrza, wody, cisza itd.), duchowych (poczucie bezpieczeństwa, wolności, piękna, solidarności itd.). Wprowadzenie do procesów optymalizacji etycznych idei wartości nakłada na cały proces decyzyjny istotne ograniczenie. Wynika ono z faktu, że wartości podlegają ze swej natury porządkowi. Ograniczenie to stanowi zasada powetowania. Brzmi ona następująco: Wartość może być unicestwiona tylko wówczas, gdy jest to niezbędne do realizacji wartości wyższej. Jak już wspomniano, w hierarchii celów na jednym z najwyższych poziomów stawiamy satysfakcję moralną wobec poszanowania obiektywnej hierarchii wartości. Każdy cel pośredni oszacowany jest jako wartość. Proces decyzyjny zostaje poddany kontroli etycznej. Jak zauważa W. Stróżewski, *w praktyce nie jest łatwo ustosunkować się do określonych sytuacji aksjologicznych, nie znając wszystkich powiązań, sprzecznych racji, interesów, potrzeb, tym bardziej gdy podmiot wartości rozszerza się obejmując nie tylko indywidua, ale i społeczności ludzkie*⁹. Stosując jednakże konsekwentne reguły optymalizacji

* Narzuca się tu jako ilustracja zjawisko ogromnej popularności w krajach zachodnich rozmaitych podręczników takich technik, określanych wspólnym mianem „How to...”. Typu „How to feel good”, „How to make love” itp.

⁹ Władysław Stróżewski, *Istnienie i Wartość*, Wyd. Znak 1982, s. 287.

możemy oczekiwać należytego rozpoznania sytuacji i w efekcie podjęcia decyzji optymalnej etycznie a więc bezwzględnie najlepszej.

Szacowanie, metody matematyczne nie zakładają bynajmniej, by stosowane wielkości były wymierne (w sensie takim jak np. wymierny jest w tonach poziom produkcji stali „na głowę”). Wielkości takie, jak poziom satysfakcji, zadowolenie czy też same wartości są porównywalne. To znaczy z dwóch wielkości a i b możemy podać, która z nich jest większa, ewentualnie uznać je za równowartościowe. Co więcej dla czterech wielkości a, b, c, d możemy określić, czy $a:b < c:d$. W przypadkach wątpliwych możemy zdecydować. Tym samym dokonujemy moralnych wyborów czyniąc to jednakże w sposób konsekwentny i racjonalny. Możliwość takiego porównywania jest warunkiem wystarczającym do stosowania rozmaitych matematycznych metod optymalizacji. Jedną z nowszych godnych wyróżnienia jest tzw. metoda AHP (Analytic Hierarchy Process)¹⁰ posługująca się wyłącznie zestawieniami dwuelementowymi, czyli pytaniami typu: „ a i b ?”. W celu oddania stopnia różnicy między dwiema wartościami wprowadza się sztuczne skale: „A” – absolutna, „Z” – znacząca, „M” – mała, „Ż” – żadna ($a=b$) itp. Metoda AHP stosowana jest z powodzeniem właśnie dla wielkości niewymiernych, ale porównywalnych, w sytuacji gdy osiągnięcie celu zasadniczego warunkowane jest wieloma współzależnymi celami pośrednimi.

Jednakże, aby móc wprowadzić etyczne idee wartości do tak sformalizowanych procedur gospodarowania zasobami naturalnymi, należy: dysponować jednoznacznym, hierarchicznym systemem wartości: ustalić, jakie konkretne i szczegółowe wskaźniki jakości środowiska (WJS) mogą pełnić w tych procedurach funkcję celów pośrednich (inaczej, mówiąc prościej, jakie ostatecznie walory środowiska naturalnego reprezentują wartości stanowiące o psychofizyczno-duchowej satysfakcji człowieka).

Hierarchia wartości środowiskowych

Sprawa hierarchii wartości, jej budowanie czy raczej odkrycie leży w gestii filozofów i teologów. Pozostawiając więc to zadanie specjalistom podkreślimy tylko, że niezwykle

inspirująca wydaje się aksjologia fenomenologiczna w wersji Schełera, Hartmanna i Hildebranda, skojarzona z chrześcijańską nauką o stworzeniu pojmowaną jako rozwinięcie słów Księgi Rodzaju: *A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre* (1,31). Materialna etyka wartości stoi w opozycji do wszelkich tendencji relatywistycznych i redukcjonistycznych, w których upatrujemy dziś korzeni kryzysu ekologicznego. Wartości uzyskują tutaj rangę obiektywnych przedmiotów doświadczenia. Doświadczenia specyficznego, gdyż zobowiązującego podmiot do odpowiedzi. Poznanie wartości jest źródłowe, nie zniekształcone żadnymi utylitarno-technicznymi skłonnościami, rodzi w człowieku stan określany jako powinność. Ponadto wartości prezentują się właśnie jako przynależne do odpowiednich poziomów absolutnej hierarchii.

O tym, jak istotna jest sprawa hierarchii wartości środowiska naturalnego, świadczyć mogą liczne przykłady negatywne – braku należytego jej rozpoznania. Przy czym mnogość postaw rozciąga się tutaj pomiędzy dwiema skrajnościami: sentymentalizmem i nihilizmem. Sentymentalizm środowiskowy charakteryzuje się postawą zwaną przez D. von Hildebranda *hipertrofią serca*¹¹. Każda forma życia, każdy element krajobrazu zostaje tu zabsolutyzowany, a jego zniszczenie rodzi rozpacz. W ten sposób powstają rozmaite antyindustrialne i antycywilizacyjne hasła powrotu do natury. Przykładem mogą być poglądy australijskiego filozofa, Petera Singera, autora książki „Animal Liberation”, w której dowodzi on, że wykorzystywanie zwierząt do jakichkolwiek celów przez człowieka jest równie niedopuszczalne jak dyskryminacja ludzi przez ludzi. Tego, kto uzasadnia konieczność cierpienia małpy w laboratorium biologa wyższymi względami nauki, Singer określa nazwą „speciesist” przez analogię do angielskiego „racist” w odniesieniu do ludzi. Błąd absolutystycznego stanowiska Singera jest jaskrawym przykładem zapoznania obiektywnego porządku wartości i opartej na niej zasady: czyn jest

¹⁰ Metoda autorstwa matematyka Thomasa L. Saaty'ego z University of Pittsburgh stosowana bywa w rozmaitych gałęziach zarządzania, także w dziedzinie środowiska. Por. T. L. Saaty, *The Analytical Hierarchy Process*, Mc Graw-Hill, N.Y. 1980.

¹¹ Ditrich von Hildebrand, *Serce*, Wyd. „W drodze” 1985.

moralnie dobry, gdy wartość niższa poświęcona jest z konieczności realizacji wartości wyższej (w tym przypadku ból mały jest uzasadniony, gdy jest niezbędny do zbadania np. nowego leku przeciw rakowi: nie znaczy to wszakże, że każdy cel naukowy stanowi wartość mogącą ten ból powetować – cel militarny na pewno nie).

Jak już stwierdzono, na drugim krańcu znajduje się postawa nihilisty-wandala czy też barbarzyńcy, dla którego środowisko naturalne jest aksjologicznie jałowe. Patologia tej postawy polega na atrofii serca, zaniku myślu wartości. Jest ona właściwa technicznemu nihilizmowi, ale doświadczamy jej również obserwując zdeptane trawniki, połamane bezmyślnie drzewka, las po zakładowym grzybobraniu, marnotrawstwo itd. Szczególnie marnotrawstwo stanowiące zaprzeczenie zasady powetowania jest znamioną cechą „gospodarowania” zasobami naturalnymi w warunkach aksjologicznego nihilizmu.

Innym negatywnym przykładem złego rozeznania w „tabelach wartości” jest próba redukowania wartości wyższych do niższych, jak dzieje się wtedy, gdy całość zagadnień ochrony środowiska sprowadza się do rachunku ekonomicznego. W warunkach gospodarki rynkowej od dawna już uwzględnia się oczywiste straty z tytułu zanieczyszczeń przemysłowych. Odpowiednie narzędzia ekonomiczne umożliwiają obliczenie, o ile spadają plony na skutek emisji dwutlenku siarki, o ile skraca się trwałość konstrukcji na skutek przyspieszonej korozji itd. Problematiczne i niebezpieczne wydaje się jednak sprowadzanie zagadnienia szkodliwości procesów technologicznych do kosztów ponoszonych przez producenta, związanych z dodatkową absencją chorobową i spadkiem wydajności pracy w uciążliwych warunkach. Ułomność tej argumentacji ujawnia się wówczas, gdy wszystkie związane z zanieczyszczeniami straty są niższe od kosztów budowy urządzeń oczyszczających i proces trwa nadal. Szczegółnej krytyce należy tu poddać stosowane powszechnie także u nas zastępowanie realnych działań na rzecz poprawy stanu środowiska systemem odszkodowań i dodatków „za uszczerbek na zdrowiu”. W samej koncepcji pieniężnego rekompensowania szkód zdrowotnych jest już zawarty wspomniany redukcjonizm¹².

O ograniczonej skuteczności podejścia ekonomicznego w społeczeństwach krajów wysokoprzemysłowych, które często dość łatwo określamy mianem konsumpcyjnych, przekonują nas badania ankietowe. Przeprowadzona w 1980 r. w USA przez Harrisa ankieta wykazała, że 76% badanych jest skłonnych opodatkować się dobrowolnie na kwotę 100 dolarów rocznie na rzecz czystości wód. O podobnych badaniach w Polsce nic mi nie wiadomo (!). Nikt nie posądza też autorów naukowego opracowania „Resources for Future” o sentymentalizm, kiedy stwierdzają oni, że *ochrona środowiska jest sprawą tak ważną, że winna się dokonywać bez względu na koszty*¹³. Co prawda są to słowa zaangażowanych etycznie naukowców, nie zaś menedżerów przemysłu, u których optykę wartości często przyćmiewają wskaźniki produkcji.

Aksjologiczne wskaźniki jakości środowiska naturalnego

Problem wyboru wskaźników jakości środowiska naturalnego podnoszony niejednokrotnie przez specjalistów nie jest bynajmniej błahy. Z pozoru wydaje się oczywiste, co mamy na myśli mówiąc o ochronie środowiska. Sprawa się komplikuje, gdy trzeba podać, które konkretne walory należy bezwzględnie zachowywać, które mogą ulec modyfikacji, a które są zgola nicistotne. Jasne jest bowiem, że nie jest naszym zadaniem odtwarzanie pierwotnego stanu przyrody w jej dziewiczej postaci. Rozwój cywilizacyjny nie pozostawia nam alternatywy. Środowisko musi ulec modyfikacji. Zmuszają nas do tego rosnące potrzeby ludzkości. Rzecz w tym, aby wiedzieć, co i jak zmieniać, aby PPS osiągnęło maksimum. Jakie parametry należy brać pod uwagę?

¹² Jest to klasyczny przypadek łamania praw człowieka, o którym tak pisze A. Goldman: „Prawa są gwałcone, kiedy wywoływane krzywdy są tak znaczne, że towarzyszące im mniejsze korzyści nie pozwalają na ich zignorowanie /.../ Moralność nie może być dopasowywana do własnych interesów. Złudzenie, że jest to możliwe, jest szczególnie niebezpieczne dla moralnego charakteru i działania”. A. Goldman, *The Moral Foundations of Professional Ethics*, Bowman and Littefield, Totowa, N.Y. 1980, s. 266, 267.

¹³ „Journal of the Environmental Engineering Division”, June 1982.

Jedną z głównych trudności jest fakt, że dany parametr odbierany jest przez tego samego człowieka raz jako mniej, kiedy indziej jako bardziej pożądaný, w zależności od poziomu innych parametrów. Tak dzieje się na przykład w dziedzinie tzw. komfortu cieplnego, gdzie ta sama temperatura powietrza może być odbierana raz jako zbyt niska, raz jako zbyt wysoka w zależności m.in. od siły wiatru i wilgotności. Skłania to naukowców do opracowywania wskaźników SYNTETYCZNYCH uwzględniających kilka parametrów równocześnie i ich korelację. Omawiane zjawisko występuje także „na poziomie” bodźców psychicznych, emocjonalnych. Tak jak organizm stanowi całość, a odczucie komfortu jest w każdej chwili wypadkową wielu czynników fizycznych, tak też PPS ze środowiska jest złożoną funkcją wielu zmiennych. Przy czym zmiennymi zależnymi nazywamy elementarne stresy środowiskowe. W przypadku kilku stresów równoczesnych $s_1, s_2, s_3, \dots, s_n$, każdy elementarny stres s_i jest współokreślany przez pozostałe. Jednocześnie wszystkie stresy mają wpływ na człowieka, stan środowiska i zasobów naturalnych. To prawo wykryte przez Roystona przekonuje o konieczności całościowego podejścia do zagadnień ochrony człowieka-w-środowisku. Dotyczy to także omawianych wskaźników aksjologicznych. Winny one być z jednej strony jednoznaczne i ściśle, co stanowi o ich przydatności w modelowaniu, z drugiej zaś powinny syntetyzować całość ludzkiego doświadczenia wartości.

Zapytajmy więc, jakie konkretne wskaźniki spełniają te wymagania? Wcześniejsze propozycje stosowane w planowaniu przestrzennym i kształtowaniu środowiska sprowadzały się do czterech haseł: *feeding, housing, working, recreation*¹⁴. Trzy pierwsze stanowią domenę techniki i ekonomii. Zastanówmy się bliżej nad wieloznacznym *recreation*. Rozumiane jest ono z kolei jako: *fishing, camping, swimming, boating, canoeing, hiking, hunting, enjoyment of scenic beauty*¹⁵. Celem ochrony środowiska byłoby więc stworzenie optymalnych warunków dla tak pojmowanej rekreacji. Te założenia przyjmowane przez urbanistów i „środowiskowców” spotykają się jednak ze słusznym zarzutem, że nie oddają całokształtu kontaktów człowieka z przyrodą, a ponadto są zbyt mało ogólne i informatywne.

Nie wszyscy lubią polować, łowić ryby, uprawiać pieszą turystykę, nie znaczy to jednak, że są oni niewrażliwi na czystość powietrza i wody. Piękno natury nie na wszystkich oddziałuje jednakowo. Wartość środowiska dla człowieka nie wyczerpuje się w walorach estetycznych. Poza tym trzeba się liczyć z tym, że w nowoczesnym zmodyfikowanym środowisku niemożliwe będzie stworzenie wszystkim chętnym możliwości polowania, wędkowania itd. Naturalna wydolność ekosystemów nie będzie w stanie sprostać takim potrzebom. Potrzebne są więc takie wskaźniki jakości, jakie będzie można stosować z powodzeniem do zmodyfikowanego, „nienaturalnego” środowiska¹⁶, a których realizacja zapewni człowiekowi PPS.

Powstaje pytanie: Realizacja jakiej wyższej wartości środowiska naturalnego czyni zadość rozmaitym, partykularnym ludzkim potrzebom emocjonalnym? Jaką ogólną, wyższą potrzebę zaspokaja człowiek wędkując, pływając, spacerując po górach itp.? Czy można tu znaleźć jakiś wspólny mianownik?

Próba określenia wszystkich naczelných wartości wpływających bezpośrednio na PPS przekracza ramy tego artykułu. Wystarczy jeżeli wykażemy, że są one możliwe do przedstawienia w postaci owych naczelných wskaźników jakości środowiska, a których dla zilustrowania przytoczymy dwa, zaproponowane przez Martina Murie¹⁷. Punktem wyjścia jest dla niego stwierdzenie, że w toku ewolucji natura zmierza do coraz większej RÓŻNORODNOŚCI form świata żywego. Mechanizm rozwoju zasadza się na ciągłej selekcji niezliczonych wariantów. To fundamentalne prawo, zdaniem Muriego, stanowi o znaczeniu różnorodności

¹⁴ Wyżywienie, mieszkanie, praca, rekreacja.

¹⁵ Wędkarstwo, kamping, pływanie, wioślarstwo, kajakarstwo, turystyka piesza, myślistwo, zadowolenie z piękna krajobrazu.

¹⁶ Przez środowisko NATURALNE rozumiemy takie, jakie zostało ukształtowane jedynie przez naturalne siły i wydarzenia, bez interwencji człowieka. Oddziałując na swe otoczenie człowiek odciska na środowisku piętno swej kultury, modyfikując je. Stosuje się wówczas do niego rozmaite terminy: „środowisko kulturowe” lub „socio-sfera” (J. Aleksandrowicz). Najbardziej odpowiednie wydaje się angielskie „cultured environment” wprowadzone przez Environmental Impact Research Council of ASCE w 1984 r. podczas formułowania ósmej, środowiskowej zasady kodeksu etycznego inżyniera. W dalszym ciągu używam terminu „zmodyfikowane środowisko”.

¹⁷ Martin Murie, *Evaluation of natural Environments*, w: *Indicators of Environmental Quality*, New York-London 1972.

w przyrodzie. Czerpanie satysfakcji z tej różnorodności jako element percepcji środowiska nie jest nowym, wyrafinowanym hedonizmem. Musi być zaakceptowane jako pozytywne dobro o tyle, o ile człowiek jest częścią przyrody. Dobro to w porządku wartości nie może być zredukowane do poziomu tego co przyjemne lub nieprzyjemne.

Jednakże satysfakcji tej człowiek może doznać dopiero wchodząc w **BEZPOŚREDNI KONTAKT** z przyrodą, żyjąc w niej. Oczywiście formy bytowania w przyrodzie historycznie się zmieniają. Miejsce ustawicznego zmagania się z wrogimi żywiołami zajmuje dziś okazjonalna rekreacja w czasie weekendu. Potrzeba aktywnego kontaktu z naturą tkwi jednak w ludzkiej naturze. Toteż analizując układ człowiek – środowisko, Murie wyróżnia jako najistotniejsze dwa jego atrybuty: **RÓŻNORODNOŚĆ** (variety) i **DOSTĘPNOŚĆ** (accessibility). Wędkując, polując, pływając itd., człowiek odkrywa w sobie przynależność do świata przyrody, rozpoznaje rozmaite więzy łączące go z królestwem flory i fauny oraz zjawiskami atmosferycznymi. Środowisko staje się domem człowieka. A o dom się dba! Wędkarz na przykład ocenia jezioro w aspekcie warunków niezbędnych do życia ryb. Jest więc zainteresowany w czystości wody, poznaje obyczaje ryb, prawa rządzące życiem organizmów wodnych. Podobnie wszelkie inne rodzaje kontaktów ze światem roślinnym i zwierzęcym rodzą postawę zaangażowania i odpowiedzialności, miast biernej obserwacji i konsumpcji. Warto przy tym zwrócić uwagę, że kryterium dostępności przyrody, uczestnictwa człowieka zastosowane do obszarów chronionych stawia pod znakiem zapytania koncepcję ochrony przyrody jako ścisłego rezerwatu „banku genów” izolowanego od człowieka. Okazuje się, że niektóre rejony „dzikiej”, pierwotnej przyrody pomimo ich niezbywalnej wartości jako naturalnych ekosystemów ustępują obszarom rolniczym i podmiejskim. Czy oglądając cudowną przyrodę przez szybę, zza drutów koleczastych, z okna autokaru człowiek będzie mógł doznać satysfakcji? Czy raczej nie wzmocni to w nim poczucia wyobcowania i tęsknoty za „rajem utraconym”? Czy wzajemna separacja enklaw dziewiczej przyrody i ultranowoczesnych betonowych sypialń to ten kierunek rozwoju, który sprzyja umocnieniu więzów człowieka z przyrodą, zaspokojeniu jego emocjonalnych

potrzeb? O wiele lepiej potrzeby te zaspokaja człowiek pracując na własnej działce, chociaż jej walory jako ekosystemu w porównaniu ze ścisłym rezerwatem są nader ubogie. Widać tu szczególnie wyraźnie, jak istotna jest sprawa wyprowadzania omawianych wskaźników jakości środowiska. Gdy ich brak, mamy do czynienia ze wspomnianym paradoksalnym konfliktem ochrony przyrody z ochroną środowiska człowieka. Jak zwrócił uwagę niedawno prof. Stefan Kozłowski, ten niebezpieczny konflikt stworzył w naszym kraju niespotykaną w skali światowej sytuację organizacyjno-prawną. W Polsce funkcjonują dwie odrębne ustawy i dwie Państwowe Rady: ochrony środowiska i ochrony przyrody¹⁸.

Przytoczone tu dwa aksjologiczne wskaźniki jakości: RÓŻNORODNOŚĆ I DOSTĘPNOŚĆ zostały wprowadzone w oparciu o rozważania czysto „naturalistyczne”, bez odwoływania się do jakichkolwiek „zewnętrznych” norm etycznych. Wartości te są człowiekowi dostępne w bezpośrednim doświadczeniu, nie trzeba ich „uzasadniać” przez redukcję do wartości materialnych czy estetycznych ani przez odwoływanie się do norm etycznych. Z pewnością można by podać inne jeszcze wskaźniki tego samego rodzaju, jak na przykład samowystarczalność zamkniętych subsystemów człowiek – środowisko¹⁹. Wymagałoby to osobnych studiów.

Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na konieczność wprowadzenia do planowania i sterowania środowiskowego pełnej hierarchii wartości stanowiącej o Poczuciu Pełni Satysfakcji (PPS) człowieka. Zmusza nas do tego obecna sytuacja określana coraz częściej mianem katastrofy ekologicznej. Oprócz rzetelnej informacji ze strony nauk przyrodniczych potrzebna jest gruntowna refleksja nad pojęciem „własnych potrzeb człowieka” oparta na obiektywnej koncepcji osoby. Możliwa jest ona dzięki doskonaleniu w człowieku zmysłu wartości, który pozwala

¹⁸ Raport *Główne problemy organizacyjne i badawcze ochrony środowiska przyrodniczego w Polsce 1986–1990*, 1983, dz. cyt., w przyp. 2.

¹⁹ Gregory H. Davis, *Technology-Humanism or Nihilism*, University Press of America Inc., Washington 1981; por. także: Ivan Illich, *Tools for Conviviality*, Harper and Row, N.Y. 1973; oraz E. F. Schumacher, *Małe jest piękne*, Warszawa 1976. Autorzy ci zwracają uwagę na doniosłość poczucia samowystarczalności człowieka jako warunku PPS.

mu na pełną percepcję środowiska, w którym żyje. Odkrycie w środowisku naturalnym zhierarchizowanego systemu wartości umożliwia ich przyszłą realizację w środowisku zmodyfikowanym. Konflikt faktycznych potrzeb człowieka i zdolności naturalnej ekosystemów nie ma charakteru absolutnego. Zadaniem inżynierii środowiska prowadzącej w sposób systemowy nie jest bowiem zachowywanie pierwotnych form przyrodniczych, lecz ochrona wartości stanowiących o pełni satysfakcji człowieka. W procesie przekształcania środowiska pewne najważniejsze wartości muszą zostać zachowane, choć formy ich historycznego przejawiania się mogą podlegać zmianom. Wartości tych w epoce przedindustrialnej doświadczał on w sposób „beztroski”, obecnie musi wobec nich występować jako odpowiedzialny „pan i stróż”, a nie tylko eksploatacja. Realizacja tych postulatów będzie możliwa dzięki wprowadzeniu do sformalizowanych procedur sterowania rozwojem aksjologicznych wskaźników jakości, co podda go kontroli etycznej.

Propozycjom tym można z pewnością postawić zarzut utopijności. Doceniając wagę zarzutu autorowi nie pozostanie wówczas nic innego jak wskazać, że z pewnością nie mniej utopijne jest poszukiwanie wyjścia z sytuacji pośród rozwiązań wyłącznie techniczno-ekonomicznej natury.

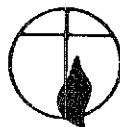
Zacytujemy jeszcze na zakończenie G. H. Davisa: *Nowy techniczny humanizm, w którym upatrujemy szansę dla środowiska człowieka. winien nie tylko afirmować prawdę o niewystarczalności techniki dla realizacji pełni ludzkich możliwości. Powinien także, w nie mniejszym stopniu kłaść nacisk na nowe zobowiązania człowieka względem samej natury. Jest to paradoksem nowego technicznego humanizmu, że jest on antropocentryczny jak każdy inny humanizm, ale jednocześnie ogranicza tradycyjną skłonność człowieka Zachodu do działania w przyrodzie „jak mu się podoba”. Wyzwolenie człowieka i wyzwolenie natury jest tym samym zadaniem odkąd /.../ nowoczesna technika służy zdominowaniu obojga*²⁰.

²⁰ G. H. Davis, dz. cyt., w przyp. 19, s. 233.

Nouveau paradigme dans la protection du milieu - retour aux idées éthiques des valeurs

La situation présente nommée catastrophe écologique nous force à adopter une hiérarchie complète des valeurs dans la planification et la direction du milieu. Les sciences naturelles ont donc besoin d'une réflexion profonde sur la notion des „besoins propres de l'homme“, basée sur une conception objective de la personne. Elle est possible grâce au perfectionnement du sens des valeurs chez l'homme. La découverte du système

hiérarchique des valeurs dans le milieu naturel rend possible leur future réalisation dans le milieu modifié. Le conflit entre les besoins de l'homme et l'efficacité des éco-systèmes ne porte pas un caractère absolu, car la tâche du génie du milieu ne consiste pas à conserver les formes naturelles primitives, mais à protéger les valeurs, qui décident de la pleine satisfaction de l'homme.



Ks. Józef Życiński

W poszukiwaniu filozoficznej unifikacji (2)

Między matematycznością a mistyką

W początkach XIX w. Wilhelm Hegel na kartach „Encyklopedii nauk filozoficznych” dał wyraz przekonaniu, iż gwiazdy i struktury materialne świata nie stanowią dla filozofa przedmiotu uwagi ważniejszego niż piegi na ludzkiej twarzy. Następstwem podobnej wyniosłości filozofów w stosunku do kwestii przyrodniczych była naiwna, amatorska filozofia bezkrytycznych adoratorów nauki, którzy z zapalem proroków nowej epoki usiłowali zastępować merytoryczne argumenty. Kiedy filozofowie zamknięci w wieżach z kości słoniowej pasjonowali się poszukiwaniem ducha obiektywnego, wiele podstawowych kwestii filozoficznych pozostawiono do rozwiązania inżynierom (A. Comte), samoukom (F. Engels) czy entuzjastycznym prorokom nowej epoki (E. Haeckel). Wynikiem ich interpretacji jest nowa wizja świata, którą z wielu powodów można porównywać do świata bohaterów H. G. Wellsa.

Opowiadanie Wellsa „The Country of the Blind” doskońale ukazuje, jak bardzo różne mogą być odmienne interpretacje odnoszone do tych samych zdarzeń, procesów czy osób. Głęboko w Andach Wellsowski bohater Nunez odnajduje dolinę, gdzie żyją niewidomi, którzy nawet nie podejrzewają, iż może istnieć zmysł wzroku. Wbrew przysłowiu głoszącemu, iż wśród ślepców jednooki może zostać królem, Nunez napotyka duże opory psychiczne swych słuchaczy, gdy zaczyna im opowiadać o rzeczywistości kwiatów i łąk, słońca i tęczy. Jego zachwyt i entuzjazm uznają oni za błagę lub przejaw nie zrównoważenia psychicznego. Nunez nie potrafi wykazać swej wyższości płynącej z użytkowania wzroku, gdyż niewidomi dysponują znakomitym słuchem, który pozwala rozwiązać wszystkie problemy codziennej pragmatyki. Kiedy zaś chce on poślubić jedną

z niewidomych dziewcząt, dowiaduje się, iż będzie to możliwe dopiero po wyrażeniu przezeń zgody na operację oczu. Zdaniem niewidomych ekspertów medycznych ruchliwe gałki oczne Nuneza miały być przyczyną zaburzeń psychicznych, w wyniku których opowiadał on o urojonym świecie barw, światła i kwiatów.

Mariaż cywilizacji zachodniej z nauką nowożytną może sprzyjać kształtowaniu postaw niewidomych spod Parascotopetl. Narzucane przez pragmatykę i potrzeby życiowe kryteria oceny wiedzy sprzyjały i nadal sprzyjają koncentrowaniu uwagi na pewnych aspektach rzeczywistości i pomijaniu innych. Wycinkowe myślenie specjalistyczne ułatwia traktowanie dziedzin spoza specjalności jako nieistotnych. Stąd już łatwa droga do uznania pewnych typów refleksji za przejaw poetyckiego fantazjowania, któremu nie odpowiada nic w rzeczywistości. Nasza codzienna pragmatyka i związany z nią styl myślenia wpływają znacznie mocniej na nasze wybory intelektualne niż skłonni byłibyśmy sami to przyznać. Nie wydaje się, by wynikiem przypadku był np. fakt, iż zdecydowaną większość logików pracujących nad teorią mnogości stanowią platonicy¹. Nie jest też przypadkiem, iż w kręgach techników dominują wręcz przeciwne sympatie filozoficzne. Do sposobu interpretowania przyzwyczajamy się na co dzień, jak niewidomi z opowiadania Wellsa. Czasem trzeba dopiero nietypowych sytuacji granicznych, przeżycia fascynacji, samotności, śmierci bliskiej osoby, by wyjść poza sferę pragmatycznego aroku i dostrzec inną, nową rzeczywistość.

Do osobnych przemyśleń skłania fakt, iż nasza wizja świata jest wynikiem filogenetycznych uwarunkowań, dzięki którym ukształtowała się obecna postać gatunku *homo sapiens*. Gdybyśmy dysponowali narządem wzroku zbliżonym do oka pszczoły lub wrażliwością magnetyczną niektórych ptaków, inaczej wyglądałby horyzont naszego doświadczenia, innymi doznaniem zachwyciliby się poeci, inna byłaby gama ostatecznych doznań. Tymczasem powstający na naszej siatkówce obraz świata zależy od tego, iż ludzkie oko reaguje na długość fal świetlnych w przedziale

¹ Por. Ch. Castonguay, *Meaning and Existence in Mathematics*, New York 1972, s. 66.

$8-4 \times 10^{-5}$ cm. Nasz słuch reaguje na dźwięk o częstotliwości 16–20 000 Hz. Poza przedziałem, na który uwrażliwiła nas ewolucja, istnieje bogaty świat, o którego występowaniu możemy dowiadywać się pośrednio za pomocą stworzonych przez nas instrumentów lub racjonalnej refleksji.

Jedną z cech przyrody, która wywołuje szczególne zainteresowanie wśród fizyków teoretyków, jest podatność przyrody na opis matematyczny. Cecha ta okazuje się tym bardziej intrygująca, iż bardzo często pewne działy matematyki powstawały niezależnie od jakichkolwiek planów ich praktycznego stosowania. 200 lat przed narodzeniem Chrystusa Apoloniusz z Pergi przedstawiał teoretyczne analizy dotyczące przekrojów stożka. Rozważania te nie interesowały jednak astronomów, przekonanych, iż planety krążą po okręgach ubogaconych w epicykle. Dopiero w 18 wieków później Johannes Kepler odkrył, iż orbity planet mają kształt elipsy, zaś ich matematyczny opis można znaleźć u Apoloniusza. Podobne sytuacje występowały w przypadku geometrii nie-euklidesowych, teorii macierzy czy teorii grup. Człowiek tworzył przy biurku nowy język traktując go w kategoriach czysto teoretycznych, potem zaś okazywało się, iż przyroda prowadzi z nami dialog właśnie w tym języku. Gdybyśmy odkryli odcięte od świata plemię afrykańskie i stwierdzili, iż jego członkowie recytują fragmenty „Ulisesa” Joyce’a, fakt ten trudno byłoby uznać za naturalny. Być może osoby nie znające angielskiego lub programowo krytyczne wobec Joyce’a w fakcie tym nie widziałyby nic nadzwyczajnego. Ciągi angielskich czy angielsko-podobnych słów tworzyłyby dla nich jedynie niezrozumiałe bełkot. Podobna sytuacja występuje wśród humanistów, którzy – sądząc, iż matematyczność przyrody polega na tym, że można liczyć poszczególne obiekty – wyrażają zdziwienie, dlaczego własność ta miałaby mieć większą doniosłość. Tymczasem matematyczność przyrody nie dotyczy bynajmniej tak banalnych faktów, iż można dodawać do siebie kolejne wschody słońca czy różne kolory tęczy. Jej przejawem jest niechaotyczny charakter pewnych procesów występujących w przyrodzie. Wszechświat mógłby być ciągiem nieskoordynowanych zdarzeń. Nie dałoby się wówczas wyróżnić w nim stałych relacji i związków, które wyrażamy za pomocą prostych formuł matematyki. Na przekór

podobnym przypuszczeniom w realnym świecie dla dwóch dowolnych ciał o masach m_1 , m_2 możemy określić siłę oddziaływania grawitacyjnego za pomocą prostego wzoru $F=Gm_1 m_2 / r^2$. Gdyby w mianowniku zamiast 2 w wykładniku r występował współczynnik 2,001 nasza fizyka byłaby znacznie bardziej skomplikowana. Gdyby oprócz masy ciał trzeba było uwzględniać postępowy lub reakcyjny charakter społeczeństw, w których przeprowadza się badania – komplikacje byłyby jeszcze większe. Możemy wyobrazić sobie świat, w którym prawa fizyki zmieniałyby się równie szybko jak deklaracje polityków lub humory przewrażliwionych istot. Tymczasem świat, w którym żyjemy, jest światem względnej stabilności i porządku. Jest w nim trudny do zmatematyzowania element fantazji widoczny w rozwoju naszych uczuć czy w locie liści gnanych jesiennym wiatrem. Bardziej tajemniczy jest jednak element stabilności i harmonii, racjonalności i ładu. To dzięki niemu można różnorodność fizycznych procesów opisywać za pomocą identycznych formuł matematyki, bez zwracania uwagi czy procesy te zachodzą w Leningradzie, w Pekinie czy w Nowym Yorku.

Zaduma przyrodników nad harmonią i matematycznością przyrody ma w sobie elementy bliskie doświadczeniu mistycznemu. Przeżywanie tej harmonii nie wyklucza, oczywiście, świadomości faktów, iż w przyrodzie występuje także dysharmonia przemocy i praw dżungli. Tę ostatnią można jednak wytłumaczyć przez wskazanie jej bezpośrednich warunkowań. Ta pierwsza wprowadza nas w ukrytą rzeczywistość racjonalnych struktur, które wymykają się uwadze laików, wywołując pełne pasji zainteresowanie specjalistów. O tym właśnie zainteresowaniu pisał Einstein: *...jakie głębokie przekonanie o racjonalności wszechświata /.../ musieli mieć Kepler i Newton, aby mogli spędzić lata w samotniczym wysiłku określenia zasad mechaniki niebios. Ci, którzy patrzą na badania naukowe jedynie z pozycji ich praktycznych wyników, mogą sobie larwo ukształtować całkowicie fałszywą wizję mentalności badaczy, którzy otoczeni przez sceptyczny świat, wskazywali drogę do pokrewnych duchów oddzielonych przez przestrzeń i wieki /.../ To właśnie kosmiczne odczucie religijne daje człowiekowi tę moc. Ktoś ze współczesnych powiedział nie bez racji, że w naszej materiali-*

*stycznej epoce jedynymi głęboko religijnymi ludźmi są poważni pracownicy naukowcy*². Einsteinowski badacz, niezym Nunez z opowiadania Wellsa, potrafi odkrywać świat głębi nie dostrzegany przez ogół. Współczesny dramat dwóch kultur ma owo ukryte źródło w tym, że stosunkowo niewiele osób potrafi w spojrzeniu na przyrodę zachować głębię perspektywy Einsteina. W kręgu osób nie zajmujących się bezpośrednio naukami przyrodniczymi łatwiejsze i bardziej naturalne wydaje się stanowisko mechanicyzmu, którego zapowiedź można znaleźć już w polemice S. Clarke'a z Leibnizem. W perspektywie tej przyroda jawi się jako kosmiczna machina, w której nie ma miejsca na Einsteinowską mistykę kosmosu.

Mechanizm czy harmonia?

W słynnej dyskusji Clarke'a z Leibnizem skrzyżowały się dwie odmienne wizje przyrody, które także obecnie znajdują nowych zwolenników. Tłumacz tekstów Newtona, Samuel Clarke, uważał, że przyjęcie istnienia Boga jest konieczne, by wyjaśnić, dlaczego w przyrodzie nie występują katastroficzne zjawiska, które byłyby naturalnym następstwem znanych praw fizyki. Polemizujący z nim Leibniz utrzymywał, iż przeciwstawianie działań Boga znanym prawom fizyki doprowadzi w przyszłości do ateistycznej wizji przyrody. Bóg Leibniza nie był kosmicznym strażnikiem przeciwdziałającym katastrofom za cenę zawieszania praw przyrody, lecz był Bogiem harmonii przedustanowionej, objawiającym swą moc w regularnym, względnie koniecznym charakterze procesów fizycznych.

W kręgach myśli chrześcijańskiej ulegano niejednokrotnie pokusie prostych interpretacji Clarke'a. Wprowadzana w nich ad hoc hipoteza Boga w wygodny sposób gusowała doraźnie niedoskonałości i ograniczenia teorii przyrodniczych. Kiedy natomiast w następnym okresie badań odkrywano, iż niedoskonałości tych można uniknąć także na gruncie przyrodniczym bez odwoływania się do hipotezy Boga, pojawiały się w naturalny sposób pytania, czy wypowiedzi o Bogu nie są jedynie próbą maskowania naszej niewiedzy i czy bardziej właściwym stanowiskiem filozoficznym nie jest ateizm. Podobne dylematy nie pojawiają się

u tych autorów, którzy za Leibnizem przyjęli, iż objawienia Boga w przyrodzie nie należy szukać w lukach naszej wiedzy, lecz w tajemniczej i fascynującej harmonii przyrody.

Rzecz dotyczyła zasady antropicznej, fluktuacji próżni czy początkowego naruszenia symetrii ukazują obecnie opisywaną matematycznie harmonię wszechświata w sposób znacznie bardziej wyrazisty, niż widział to Leibniz. Następnym tego są m.in. opinie, iż cały rozwój fizyki nowożytnej jest w istocie procesem odkrywania nowych symetrii, zaś na poziomie badań mikroświata obserwujemy procesy potwierdzające słuszność filozofii Platona i pitagorejczyków³. W kontekście podobnych ocen naturalne wydają się próby traktowania matematyczności przyrody i stabilności jej praw jako przejawu Bożej immanencji w świecie. Podejście takie uzyskało szczególne rozwinięcie w dorobku Teilharda de Chardin, który w swym „Hymnie wszechświata” pisze o Bogu, jako Tym, który jest *we wszystkim i ponad wszystkim*. Ta lapidarna formuła łączy tradycyjną doktrynę o immanencji i transcendencji Boga. W innym miejscu „Hymnu” francuski jezuita wyraża ją w bardziej rozwiniętej formie pisząc: *Boże mój, który jesteś tak odległy w swej niezmierzoności a równocześnie bliższy niż cokolwiek dzięki temu, iż przebywasz w naszej głębi /.../ Ty łączysz niezmierzoność wszechświata i naszą najbardziej osobistą głębię bytu*. Traktując przyrodę jako dziedzinę odkrywania Tego, który jest najbliższy, choć nieskończony, Teilhard mógł również pisać w „Środowisku Bożym” o *Boskości objawiającej się w sercu wszechświata*.

Filozofia Teilharda wywołała jednak nie mniej sprzeciwów niż fascynacji. Kiedy szeroko znani recenzenci postulowali, by uznać „Fenomen człowieka” za książkę stulecia, Sir Peter Medewar replikował na łamach „Mind”, iż większa część pracy stanowi zbiór nonsensów, których nie można czytać bez odczucia niesmaku⁴. Można wskazywać wiele racji, które przyczyniły się do tak głębokiej rozbieżności ocen. Nie bez znaczenia było tu m.in. przedstawianie opty-

³ A. Einstein, *Ideas and Opinions*, New York 1976, s. 49.

⁴ Zob. np. H. Pagels, *The Cosmic Code. Quantum Physics as the Language of Nature*, New York 1983.

⁵ Zob. P. Medewar, *Philo's Republic*, OUP 1983, s. 242.

mistycznych hipotez jako koniecznych pewników, łączenie poezji z przesłankami naukowymi, nadmierne przegadanie rozważań. Czynniki te mogły w dużym stopniu utrudniać dostrzeżenie tych elementów Teilhardowskiej filozofii przyrody, które wydają się najbardziej wartościowe i inspirujące.

Na innej drodze tę samą wizję przyrody objawiającej Boga wypracował współautor „Principia Mathematica” A. N. Whitehead. Podczas gdy czytelników Teilharda może zrażać poetycka metaforyka, czytelnicy Whiteheada muszą przedzierać się przez zasłonę hermetycznego języka pełnego neologizmów. W obcym, niełatwym żargonie ukazywana jest jednak pasjonująca wizja filozoficzna. Początkiem oryginalnej filozofii Whiteheada jest zdumienie, iż wszechświat nie jest chaotycznym zbiorem procesów pozbawionych regularności i sensu. Twórca tej filozofii nim zajął się tworzeniem własnego systemu, pracował nad podstawami matematyki i – niezależnie od Einsteina – przedstawił własną wersję teorii względności. Podczas gdy Einstein dziwił się, iż wszechświat w ogóle możemy poznawać, Whitehead próbował racjonalizować swe zdumienie płynące z faktu, iż prawa fizyki nie zmieniają się jak kaprysy neurotyków czy deklaracje polityków. Łatwiejszy do pojęcia byłby wszechświat, w którym prawa przyrody miałyby podobny status jak tzw. prawa nauk społecznych. W bardziej postępowych społeczeństwach dzięki entuzjastycznej jedynomyślności obywateli stała grawitacja przybierałaby wówczas większą wartość: w społeczeństwach – nie wykazujących należytej czujności czy zapału do walki o pokój stała Plancka malałaby np. do połowy normalnej wartości. Taka wizja przyrody odpowiadałaby niewątpliwie ideologicznym doktrynerom, dostarczając im fizykalnego potwierdzenia przyjętych „jedynie słusznych” idei. Tymczasem ich interpretacyjna gorliwość nie może prowadzić do podobnych modyfikacji czy do tzw. stałych przyrody, czy też uniwersalnych praw fizyki. Prawa te okazują się niezmiennie, mimo iż nie można wskazać żadnych czynników fizycznych, które tłumaczyłyby tę niezmienność. Samo pytanie o rację niezmienności oraz uwarunkowania względnej stabilności struktur występujących w przyrodzie nie należy do pytań, które można by formułować w obrębie nauki. W nauce przyjmuje się jako podstawowy fakt istnienie pewnych sta-

łych związków, zaś pytanie o ich rację należy do pytań źle postawionych. Ta racjonalność związków dostrzeganych zarówno w kosmicznej ewolucji, jak i w estetycznej zadumie nad rozwojem polnych kwiatów sprawia, iż Whitehead w stylu Blake'a odnajduje w przyrodzie ślady nieskończoności uważając jej harmonię za przejaw Boskiego logosu. Ten właśnie logos określa kierunki potencjalnego rozwoju przyrody wnosząc ograniczenia, w wyniku których przyroda nie może ewoluować w sposób spotykany w snach czy baśniach.

Działanie Boże w przyrodzie ani nie prowadzi do pandeterminizmu, ani nie wyklucza aktywności stworzeń. Uznanie Boskiego logosu w strukturach ewoluującego świata nie zamienia tego świata w maszynę poruszaną przez Clarke'owskiego mechanika. Przeciwnie, proces rozwoju przyrody jest wynikiem współdziałania między skończonymi, ograniczonymi bytami i nieskończonym Bogiem. W metafizyce Whiteheada Bóg nie jest transcendentnym i nieruchomym Poruszcycielem, lecz Poetą świata, który w proces kosmicznej ewolucji wprowadza własne wzorce harmonii, porządku, piękna. Ewolucji nie można jednak, w duchu Teilhardowskiego optymizmu, uważać za konieczną realizację tych wzorców, gdyż nie ma ona charakteru ściśle deterministycznego. Zwłaszcza na poziomie rozwoju człowieka ujawnia się brak jednoznacznej determinacji. Posiadając zdolność refleksji i wyboru, człowiek może afirmować ideały rozwoju ukazywane mu przez Boga. Może on jednak również poszukiwać własnych wzorców, odrzucając perswazję Boskiego Poety świata. Następstwem podobnej decyzji będą iluzoryczne ideały przyświecające próbom konstruowania nowych kanonów racjonalności i harmonii.

W perspektywach ukazanych na kartach „*Process and Reality*” proces rozwoju przyrody jest par excellence dziełem stworzenia. Subtelny, niewidoczny Bóg przejawia się zarówno w procesach wywołujących nasz estetyczny zachwyt, jak i w stabilnych związkach opisywanych przez formalizm teorii naukowych. To On właśnie ujmuje nasze *cierpienia i bóle, upadki i triumfy /.../ w rozwijającą się ciągle, uniwersalną harmonię...*⁵

⁵ A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1969, s. 408.

W analizach J. B. Cobba, jednego z kontynuatorów myśli Whiteheada. Bóg ukazywany jest jako Ontyczna Zasada rozwoju przyrody, która w szczególnie sposób inspiruje nasze działania. *Ten, Który wzywa nas naprzód* – pisze Cobb – *jest Tym, Który chce nas poprowadzić poza osiągniętą już rzeczywistość ku temu, czym możemy być*⁶. Proponowana wizja Bożego współdziałania z przyrodą prowadzi zarówno do pasjonującej antropologii, jak i do afirmacji Natury, która w metaforycznym języku Charlesa Hartshorne'a opisywana jest jako *ciało Boga*. W próbach teologicznego uzasadnienia tej wizji wprowadza się alternatywę rozłączną: albo przyjmiemy, iż Bóg jest obecny wszędzie w przyrodzie, albo też wiążąc się z wątpliwą filozofią Clarke'a doprowadzimy do tego, iż nie będzie dla Boga żadnego miejsca w nurcie konieczności i przypadków. Przestanki biblijne przemawiają jednoznacznie za pierwszym członem alternatywy, trzeba więc definitywnie odejść od uproszczonych wyobrażeń o Transcendentnym Poruszycielu z empiryjskich niebios.

Za rozwiązaniem tym można przytaczać wiele argumentów rozwijanych w przeszłości także przez przedstawicieli scholastyki. W sytuacji gdy pozytywiści w swej krytyce teologii rezerwowali dla siebie wyłączny autorytet w sprawach nauk przyrodniczych, argumenty te znalazły się w cieniu zapomnienia. Obiektywnie jednak można by przytaczać teksty wielu scholastycznych autorów, w których to tekstach opowiadano się za doktryną o obecności Boga w przyrodzie. Współcześnie Arthur Peacocke, biochemik i były dziekan teologii w Clare College, Cambridge, wyraża tę doktrynę następująco: *Bóg jest obecny we wszystkich procesach twórczych Swego stworzenia. Procesy te są w jednakowym stopniu aktami Boga, jest On bowiem obecny w nich zawsze i wszędzie jako Ten, Który działa. /.../ Nie jest On wszak rozproszoną w kosmosie substancją, która mogłaby występować w pewnych wycinkach przestrzeni i czasu w większym skoncentrowaniu niż w innych. To właśnie mamy na myśli mówiąc o Bożej immanencji w Jego stworzeniu. Z tej też racji poszukujemy sensu (odczytując Jego intencje, propozycje i cele) w obrębie świata, którego część stanowimy*⁷.

Ujęcie takie cieszy się obecnie szczególną popularnością w kręgach filozofów analizujących problematykę ewolucji

biologicznej. Przyjęcie racjonalnej zasady dynamizmu przyrody pozwala uniknąć wielu wcześniejszych kontrowersji związanych z dylematem: „konieczność czy celowość” oraz umożliwia racjonalne określenie ostatecznych uwarunkowań ewolucji. W kręgach teologów doktryna o Bożej immanencji w przyrodzie znalazła szczególną akceptację u autorów zajmujących się problematyką obecności i działania Ducha Świętego w dziele stworzenia. W teologicznej refleksji Johna Taylora⁸ Duch prowadzący do pełni prawdy i wyższej doskonałości pozostaje bardzo bliski Poecie świata z rozważań metafizyki Whiteheada.

Interdyscyplinarne podejście łączące przesłanki nauk przyrodniczych, filozofii i teologii otrzymało najbardziej rozwiniętą postać w pracach Ch. Hartshorne'a. Wnikliwe analizy semantyczne tych prac łączą się z ascetyczną refleksją nad Ewangelią i Listami św. Jana, tworząc program badawczy zwany TEIZMEM NEO-KLASYCZNYM. Założeniem tego programu jest poszukiwanie unifikacji wiary intelektu i serca. Bóg Hartshorne'a odkrywany w wysiłku intelektualnym i w osobistych odczuciach serca jest zarówno Bogiem logicznych dedukcji, jak i kosmicznego piękna⁹.

⁸ J. B. Cobb, *God and the World*, Philadelphia 1976, s. 82.

⁹ A. R. Peacocke, *Creation and the World of Science*, OUP 1979, s. 204.

¹⁰ J. V. Taylor, *The Go-Between God*, SCM Press 1972.

¹¹ Szczegółowe omówienie poglądów Hartshorne'a przedstawiam w drugim tomie pracy *Teizm i filozofia analityczna* (w druku).

A la recherche de l'unification philosophique (2)

La susceptibilité de la nature à la description mathématique éveille un intérêt spécial de la physique théorique. Le caractère mathématique de la nature se manifeste dans le caractère non-chaotique des procès qui ont lieu en elle. La physique théorique contemporaine décrit cette harmonie de l'univers très expressivement. Il en résulte des opinions que le développement de la physique moderne est un procès de découverte de symétries nouvelles, tandis qu'au niveau des recherches sur le micro-univers nous

observons le procès affirmant la philosophie de Plato et des pythagoréens. Dans ce contexte les essais de traiter le caractère mathématique de la nature ainsi que la stabilité de ses lois comme une manifestation d'immanence de Dieu dans l'univers semblent naturels. L'action divine dans la nature ne mène pas au pandeterminisme et n'exclue pas l'activité des créatures. Le procès du développement de la nature est le résultat de la coopération entre les êtres finis et le Dieu infini.

Józef Hen

Recydywista na Górze Oliwnej

(dokończenie)

Jest sobota, dzień słoneczny. Do starego miasta wchodzimy przez bramę Jaffską. Obok niej w murze – nieoczekiwana wyrwa, wkręca się przez nią do starej Jerozolimy asfaltowa szosa. Ten kawałek muru rozwalili Turcy (opowiadał mi o tym Henryk), kiedy przyjmowali kajzera Wilhelma II, który jako wielki mistrz maltański wjechał do miasta konno w otoczeniu 20 przebranych za rycerzy jeźdźców. Przybył tu, naturalnie, jako protektor miejsc świętych – kandydatów na protektorów nigdy nie brakło. Mikołaj I przywrócił tę modę przed wojną krymską. W roztaczaniu opieki nad miejscami świętymi widziano okazję polityczną, Wilhelm zaś jeszcze dodatkowo przymierze z Turkami przeciw Anglii.

Via Dolorosa, sobota. Sklepy żydowskie zamknięte, więc arabskie są zatłoczone. Turystów tylu, że przecisnąć się trudno. Kolorowo, wesoło, jakby to nie była droga męki, dziewięciu stacyj tej męki. Pięć pozostałych przypada na kościół Grobu Świętego.

A więc znowu tu jestem. I znowu widzę obok wejścia podrzemującego policjanta arabskiego, z dawnej policji jordańskiej. Patrzy spod oka, czy ktoś nie wnosi jakiejś paczuszki – „Polak z teczka” mógłby mu się wydać podejrzany. Dowiaduję się, że odźwiernymi w kościele i strażnikami kluczy są... muzułmanie – z rodziny, której ten zaszczyt przypada dziedzicznie. Ani architektura, ani malarstwo nie przedstawiają jakichś nadzwyczajności – bo nie o to idzie, nie o przewagę dzieła rąk ludzkich – idzie o miejsce, o aurę, którą stwarza świadomość, że to było TUTAJ!

Kościół podzielony jest między 5 obrządków: katolicki, prawosławny, ormiański, syryjski i koptyjski. Trzeba wspiąć się po schodach, na prawo od wejścia, żeby znaleźć się w absydzie głównej, u szczytu Golgoty. To tutaj miało się odbyć ukrzyżowanie. Przylegają tu do siebie dwa ołtarze,

katolicki i prawosławny. Podczas nabożeństw oddziela się je od siebie kotarą jak parawanem. W powietrzu unosi się z lekka gryzący zapach stęchlizny – to wilgoć, kościół osadzony jest bezpośrednio w skałę, widać ją spod szyby u stóp ołtarza. „Dotknij!” – powiedział wtedy Henryk, odsunął jakąś deszczułkę, ja wsunąłem dłoń i dotknąłem skały Golgoty, wilgotnej i śliskiej jak glina. Teraz chciałem to samo powiedzieć Chonemu, którego po trosze ja prowadzę, ale nie widziałem żadnej deszczułki nadającej się do odsunięcia. Zmieniło się. Schodzimy po schodach w dół, do miejsca, gdzie zniesiono ciało. Ułożono je na tym oto szarym kamieniu, długim jak ława. Stajemy przed kamieniem, za którym wysoko na ścianie wisi obraz przedstawiający oplakiwanie. Ciało Jezusa jest na nim owinięte w całun jak podczas żydowskiego pochówku. Był piątek, zbliżał się wieczór świąteczny, Sabbath i Pascha, ludzie byli wzburzeni, bunt wisiał w powietrzu – postanowiono zdjąć Go z krzyża i szybko pochować. Józef z Arymatei użył swojego grobowca rodzinnego. Przez niskie, wąskie drzwi wchodzi do groty. Na prawo od drzwi grobowiec pokryty kamienną płytą. U ściany ksiądz zakonnik, strażnik tego miejsca. Jest gorąco od zapalonych świeczek. Kładę i ja banknot na talerzu, biorę cieniutką świeczkę, zapalam ją i weiskam obok innych świeczek. Przez chwilę stoję w pomarańczowym świetle żarówek, po czym wycofuję się czyniąc miejsce następnemu pielgrzymowi.

Każde miejsce – przekonywał mnie Henryk – jest historycznie prawdziwe. O notyfikację zadbali mimo woli Rzymianie, właśnie usiłując zatrzeć ślady tego, co się wydarzyło. Tak więc na miejscu, gdzie jest Grób, postawili posąg Apollina. W ten sposób oznaczyli miejsce: wystarczyło już tylko usunąć posąg – i odsłonił się kamienny grobowiec Józefa z Arymatei.

W pobliżu jest kamień, który oznaczał, że miejsce to jest środkiem świata. Nie opodal krzyżowcy pasowali na rycerzy giermków, którzy dotarli do Jerozolimy: każdy otrzymywał szlachectwo. W gablocie na ścianie wisi miecz, którym miano ich pasować, ostrogi, krzyż jerozolimski, wszystko podobno własność Baldwina. A na kamiennych ścianach wewnątrz kościoła – spontanicznie powstała ornamentyka: tysiące małych krzyżyków, równo uszeregowanych; każdy

uczestnik wyprawy zostawiał po sobie znak, że dotarł i zwyciężył. Czerdzieści tysięcy krzyżyków. A uczono nas, że nieładnie bazgrać na murze! Nie dotyczy to jednak zwycięzców historycznych wypraw. Właśnie te szeregi krzyżyków wyrzyte w kamieniu przetrwały i zbliżyły tamtych wojów do nas.

I znowu arabskim sukiem, długą, wąską, wijącą się uliczką, ze sklepikami po obu stronach. Nad uliczką drewniane sklepienie, ochrona przed słońcem, ze szczelinami na światło i powietrze – idąc wciąż przechodzimy z kręgu światła w półmrok.

Idziemy ku Ścianie Płaczu, po hebrajsku Kotel Hama'arawi, ściana zachodnia, bo też jest to mur zachodni świątyni jerozolimskiej. Idziemy więc do góry Moriah, to na tym świętym miejscu, gdzie Abraham ofiarował Izaaka Bogu, a zaś anioł w ostatniej chwili wstrzymał jego rękę, to tutaj Salomon wybudował świątynię, a po jej zburzeniu wzniesiono nową, upiększoną przez króla Heroda (nie tego okrutnika z Ewangelii, lecz jego poprzednika). Znam ten wyniosły, kamienny mur z licznych fotografii – i może dlatego widok ten ani teraz, ani kiedy byłem przed laty, mną nie wstrząsnął. Żadnego – a ściślej, prawie żadnego – wzruszenia. Może za dużo już w życiu doznałem, w moim wieku obojętnieję się na najbardziej szacowne kamienie, wzrusza tylko tragedia ludzka, której zresztą ten mur jest niemym świadkiem. To, co mnie i wtedy, i teraz niemal szokuje, to figury kilkunastu modlących się, zupełnie jakby to byli zawsze ci sami – wciąż przeważają młodzi ludzie – kołyszają się w przód i w tył, i na boki, pod rytm słów modlitwy, której być może nie rozumieją. Przez te ruchy przejęte od przodków, przez to dobrowolne włączenie się w taki, a nie inny sposób komunikacji z Panem Bogiem, poddają się dobrowolnie starzeniu, dopędzają ojców swoich, zajmują ich miejsce w czasie, wcielają się w nich i przedrzeźniają zarazem. To wcielenie się mogło być od dzieciństwa ich ambicją. („Tato, kiedy ja będę dorosły?”) Każda kultura wytwarza własny model udorośnięcia się – to właśnie przychodzi mi tu na myśl. Nie z zacieklą obroną Jerozolimy kojarzą mi się te postaci w czarnych szatach, nie z Tytusem, nie z powstaniem Bar-Kochby, ale z chasydyzmem. Są ana-

chroniczni nie tylko tam, w Europie, (gdzie dzięki różnym egzotycznym filmom i powieściom utrwalilo się przekonanie, że tak właśnie wyglądali w masie swej Żydzi polscy, co jest po prostu nieprawdziwe), ale także tutaj, w tym pionierskim, świeckim, skomputeryzowanym państwie. Mógł się nimi kiedyś zachwycać Vincenz, ale tutaj są nielubiani. Przenieśli strój, rytuał i zachowanie z kraju wygnania – tutaj, gdzie będąc u siebie uczynili się obcy. Ta garstka, mniej czy bardziej fanatyczna, ale na pewno trochę schizofreniczna, upiera się, aby we własnym niepodległym kraju zachować coś z nastroju i uczuć, które ożywiały ich tam, gdzie byli obcy i prześladowani. A może to taki szczególny rodzaj nostalgii? Za krajem, z którego wyszli, i za minionym cierpieniem – bo to cierpienie właśnie czyniło, że mogli czuć się kimś wybranym, kimś wywyższonym...? To wtedy Bóg stawał się ucieczką, jedyną radością, a modlitwa rozdzierała serce i jednała zarazem ze światem...

W szczelinie między starymi kamieniami wcisnięte są zwitki żółknących, pokrytych pismem papierków: to listy do Pana Boga. Ile by dał reporter za wyrwykowy przegląd tej korespondencji! I pomyśleć, że jest to chyba jedyna korespondencja na świecie, której nikt nie czyta, nawet cenzor! Może dlatego, że władze ufają, że i Adresat jej nie przeczyta. Gdyby był cień podejrzenia, że Adresat listy otrzyma i wyciągnie konsekwencje, i zetrze krzywdzicieli na proch, już by się postarano, żeby pewne żale i skargi nie dotarły.

W kibucu Ma'ale Hachamisza czeka na mnie na przystanku autobusowym Leon Harrari. Poznaliśmy się rok temu w Polsce, ale wiemy o sobie już od lat, ja o nim więcej i dawniej niż on o mnie. Bo Leon był gwiazdorem „Małego Przeglądu”, a ja jego entuzjastycznym czytelnikiem. Podpisywał się Leon G-rg. W roku 1938 Leon, przez Czechy i Wenecję, prześlizgnął się do Palestyny. Zanim udało im się wylądować, ich statek krążył 6 tygodni po morzu, bez wody pitnej. Założyli ten właśnie kibuc, którego nazwa oznacza „Wzgórze pięciu”, bo pięciu chłopaków Arabowie zabili z zasadzki podczas sadzenia drzew. Potem zginęła jeszcze dziewczyna, ich nauczycielka. Historię tę ilustruje naiwny fresk ciągnący się wzdłuż ścian kibucowej świetlicy.

„Widzisz tego chudego blondyna w okularach? – mówi Leon. – To ja.” Wymalowali go, chociaż nie zginął. Jako jeden z założycieli kibucu Leon zażywa tu szczególnego szacunku, co nietrudno spostrzec. Luksusowy hotel, którego pierwszy pawilon kibuc wybudował w 1948 r., a który ostatnio rozbudowano, to była właśnie idea Leona. „Popatrz – powiada – widzisz te wgłębienia we mchu, to wtedy była linia frontu, broniliśmy kibucu jednostrzałowymi karabinami włoskimi; potem dowieziono nowoczesną broń (...).” Przechodzimy koło szklarni, gdzie hoduje się orchidee. W południe – samobsługowy obiad. Jest trochę ochotniczo pracujących Finów, Szwedów, Niemców, Holendrów. Piękna czarnoskóra dziewczyna to kibucnica z Indii. Ogółem w kibucu jest pięćset osób, razem z dziećmi.

Po obiedzie Leon uprasza kogoś z samochodem, żeby podwiózł nas na basen. Trójpoziomowy basen, to duma kibucu. Wokół pełno leżaków, bawią się dzieci. Dalej, na zielonym poszyciu, grubopienne sosny, syryjskie (objaśnia Leon), to właśnie sosny wtedy sadzono, a jak na 40-lecie kibucu przyjechali dawni chaluce i zobaczyli sosnowy bór, który sami sadzili, to się spłakali.

Siadamy przy stoliku nad basenem. Młody Niemiec przeciera szmatką stolik. Leon przynosi z bufetu kawę i lody, darmo oczywiście, do takiej porcji każdy kibucnik ma prawo raz dziennie, również i jego goście. Przechodzi dziewczyna, pyta: „Polish?” „Yes.” „Ja cze kokcham” – mówi i wybucha śmiechem.

– Skoro to jest taki raj – powiadam do Leona – to przecież ludzie się do was chyba pchają. Przychodzi się do gotowego! Czy przyjmujecie nowych?

– Tak, ludzi młodych, tych zawsze jest za mało. Kandydat przechodzi staż roczny. To może się wydać dziwne, ale o przyjęciu decyduje mniejszość. Jeśli po roku kandydat znalazł się z kimś w konflikcie, jeśli ci zaprotestują, nie przyjmuje się go. Mają tu spędzić ze sobą całe życie – powinni żyć w zgodzie.

W połowie lat osiemdziesiątych w większości kibuców nastąpiła rewolucja – właściwie kontrrewolucja – obyczajowa: wycofano się z niektórych radykalnych praktyk. Dzieci nie mieszkają już oddzielnie, teraz są z rodzicami (rodzinom dobudowano dodatkowe izby), tylko w dzień

przebywają we wspólnych sypialniach, ale to już dla sjesty poobiedniej. Ubranie już nie jest zuniformizowane, każdy ubiera się jak i gdzie chce. Mieszkania różnią się umeblowaniem, urząda się je na koszt własny i według własnego smaku. A więc i pieniądze dostają do ręki, coś w rodzaju dywidend. Ile? Według dokonanej pracy? Nie, wszyscy dostają jednakowo! Na tym, z naszego punktu widzenia, polega główna osobliwość: wydajność nie jest wspierana bodźcami materialnymi, ale samą przynależnością do kibucu, która jest już dostatecznym przywilejem, by stanowić bodziec do pracy. Pomimo odejścia od rygorów Utopii, kibuc nadal jest wspólnotą. Nadal je się, ile się chce – posunięte to jest nawet dalej niż dawniej, bo w samoobsługowej jadalni nie przewiduje się żadnych ograniczeń w konsumpcji. I nadal gość kibucnika jest gościem kibucu.

Skąd jednak te zmiany – wyraźny rezultat buntu rodziców? Chyba stąd, sądzę, że dawny surowy idealizm wynikał z ducha pionierstwa, nie mógł zaś być celem sam w sobie. Potrzeba daleko posuniętej wspólnoty harmonizowała wtedy z koniecznością wyrzeczeń. Teraz wyrzeczenia są niepotrzebne. Kibuce są bogate. Ziemia daje obfite plony. Krowy dają 8500 litrów rocznie każda (światowy rekord). Kibuce lokują pieniądze w przeróżne inwestycje: hotele, przemysł, wydawnictwa, fundusze charytatywne. Naturalne staje się pragnienie kibucnika, żeby coś z tego bogactwa mieć i dla siebie. Chcą i dziecko mieć dla siebie, a nie dla społeczności, i spożywać, wraz z dziećmi, owoce tego, na co zapracowali.

Jest jeszcze jeden powód – mówią mi – dla którego dzieci wracają na noc do rodzicielskiego domu: oto wspólne sypialnie bardziej były narażone na ataki terrorystyczne.

Znowu w Tel-Awiwie. Gabriel powiedział mi z westchnieniem, że zazdrości Polsce – czego? czego? – rzek zazdrości, dużych rozlewisk wodnych, to daje jakiś inny oddech, można rozpostrzeć szeroko ramiona. Mówi, że pisarze mają tu kompleks świata, ogląda się na świat, ale to akurat uczucie nie jest obce pisarzom polskim. A co do rzek – prawda, poeci polscy nie raz je opiewali: od Kochanowskiego i Kłonowica, poprzez Mickiewicza, Lenartowicza, aż do Broniewskiego.

Piąta po południu. Dzień raczej chłodny, idę na spacer. Na ulicy Brodeckiego, przed sklepem z lakociami „Elite”, leży na chodniku nieprzytomny człowiek, w nozdrzach ma jakieś przewody, nad nim kłęczą dwaj sanitariusze w błękitnych kombinezonach. Trudno patrzeć na chorego, niewiele mu już chyba brakuje, leży sztywny, twarz sina, prawie wapienna. Zajeżdża samochód „Czerwonej Tarczy Dawida”, sanitariusze wyciągają nosze i kładą na nich umierającego.

A ja przed chwilą rozmyślałem o Warszawie, rozmyślałem z tęsknotą. Nagłe technienie śmierci – cudzej śmierci, ale cudza śmierć jest tylko przedsionkiem do naszej własnej śmierci – przepłoszyła te wizje. Na chwilę wiele rzeczy i wiele spraw zbladło.

Chana zawiadomiła nas telefonicznie, że przyjeżdża z mężem. Mieszkają w kibucu Giwat-Oz, koło Tyberiady, on jest „Węgrem”, na imię ma Jimmy. Wyczekuję tego spotkania...

Wiosną 1942 roku Haneczka, córka mojej kuzynki, znajdowała się w sierocińcu polskim w Lunaczarsku pod Taszkientem. A ja wtedy budowałem linię kolejową Angren–Taszkient. Słyszałem o dziewczynce od jej ojca, którego spotkałem na taszkienckiej ulicy, przyrzekłem mu, że ją odwiedzę. Pamiętam, jak do niej szedłem: bosy, twardy, wyhoista i parzącą ścieżką, pośród oślepiającego światła wapna na glinianych ogrodzeniach. I wreszcie poczułem tchnienie zieleni. Pachniało dojrzałym uriukiem i jabłkami, słysząc było szmer napęnlającego się rozgrzaną wodą aryku. Umyłem w nim nogi. Długo pamiętam to spotkanie z ośmioletnią Haneczką, która pod chustką miała ogoloną po tyfusie głowę. Powiedziała, że wkrótce sierociniec ewakuuje się do Persji, że pewno nigdy się nie zobaczymy. Miałem dla niej kawałek bloku z prasowanej morwy, ona dla mnie zbierała jabłka. Opisałem to spotkanie w nie wydanej powieści.

Siedziała teraz obok mnie, w ogródku mojej siostry w Ramat-Awiwie, miła, czterdziestoletnia, obok niej jej mąż, tęgi, łysiejący pan – i rozmawialiśmy... po angielsku. Początkowo była nauczycielką, mówiła, z zawodu jest kreslarzem, po ojcu aktorze odziedziczyła jednak (tak sądzi) skłonności artystyczne, zaczęła komponować – nie umie

tego inaczej nazwać – obrazy i rzeźby z tworzywa, do którego sama doszła: z siatki metalowej. Pokazuje zdjęcia swoich dzieł: kompozycje z ptaków i ryb, instrumentów muzycznych. Jest i abstrakcja. Ma w kibucu pracownię, spędza w niej trzy dni w tygodniu, trzy dni pracuje z dziećmi. Kibuc sprzedaje jej prace, pieniądze idą do wspólnej kasy. Nie zmieniałaby swojej kondycji za nic w świecie. Kocha swój kibuc, męża i dwie ładne, zdrowo wyglądające córki.

A co z naszym spotkaniem taszkienckim – czy je pamięta? Zdziwiła się: „Ty mnie odwiedziłeś?” „Tak.” Nic nie pamięta! Zrozumiałem, co się stało: to tylko dla niej było przeżycie – bo szedłem do niej bosy, wzruszony, zgnębiony swoim stanem. Na niej te odwiedziny nie zrobiły żadnego wrażenia: ot, był przez pół godziny jakiś włóczęga, który próbował jej wmówić, że jest kimś w rodzaju wujka.

Można to doświadczenie rozszerzyć na wszystkie nasze stosunki z bliźnimi. Także ludzie, którzy zadali nam ból, zrobili krzywdę, zdradzili (czy choćby tylko zlekceważyli jakąś życiowo ważną – dla nas ważną – sprawę), ze zdziwieniem dowiadują się, że im to pamiętamy, że chowamy urazę, że są „skreśleni”. Zupełnie o tym zapomnieli, bo rzecz wydawała im się drugorzędna. Nie zastanawiali się nad tym, co czynią, głównie z powodu braku wyobraźni na to, co dzieje się w innych ludziach.

Poetę Ben-Szaula i jego żonę Ilanę poznałem na przyjęciu u Rysi L., która kiedyś pracowała w telewizji warszawskiej, teraz w tutejszej, w dziale popularnonaukowym. Ilana urodziła się w Palestynie, z rodziców „Niemców”, on jest sabrą od sześciu pokoleń. Dobra legitymacja dla sabrów, bo inteligentny, przystojny, z poczuciem humoru, podobno świetnie tłumaczy Rimbauda i Apollinaire’a. Ona była w wojsku, brała udział w kampanii sueskiej, organizowała żołnierzom rozrywki kulturalne. Potężna, pełna energii, bezpośrednia, śmieje się chętnie i głośno. Przed południem pracuje w „ulpanie” (nauka języka dla świeżych imigrantów), po południu – z dziećmi o zaburzeniach umysłowych. On, Mosze Ben-Szaul, wielbiciel Tuwima (którego zna tylko z przekładów), jest kierownikiem literackim wielkiego dziennika „Ma’ariw”. – Ilm, mówi, czemu by pan nie miał dać jakiegoś

opowiadania? A może także wywiad? Kilka dni później Miriam Akavia przetelefonowuje mi pytania. Nie są łatwe. Zmuszają mnie do zastanowienia się nad sprawami, które wolałem odsuwać, może dlatego, że wszystko wydawało mi się w moim życiu jasne. Ale tutaj, z ich perspektywy, nie jest takie proste. Jeszcze trudniej odpowiadać na pytanie, jakie są moje wrażenia z Izraela. Czy mam prawo się dąsać – ja, przybysz z zewnątrz, który nic tu nie wniósł. Który wkrótce sobie stąd wyjedzie?

Dowiaduję się, że mój tekst zrobił dobre wrażenie.

W telewizji inteligentna opowieść doktora socjologii, który 20 lat życia poświęcił penetracji środowiska fanatyków z „Gusz Emunim” i badaniu ich ideologii. To oni usiłowali zorganizować „terror przeciw terrorowi” i teraz kilkunastu z nich siedzi w więzieniu. Doktor przyznaje, że chwilami był nimi zafascynowany. Ale to szaleńcy, niebezpieczni dla państwa: głoszą, że należy usunąć z Jerozolimy islam, potem pozostałości chrześcijańskie, a osadnictwo rozszerzyć do Iraku. Bowiem wtedy dopiero wypełni się Pismo (w Iraku, jak wiadomo, znajdował się biblijny Raj). Doktor opowiada z zapałem, przestrzega przed szaleńcami.

Nazajutrz przychodzą do nas dwaj zaprzyjaźnieni lekarze z małżonkami. Otóż tych czworo nie dostrzegło w słowach socjologa wyraźnej dezaprobaty! Tak jakby zwykle wyliczenie obłąkanych projektów nie wystarczało dla sformułowania sobie opinii! A więc cóż, chyba nie wystarcza rzeczywistość. Nie należy liczyć na inteligencję i wrażliwość słuchaczy. Nam się wydaje, że wystarczą fakty, ponieważ przyjmujemy, że wszyscy myślą tak jak my. Okazuje się, że ludziom potrzebna jest także interpretacja, choćby delikatna, inaczej wyciągną nie te wnioski, które naszym zdaniem same się narzucają.

Z Gabrielem i Zohar, jego przyjaciółką (imię znaczy Światłość), w Jaffie. Kiedyś byli tu Filistyni (od których pochodzi nazwa Palestyna). Przy podboju Kanaanu przeznaczono Jaffę plemieniu Dan, ale tylko „na papierze”, Hebrajczycy nigdy nie zdołali zaważnąć wybrzeżem. Mniejsza o dzieje Jaffy. Teraz jest to siedziba malarzy, którzy pierwsi ruszyli do opustoszałego i zrujnowanego portu, ulubione miejsce nocnego życia. Dwanaście średniowie-

cznych uliczek, z których każda nosi nazwę innego znaku Zodiaku – my spacerujemy ulicą Ryb. Gabriel pokazuje skałę Andromedy, którą tu właśnie miano poświęcić Smokowi, ale pojawił się Perseusz z mieczem i wszystko skończyło się happy-endem. A nie opodal na ciemniejącym morzu pobłyskuje smukły statek „pilota pokoju”, Abu-Natana: to z tego statku nadaje on swoje niezależne audycje; jest słuchany, nadaje dużo muzyki, a liczne reklamy pozwalają mu akcję kontynuować. Abu-Natan był kiedyś właścicielem baru „California” przy bulwarze Dizengoffa, tam barman, pan Kazio z Drugiego Korpusu, ożeniony z Izraelką, opowiadał mi o swoich popijawach z Markiem Hłasko. Zawsze tu można było dostać bigos, flaczki i polską wódkę. Pewnego dnia właściciel sprzedał lokal, kupił awionetkę i zaczął uprawiać na własną rękę swoją misję szerzenia pokoju. Wylądował nawet w Egipcie, a ostatnio w Etiopii, przywożąc swoim samolotem ładunek... lizaków dla głodujących dzieci.

Kibuc Lohamei Hagetaot – Bojowników Getta – znajduje się na północy kraju, koło Nahariji, rozrośniętej miejscowości nadmorskiej, mającej w sobie coś z Sopotu, tylko Sopotu upalmoniego, z aurą śródziemnomorską. Ten kibuc założyli bojownicy getta warszawskiego, stąd nazwa, „Antek” Cukiermann i Cywia Lebetkin, jego żona, oboje już nie żyją. Przedziwny kibuc, gdzie wybudowano nowoczesne muzeum (Męczeństwa i Walki), stanowiące teraz światowe centrum dokumentacji spraw, którym jest poświęcone, prowadzi ono wymianę z innymi ośrodkami, także z polskimi. Zostałem zaproszony do odwiedzenia kibucu – trochę jako pisarz, trochę jako „korczakowiec”.

Przyjechałem do Nahariji w niedzielę rano pociągami. Pełen był żołnierzy, chłopców i dziewcząt, wracających do jednostek z przepustek sobotnich. Wyglądają jak gimnazjaliści na służbie wojskowej – trochę jak nasze przedwojenne Przysposobienie Wojskowe, trochę jak powstańcy warszawscy.

Na dworcu czeka jakiś siwowłosy pan – wygląd businessmana amerykańskiego – to kibucnik, który mnie zawiezie do Lohamei Hagetaot. Po drodze opowiada swoje dzieje. Był w Armii Czerwonej, potem w Pierwszej Armii Wojska

Polskiego. Po demobilizacji, przez Francję pojechał do Palestyny. Złapali go Anglicy, zesłali do obozu na Cyprze. Wiedzieli, że trzeba będzie się bić, więc ćwiczyli udając, że są to gry sportowe: on i inni, którzy mieli za sobą wojaczkę, byli instruktorami. Nawiązali kontakt z cypryjskimi komunistami, chodzili do nich w odwiedziny, a ci pomagali ludziom dostać się na statki, za każdym razem szmuglowano dziesięciu bojowników. Po proklamowaniu państwa żydowskiego przez ONZ pojechali wszyscy – i od razu mieli wojnę.

Jutro będę zwiedzać muzeum i kibuc, teraz powiozą mnie, żebym zobaczył trochę Galilei. Siwowłosy pan przekazuje kluczyki od samochodu barczystemu blondynowi z podkreścanym sumiastym wąsem, wygląda z nim jak oficer z angielskich kolonii. Podczas gdy suniemy wzgórzami wzdłuż cichej granicy libańskiej (widzę górę Hermon i jej śnieżny szczyt), płynie kolejna opowieść człowieka przy kierownicy. Ma na imię Ajzyk, jest z Bielska Podlaskiego, rocznik 1925. Był w Armii Czerwonej, artylerzystą, przesłano go do pierwszej dywizji. Skończył szkołę oficerską w Riazaniu. W 8. pułku, trzeciej dywizji, usiłował przyjść z pomocą powstaniu warszawskiemu, tonął w Wiśle. Potem Wał Pomorski, Kołobrzeg, bitwa o Berlin, spotkanie nad Łabą z Amerykanami. Po pogromie kieleckim demobilizuje się, dąży do Palestyny. Ale Anglicy nie wpuszczają. Ze statkiem „Exodus” bierze udział we wstawionej później przez film odysei, ląduje w końcu w Niemczech, chyba w Hamburgu. Wreszcie udaje mu się dostać do ziemi obiecanej. Wyszkolony oficer, brał udział we wszystkich wojnach, doszedł do stopnia pułkownika, w cywilu jako kibucnik zawiaduje rozdziałem wody. O wodzie, kanałach irygacyjnych, o pompowni potrafi mówić z pasją.

Wzdłuż szosy drzewa oliwkowe, których nie wolno wycinać, niektóre mają po kilkaset lat, poznać to po twardych, splecionych pokręconie pniach, jakby dotkniętych reumatyzmem. Ale owocują! Przed maską samochodu wyrasta coś na kształt jaszczurki. „Wie pan, co to było? – mówi Ajzyk. – Takie coś, co zmienia barwę.” „Kameleon.” „O, kameleon! – I dodaje z sytyfikacją: Ale nie przejechaliśmy go.”

Maaloth. Kiriath Szmona. Tel-Hai. Miejscowości, których nazwy powtarzały się w komunikatach wojennych. Migdał

(czy Magdala), wieś Marii Magdaleny. Kapernaum, z ruinami starożytnej synagogi. Niebieskie wody jeziora Geneza-ret. Kościół Rozmnożenia ze słynną mozaiką przedstawiającą ryby i kosz z chlebami. Nie, za dużo tego – nie mogę wyręczać bedekera. „Pokażę panu coś – mówi Ajzyk – do czego sam pan nie trafi.” Wjeżdżamy do wsi arabskiej. Prawie wszystkie domki nowe, z kamienia, orientalne w stylu, ale – każdy inny. Budynek, który przypomina mi „szkołę tysiąclecia”, okazuje się rzeczywiście szkołą. Zatrzymujemy się w bocznej uliczce. Nagle słyszę krzyk dzieciaków: „Ajzyk! Ajzyk!” Przed furtkę wybiega gromada dzieci, rzucają się mojemu kierowcy na szyję. Nie, tego sobie nie daruję, wyciągam aparat i pstrykam. Nadchodzi tata, chorobliwie otyły Chamid, współpracownik Ajzyka przy rurociągach wodnych. Więc nowe zdjęcie: on, żona i ośmioro dzieci. Musimy wejść do środka, wypić kawę, inaczej się obrażą. Zanim kawa się zaparzy, gasimy pragnienie colą. Duży pokój, chyba salon, dość przypomina to, co widziałem ostatnio w Samarkandzie u mojego tadżyckiego przyjaciela Asrora: na gołych, biało pomalowanych ścianach makatka o krzyżujących kolorach przedstawia podwórzec z minaretem; obok obrazek: klęczy dziewczynka ze złożonymi do modłów dłońmi, nad nią arabski napis – pytam, czy obrazek nie chrześcijański – nie, ten napis to werset z Koranu, a dziewczynka modli się o szczęście rodziców; za to na cztery kąpiące się w fontannie mocno obnażone dziewczoje Chamid mówi, że to święty obrazek chrześcijański. I jeszcze o kolorowej fotografii przedstawiającej meczet Omara w Jerozolimie mówi, że to Mekka, ale chudy syn, który w przyszłym roku kończy gimnazjum i ma zamiar studiować medycynę, wyprowadza go z błędu.

O czym rozmawiają z takim ożywieniem po hebrajsku Żyd z Arabem? O wodzie. O urlopie i leczeniu otyłości Chamida. Rozważa się też, gdzie syn ma studiować – w Izraelu, czy gdzieś w Europie. Trochę plotek na mój temat. Pytam potem Ajzyka, jakie są ich poglądy polityczne. „Oni by chcieli – odpowiada – żeby obok było państwo palestyńskie. Ale żeby oni mogli mieszkać w Izraelu.”

Wieczorem kolacja w mieszkaniu Beniamina Anolika, który jest głównym „korczakowcem” w Izraelu, a w tutej-

szym muzeum szefem administracyjnym. Przy stole kilka niezmiernie interesujących osób. Pan Marek, ze Lwowa, snuje opowieść o tym, jak żołnierze włoscy we Lwowie uparli się, żeby mu uratować życie. Przerzucili go do Włoch, gdzie został partyzantem. Opublikował potem wspomnienia „Żyd partyzantem w Piemencie”. Chciano je i w Polsce wydać, [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)] – nie zgodził się.

Nazajutrz – zwiedzanie muzeum. Prowadzi mnie Benjamin Anolik. Jest sala Wilna, z ulicą Jatkową. Jest sala „sztetl”, małych miasteczek żydowskich. Odtworzono tu w gablotach miniaturowe sceny z życia. Oto typowe wnętrza domu, oto żuraw studzienny, dziewczyna w chustce z wiadrzem, żarna do mielenia – świat, który odszedł, nie tylko żydowski.

Sala Korczaka. Są zdjęcia z dwukrotnego pobytu Starego Doktora w Palestynie (w kibucu Ein-Harod), epizod mało znany. Kilka zdjęć Korczaka z dziećmi. Niedawno jeden ze zwiedzających rozpoznał siebie: „To ja! – krzyknął. – To ja! Ten usmarowany. I uśmiechnął się do wspomnienia: – Jadłem wtedy jagody”.

Człowiek, który mnie tu przyprowadził, nie jest tylko kolekcjonerem eksponatów. On sam jest jednym z tych, których prowadzono na śmierć. „Oto moje nazwisko” – mówi wskazując na listę wywieszoną w gablocie. „Benjamin Anolik” – odczytuję w długim szeregu nazwisk. Przeznaczono go na śmierć, było to w Rydze. W kilku słowach, prawie mimochodem, opowiada, jak się uratował i przekazuje mnie Sarze, kustoszce, która mnie będzie prowadzić dalej. Sala getta warszawskiego. Pośrodku plastyczny plan getta. Wszystkie ulice, poszczególne domy, wiadukty, tramwaj. Mechanizm świetlny za naciśnięciem guziczków ilustruje stopniowo kurczenie się obszaru getta. Tu była gmina, tu zbierali się przywódcy ŻOB. A oto miejsce, gdzie przez mur przerzucano zabitych szpiclów.

Sara podczas wojny była w żydowskiej partyzantce. W sali poświęconej walce pokazuje mi drogę, którą przebyła: ucieczka z Wilna – potem Lida – wreszcie puszcza Nalibocka. Początkowo chcieli przejść do partyzantki radzieckiej, skończyło się jednak na tym, że utworzyli

własny oddział, który rozrastał się, liczył już ponad tysiąc osób. (W partyzantce żydowskiej był Abba Kowner, znakomity pisarz, który wraz z siedmiorgiem innych bojowców znalazł zimą schronienie w klasztorze żeńskim na Kolonii Wilcińskiej, nazwa znana każdemu czytelnikowi Konwicznego. Po czterdziestu z górą lat Abba odszukał matkę przełożoną, Annę Borkowską, przyjechał do Polski, by wręczyć jej medal Sprawiedliwej między Narodami Świata. Było nas na tej uroczystości w Warszawie tylko kilkanaście osób, nie nadano temu rozgłosu, patrzyliśmy z zachwytem na siedzącą za stołem schludną staruszeczkę, która słuchała wzruszona, jak my wszyscy, wzruszeni do łez, pełnego mądrości przemówienia Abby. Umiął znaleźć potrzebne słowa, co wcale nie jest takie proste.)

Plastyczny plan Nowogródka: oto getto, oto tunel, którym uciekło kilkaset osób; część złapano, część dotarła do partyzantów. I nagle to mnie uderza: Nowogródek! O, roku ów! Dzieciństwo poety, dzieciństwo sielskie-anielskie, tylko ono kojarzyło mi się z nazwą tego miasta, tylko ballady i romanse... a oto getto, podkopy, ucieczki, zagłada. O, roku ów...

Sala Żydów węgierskich. Sala poświęcona obozom. Ze ścian krzyczą ogromne fotografie. Koszmar, którego zdołałem uniknąć, który czasem wydaje się halucynacją, czymś wymyślonym, ściga mnie i dopada. Stoję na środku sali dusząc się, dookoła mnie śmierć, dookoła wytrzeszczone oczy ginących, zdumione oczy dzieci, tak, więcej w tych spojrzeniach zdumienia i bezbronności niż przerażenia. Ci ludzie oprowadzający gości po Muzeum Zagłady, oni z tym codziennie obcują, spędzają czas pośród baraków, drutów, pieców krematoryjnych, komór gazowych, wynędzniałych ciał, usypiska piszczeli. Codziennie przechodzą wszystkie stacje tej męki. Z tej gabloty grozi czarny mundur SS, z tamtej pejcz, tu zaś maczuga – tak, małopoludy chwyciły znów za maczugi – służyły do zakatowywania na śmierć. Ci ludzie tkwią w tym wszystkim, od czego człowiek normalnie ucieka. Głód, tyfus, usypisko piszczeli, odzieranie śmierci z wszelkiego majestatu. Cały straszliwy los człowieka. Nie, nie wychodzę stąd pokrzepiony. Ani z „wołą walki“, ani z żadnym podobnym uczuciem. Wychodzę upokorzony.

Natomiast oni, którzy to muzeum wnieśli, którzy polują

na eksponaty, umieją – jak mogą się przekonać – żyć całkiem pogodnie, i chyba po części dzięki temu muzeum. Mają poczucie spełniania misji, wywiązywania się z długu wobec wszystkich, którzy zginęli. Doktor Eljahu Stern rozmawia ze mną w swoim pokoiku w bibliotece i o wydawnictwie kibucowym: ostatnio opublikowało przekład „Rozmów z katem” Moczarskiego. Do gimnazjum pan Stern chodził w Płocku. Czy nie wybiera się na emeryturę? Ależ nie. Kibuc nie zna pojęcia emerytury. Członkiem kibucu jest się na zawsze, a pracuje się tyle, ile się może pracować. Zawsze jakoś można być pożytecznym. W ten sposób kibuc, jakby mimochodem – bo nawet się chyba nad tym nie zastanawiano – rozwiązuje problem, który tak często towarzyszy starości: kibucnik nie boi się, że stanie się niepotrzebny, że będzie samotny. Zawsze jest w kilkusetosobowej społeczności. Znamienna rzecz: 20 lat temu nie zwróciłem na tę stronę kibucowego życia uwagi – nie tylko ja byłem młodszy, oni wszyscy też – teraz nas to interesuje.

Ale musimy kończyć rozmowę z doktorem Sternem, czeka mnie jeszcze zwiedzanie kibucu. Doktor Sternberg (socjolog?) prowadzi mnie do krów, obserwuję dojenie regulowane przez fotokomórkę. To właśnie stado doktora Sterberga dzierży światowy rekord mleczności. On sam wydał książkę – nie, nie o krowach – o swoich przeżyciach wojennych, ilustrowana jest zdjęciami rodzinnymi bohaterów tej opowieści. Prawie każdy w tym polskojęzycznym kibucu jest czegoś tam autorem.

Ostatni wieczór w Tel-Awiiwie, to zarazem mój wieczór autorski. W małej sali Domu Pisarza siedzimy wokół długiego stołu, jest ze czterdzieści osób, przypomina się sala konferencyjna w dawnym Domu Literatury. Ktoś podobny do Joasi wnosi herbatę i ciastka. Żeby złudzenie było większe, jest i Staś Wygodzki, przyjechał na mój wieczór z Giwataim, czym jestem specjalnie poruszony. Jakow Besser, członek zarządu, wprowadza po hebrajsku (jednak!) – a ja domyślam się, że mówi o mnie raczej dobrze. Potem charakteryzuje mnie Moked – też chyba dobrze się wyraża. A wreszcie Miriam Akavia, która tu tyle czasu mi poświęciła, odczytuje świeże jeszcze tłumaczenie mojego opowiadania. Wsłuchuję się w jej głos i słyszę rytm mojej prozy

powtórzony po hebrajsku, co jest chyba osiągnięciem tłumaczki. Potem zadają mi pytania, niektóre dość intymne, nigdy jednak niedelikatne. Trzeba wreszcie się żegnać.

Z Gabrielem Mokedem krążymy potem po placu Królów Izraelskich, gdzie odbywa się kiermasz książkowy. Przy stolikach pisarze podpisują swoje utwory. Brak tylko w tle Pałacu Kultury i Nauki. Wprawdzie pisarze tutejsi narzekają, że społeczeństwo mało się nimi interesuje, ale pisarze zawsze odczuwają niedosyt. (Myślę sobie: zdrowe społeczeństwa nie emocjonują się swoją literaturą – to tylko społeczeństwa cierpiące szukają w niej pożywienia.) Chyba nie jest tak źle: opublikowany właśnie raport ONZ stwierdził, że w Izraelu wydaje się najwięcej książek na świecie (14 egzemplarzy na głowę). A trzeba wziąć jeszcze pod uwagę stałą obecność na rynku czytelniczym książek importowanych: angielskich i polskich w pierwszym rzędzie, ale także rosyjskich, francuskich, niemieckich i hiszpańskich. To jest zauważalne gołym okiem. Krążąc między kupującymi, omawiamy z Gabrielem możliwość wydania antologii literatury polskiej po hebrajsku, pierwsze przekłady Moked opublikuje w wydawanym przez siebie almanachu „Achszo” („Teraz”).

Jutro rano odlatuję. Taksówka zawozi mnie na ulicę Helsinki, gdzie ostatnio nocuję w pustym, trzypokojowym mieszkaniu, w warunkach nieco spartańskich. Tel-Awiv żegna mnie łagodną pogodą. Jasno oświetlonymi arteriami.

W ostatniej chwili kupuję do domu chałwę i winogrona...



Historia krzyżem znaczona

Motto:

*Nie to, że służę, ale że nie służę
żadnemu Bogu,
Nie to, że głodują, ale że głodują tak
bez żadnych marzeń,
Nie to, że umierają, ale że umierają jak
barany.*

Nicholas Vacjel Lindsay

Jeśli interesuje nas coś więcej niż okruchy z pańskiego stołu, szukamy również pokarmu dla ducha, m.in. próbując rozwikłać sens naszej egzystencji. Zadajemy więc różne, często banalne pytania. Co było przed naszym narodzeniem? Co będzie po śmierci? I chociaż chór służalczych proroków zewsząd podpowiada jednoznaczne odpowiedzi, to – rzecz charakterystyczna – sam fakt zadawania takich pytań wywołuje zastanawiającą irytację oraz oskarżenia o naiwność, indolencję, złą wolę itp. Jeśli jednak problemy te dręczą tak młodych jak i dorosłych, to znaczy, że nie są pozbawione sensu ani aktualności, a tytuły naukowe i wysokie stanowiska krytyków nie mogą być rozstrzygającym argumentem. Są bowiem te problemy wyrazem niezgody na zastaną rzeczywistość, sprzeciwem wobec określonej formy ludzkiej egzystencji, wyrażonym lapidarnie w przyjętej za motto strofie amerykańskiego poety. Zdegradowanie służby, poświęcenia i śmierci wyłącznie do ziemskich wymiarów sprawia, że dramatyczne nieraz epizody ludzkiego losu nabierają znamion trywialności. Czyż służba ziemskim bożkom nie jest lokajstwem, zgodą na zaciskanie pasa – w imię tylekroć nie dotrzymanych obietnic – postawą pokornego, zobojętniałego na wszystko niewolnika, a śmierć bez godności degradacją do rzędu szlachtowanego bydła?

Jeśli chcemy, by nasze życie nie było igraszką złych mocy lub nie znaczącym epizodem, lecz by przebiegało w służbie wartości, tych najwyższych: prawdy, miłości i sprawiedliwości, trzeba mieć określony pogląd na dzieje człowieka. Mamy tu na myśli nie tylko przeszłość, którą zajmuje się przede wszystkim historia empiryczna, ale szeroko rozumianą *dziejowość* (określenie J. Moltmanna), sięgającą w przyszłość, zawartą *między obietnicą a jej spełnieniem*¹. Większość historyków, jak wspominaliśmy, najlepiej czuje się na gruncie faktów, dla których dysponuje wystarczająco długą perspektywą czasową. Status naukowy historii najnowszej budzi ciągle żywe emocje i kontrowersje. Niektóre ideologie podej-

mują jednak nie tylko problematykę chwili bieżącej, ale i przyszłości. Podbudowanie teoretyczne stanowi, zdaniem zwolenników, wystarczającą przesłankę naukowości i prawdziwości. Waleru tego nie przyznaje się natomiast interpretacjom dziejów z pozycji chrześcijańskiej. Rozpowszechniony jest bowiem, a przez niektórych z wyraźną lubością powielany, stereotyp człowieka zdegradowanego do roli biernego przedmiotu, którego losami kieruje woła Boska, Opatrzność. Nietrudno wykazać, że jest to wersja uproszczona, bazująca na niektórych motywach koncepcji wczesnochrześcijańskich i nie mająca wiele wspólnego z aktualną nauką Kościoła. Jest jednak wygodna dla krytyków i dlatego propagowana. Przecistawia się jej wizję człowieka aktywnego, twórcy historii, zdolnego – bo wspartego dziejową koniecznością – do zbudowania w wyniku świadomych działań ustroju wiecznej szczęśliwości na ziemi. Jak jednak wygląda sprawa rzetelności rozmaitych koncepcji teoretycznych?

Teorie naukowe opierają swoją wiarygodność na wypełnianiu pewnych rygorów powszechnie uznanych przez badaczy. Zazwyczaj zalicza się do nich prostotę, spójność, wewnętrzną i zewnętrzną niesprzeczność oraz zgodność z wynikami doświadczenia¹. Nie mniej ważna jest akceptacja teorii przez świat naukowy. Fakt ten nie może być w pełni miarodajny. Wszak oficjalnie aprobowane były najrozmaitsze teorie (np. koncepcje uczonych niemieckich związanych jawnie z partią narodowosocjalistyczną i jej ideologią)², które doprowadzały ludzkość na skraj katastrofy i dopiero wtedy, w wyniku wzbudzących grozę doświadczeń, stawały się obiektem powszechnego potępienia.

Jakie zatem stosować kryteria dodatkowe, aby przynajmniej na własny użytek zabezpieczyć się przed jednostronnym schematyzmem i pułapkami bezdroży myśli ludzkiej? Wydaje się, że każdej teorii historycznej należy zadać następujące pytania: czy posługuje się jedną miarą wobec podobnych faktów, zjawisk, procesów bez względu na to, kto był ich sprawcą, oraz, po drugie, jeśli obejmuje także przyszłość, w jaki sposób ustosunkowuje się do problemu śmierci? Oba zagadnienia dotyczą bowiem podstawowych wymiarów ludzkiego losu: życia i śmierci. Zagadnienie, jak godnie żyć, może być tylko wtedy rozwiązane, gdy istnieje system wartości naczelnych, znajdujący się poza koniunkturalną, zmienną chwilą czasu historycznego. Ocena przeszłości i teraźniejszości ową „jedną miarą” najlepiej przygotowuje człowieka na spotkanie swo-

¹ K. Bukowski, *Teolog nadziei i krzyża*, Wyd. „Znak”, nr 266–267, 1976, s. 1239.

² Por. np. I. G. Barbour, *Athy, modele, paradygmaty*, tłum. M. Krośniak, Znak, Kraków 1984, s. 147 n.

³ H. Olszewski, *Nauka historii w upadku*, PWN, Warszawa-Poznań 1982.

jego przeznaczenia – śmierci. Ta bowiem, nieuchronna i powszechna, jest dla jednostki jedynym realnym elementem przyszości. Zagadnienia tego nie sposób pominąć, jeśli w centrum uwagi rzeczywiście znajduje się człowiek.

Nietrudno odgadnąć, że wszelkim wizjom człowieczego losu ograniczonym wyłącznie do ziemskich wymiarów chrześcijaństwo przeciwstawia się zdecydowanie. Cel ludzkiego życia, aby nadać mu prawdziwy sens, nie może znajdować się wyłącznie na ziemi: powinien wykraczać poza historię, a więc mieć charakter transcendentny. Do wniosku tego prowadzi realna ocena historycznych dokonań ludzkości mierzonych jedną miarą. Stanowią je pewne kategorie uniwersalne (np. pojęcie grzechu, praw człowieka), które ujawniają, ile zła, fałszu, cierpienia kryć się może za wspaniałymi fasadami cywilizacji. Interpretacją historii w takim właśnie duchu zajmowało się wielu wybitnych teologów chrześcijańskich, np. Reinhold Niebuhr w udostępnionej ostatnio polskiemu czytelnikowi pracy⁴. Podstawowa teza: Niebuhra – zagadnienie dobra i zła nie może zostać całkowicie rozwiązane w dziejach – może wywołać wrażenie pesymizmu i narazić autora na krytykę ze strony zwolenników ziemskiego spełnienia losów człowieka. A przecież nie jest wcale wyrazem rezygnacji czy pogodzenia się z losem, lecz trzeźwego spojrzenia na ziemską rzeczywistość. Przyjęcie takiego punktu widzenia daje człowiekowi potężny i bezlitosny oręż przeciw wszelkim uzurpatorom i fałszywym prorokom głoszącym co pewien czas nastanie ery wiecznej szczęśliwości na ziemi. Jakże są zatem główne przesłanki tezy Niebuhra?

Punkt wyjścia stanowi określenie natury zła pleniącego się na ziemi. To, co znamy z historii, jest owocem nie tylko naturalnego rozwoju, ale i ludzkiej woli. *Historia w ścisłym sensie staje się pewne zdarzenie przez to, że odgrywa w nim jakąś rolę decyzja, że wchodzi tam w grę wolność i możliwość zła, deprawacji, perwersji...*⁵ Gdy mamy do czynienia z wyborem i z wolnością, stwierdza autor powyższych słów, J. Pieper, efektem jest zawsze coś niepowtarzalnego, coś, czego nie sposób przewidzieć w szczytówkach. Na tym właśnie polega bardzo często zacieraana różnica między ewolucją i historią. Jeśli generatorem zła nie jest przyroda, lecz działalność człowieka, to gdzie tkwi jego źródło? Jednoznaczna odpowiedź – bierze się z wolności, jaką przez Boga zostali obdarzeni ludzie – dawało wielu chrześcijańskich myślicieli. Dla przykładu koncepcja wolnego człowieka zawarta jest w myśli św. Tomasza. Został on według niego tak stworzony, że może wybierać między dobrem i złem, więcej – musi przejść przez próbę wolności⁶. Z kolei dla Ojca Świętego, Jana Pawła II, wolność to szczelina bytu otwierająca człowieka na stronę nieskończoności (...)/ Bez wolności człowiek byłby bytem zamkniętym w świecie przyrody – i pozbawionym (właś-

ciwej sobie) transcendencji. Byłby równocześnie bytem skończonym i „wykończonym”, zdeterminowanym do końca i wraz z całą przyrodą ożywioną poddanym bez reszty właściwym dla niej granicom życia, czyli konieczności śmierci¹. Bez tej wolności istota ludzka byłaby tylko trybikiem w maszynie społecznej niezdolnej do rozwoju, wegetującej w ślepych zaułkach ewolucji.

Zaiste trzeba miłości nadziemskiej. Bożej, żeby objąć nią wszystkich, także inaczej myślących, i przyznać prawo do wolności nawet przeciwnikom, jakże często sięgającym po argument siły. Siła zawarta w argumencie, że człowiek ma prawo do swobodnego wyboru, że istnieją różne alternatywy, a błąd jest tak samo, a może nawet częściej spotykany niż słusność, że mylić się mogą i ci mali, niewykształceni, szarzy ludzie, i możni tego świata, którzy, jakże często, są właśnie najdalej od prawdy – jest dla wielu wprost niewyobrażalna. Jeżeli człowiek jest wolny, a zło może być udziałem każdego, grzech polega w dużym stopniu na jednostronności, np. gdy człowiek skupia swoje życie na jednym odruchu (żądzy posiadania, władzy itp.), lub kiedy usiłuje raczej ludzi niż Boga uczynić centrum egzystencji.

Życie ludzkie jest więc wewnętrznie sprzeczne z powodu grzechu, choćby nie wiadomo jakich szczytów sięgnęła ludzka kultura. Każda jej forma – religijna, racjonalna czy naukowa – podlega temu samemu spaceniu, dowodzi Niebuhr, każda bowiem stanowi wytwór tego samego ludzkiego ducha, który próbuje zaprzeczyć swoim ograniczonym możliwościom. W egzystencji historycznej nie istnieje zatem sposób ostatecznego uniknięcia sprzeczności, w jakie uwikłana jest natura człowieka. Społeczeństwo ludzkie może nadal rozwijać się od pierwotnej niewinności do dojrzałości, ale w rozwoju tym dobro nie zatriumfuje nad złem; rozwijają się one tak samo.

Konsekwencją wolności człowieka i częstego sięgania do arsenału zła jest niedoskonałość ludzkich tworów, a więc kultur i cywilizacji. Upadek cywilizacji i imperiów, w jaki obfituje historia, jest dla Niebuhra przekonywającym dowodem ich skończonego charakteru. Ponicważ winę za rozbity okręt ponoszą w pierwszym rzędzie kapitan i sternik, nieodzowna jest analiza przyczyn złego korzystania z szansy wolności przez ludzi sprawujących władzę.

¹ R. Niebuhr, *Poza magizmem. Eseje o chrześcijańskiej interpretacji historii*, Wyd. Żnak, Kraków 1985.

² J. Pieper, *Nadzieja a historia* (tłum. J. Zychowicz, „Żnak” nr 266–167, 1976, s. 122).

³ S. Świeżowski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Wyd. Żnak, Kraków 1983, s. 92.

⁴ A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, (tłum. A. Turowska), Libreria Editrice Vaticana 1982, s. 119–120.

Spółeczeństwa – przypomina Niebuhr – organizowane są przez tych, którzy skupiają w rękach najbardziej w danej chwili społecznie znaczącą władzę, czy to będzie oddziaływanie religii (lub dodajmy ideologii), potęga wojskowa czy własność ekonomiczna. Każda taka grupa jest więc szczególnie narażona na pokusę, by wyrwać się spod kontroli i własne dobro postawić ponad dobrem ogółu. Społeczny grzech możliwych, zdaniem Niebuhra, polega na tym, że żądają zbyt wysokiej ceny od społeczeństwa za usługi, jakie świadczą. I otrzymują ją, ponieważ kontrolują organa, za których pomocą społeczeństwo zdobywa samoświadomość, myśli i działa. Wszystkie oligarchie dążą do samozniszczenia. Pisze o tym trafnie, cytowany przez Niebuhra, E. Friedell w książce pt. „A cultural history of the Modern Age”: *W każdym państwie istnieje tylko jedna klasa rządząca, a to oznacza, że jej rządy są nielegalne. Zdaje sobie ona z tego mgliście sprawę, usiłując uzasadnić to czystsza dialektyką i płomiennymi deklamacjami, zlagodzić wspomnianymi uczynkami i zasługami, osobistą prawością, umiarkowaniem w działaniu, nierzadko nawet cierpi z tego powodu. Ale wszystko to na nic /.../ Głęboko tkwiący w istotach ludzkich bezwład serca, owo tchórzostwo ducha, co nigdy nie ośmieli się przyznać do szkód przez siebie wyrządzonych, jest tą ukrytą chorobą, od której giną wszystkie społeczeństwa /.../ Ta wspólna przepaść pochłonie liberalizm, klerykalizm, plutokrację i dyktaturę proletariatu. Ocalenie przed przekleństwem niesprawiedliwości możliwe jest tylko w państwie chrześcijańskim, ale takie państwo nigdy nie istniało.*

Poszukiwanie właściwej miary w sposobie sprawowania władzy prowadzi Niebuhra do przypomnienia o dylematu, przed jakim stał Jezus Chrystus. Wystawiony był na pokusy różnych koncepcji rządów występujących w jego czasach – mesjanizmu politycznego (zawładnąć wszystkimi królestwami tego świata i rządzić w oparciu o swą potęgę i dobroć), koncepcji apokaliptycznej (wraz z nadejściem Mesjasza zmienia się cały porządek świata) oraz idei cierpiącego sługi. Jezus, zdaniem Niebuhra, doszedł do swojej koncepcji rządów mesjańskich odrzucając pierwszą ideę i łącząc dwie pozostałe. Rządy muszą opierać się o czystą dobroć i być pozbawione jakiegokolwiek siły. W świecie opanowanym przez zło dobro nie może się utrzymać. Królestwo Boże musi zatem wkroczyć na ziemski padół drogą krzyża. Wiele narodów niesie więc swój krzyż. Jest nim tyran, despota, nieprawidłowy ustrój.

Przewijając się przez arenę dziejów cywilizacje naznaczone są piętnem niesprawiedliwości wywołanym egoizmem grup rządzących niezdolnych do pojęcia swojej ograniczoności. Fakt ten jest dostrzegalny dla ludzi spoza układu władzy. Cóż się jednak dzieje, gdy nowe siły społeczne obalają stary ustrój i ustanawiają nowy porządek? Odpowiedź jest jednoznaczna: powtarzają stare błędy.

Na krytykę zasługuje więc średniowieczny ład, dowodzi Niebuhr, którego zasadę stanowiło utożsamienie Państwa Bożego z Kościołem. Wszędzie tam, gdzie religia miesza się z władzą i gdzie człowiek religii władzę zdobywa, zagraża mu niebezpieczeństwo, że będzie się domagał Boskiej sankcji dla działań ludzi, jakże często grzesznych. Burzyciele feudalizmu nie ustrzegli się jednak błędu egoizmu w stosunku do innych grup ludzkich w społeczeństwie kapitalistycznym, znajdującym pełny wyraz w cywilizacji przemysłowej.

Wyrafinowane cywilizacje, mające za sobą setki lub tysiące lat rozwoju, dokumentują swoją dojrzałość nie tylko imponującymi osiągnięciami na polu kultury, nauki i sztuki, lecz i bezprzymiłowymi pokładami zła, zbrodni i poniżenia drugiego człowieka. Z reguły usiłują panować także poza swoimi granicami, uważając się za nosicieli wyższych wartości, które służą im za usprawiedliwienie wojen i podbojów. Współczesna cywilizacja przemysłowa nie jest wyjątkiem. Od jej fazy dojrzałej próbowano uciec w różny sposób. Prawica, najdobitniej akcentował to faszyzm, proponowała powrót do dzieciństwa, czyli plemiennej prostoty. Oznacza to jednak poddanie się władzy mitu oraz kult wodza, skąd już tylko krok dzieli od stałowych objęć systemu totalitarnego. Lewica natomiast, stwierdza Niebuhr, usiłuje dotrzeć do dojrzałej niewinności. Absolutna niewinność, nowe dzieciństwo znajdujące się u kresu procesu społecznego jest utopią. Uniwersalność prawdy o ograniczoności każdej władzy potwierdza casus burzycieli porządku kapitalistycznego, którzy rozpoczęli wznoszenie kolejnej Wieży Babel – społeczeństwa bezklasowego. niesprawiedliwość społeczeństwa kapitalistycznego to tylko jedna z form grzechu. Jest utopią wyobrażanie sobie, że nowa równowaga sił zmieni naturę ludzką do tego stopnia, że człowiek będzie się mógł obejść bez władzy i potęgi. Kłopot z utopistami polega więc na tym, że nie rozumieją, iż wszelka władza w dziejach jest zbyt stronnicza, by mogła być dobra. *Jeżeli generalnie zawierzy się ludziom biednym jako sile społecznej o wielkim w społeczeństwie przeznaczeniu, posiadają oni siłę, by obalić społeczeństwo i zbudować nowy porządek społeczny. Przeszaną być wtedy ubodzy i staną się potężni. Prorocy, którzy wiodą ich na puszczy, staną się kapłanami-królami nowego porządku. Nowy ład społeczny może być nieskończenie lepszy od starego, ale nie będzie wolny od pokusy korupcji i złego używania władzy.* Stąd już blisko do koncepcji zadekretowania wiecznej szczęśliwości i instytucjonalnych rozwiązań kwestii ludzi inaczej myślących.

Prawdziwa nadzieja powstaje z oczyszczenia się ze wszystkich nadziei iluzorycznych – od uludy w każdej postaci. Potrzebę istnienia osób, które w porę wskażą niebezpieczeństwa i napiętnują

grzechy tak w życiu indywidualnym jak i publicznym, trudno przecenić. W przeszłości rolę tę pełnili prorocy. Niebuhr, podkreślając ich znaczenie, przestrzega jednak przed prorokami fałszywymi. Dzieje się tak, gdy poszczególne elementy kultury (nauka, filozofia, religia) są zaprzędate jakiegś ziemskiej sprawie. Mędrcy, którzy tkwią po uszy we współczesności, nie są na tyle mądrzy, by spojrzeć z perspektywy wykraczającej poza interes indywidualny czy grupowy. Władza świecka lubi wykorzystywać ten fakt i często proponuje prorokom, mędrcom lub kapłanom stanowisko pomocniczego władcy królestwa. Zgodnie z jej interesem dobry kapłan to taki, który przekonuje ludzi, że ich nadzieje i marzenia o doskonałości nie odnoszą się do ziemskiej rzeczywistości. Natomiast złym kapłanem jest ten, kto przekształca nadzieje religijne w niezadowolone polityczne. Niebuhr zadaje kłam tej interpretacji. Królestwo nie z tego świata zostało określone przez Jezusa Królestwem Prawdy. A prawda jest objawieniem fundamentalnej zasady i wzoru życia, którą grzech zaciemnił. Logos. Słowo, które było na początku i zawiera je Ewangelia, jest obrazem tego, czym świat być powinien. Nadzieja wyrażona w modlitwie „Przyjdź Królestwo Twoje” wywiera stały nacisk na sumienie człowieka. Jego zachowanie często jest grzeszne, podlega jednak krytyce ze strony ideału. I tylko w tym znaczeniu można mówić, że Bóg kieruje historią, że Królestwo Boże rodzi się na ziemi.

Obowiązkiem wszystkich sprawiedliwych, a zwłaszcza kapłanów, jest nie tylko głoszenie prawdy, ale także piętnowanie zła, bez względu na to gdzie się ono gnieździ. Aby to czynić skutecznie, trzeba mieć autorytet moralny. Przez lata, które minęły od chwili pierwszego opublikowania przez Niebuhra książki „Poza tragizmem”, tj. od II wojny światowej, sytuacja w tej mierze znacznie się wyklarowała. Wiele autorytetów moralnych wyprzedziło swoje pozycje. Przytrafiło się to m.in. dużej części intelektualistów skompromitowanych flirtem z totalitarną władzą i, co było nie mniej ważne, bezkrytyczną wiarą w wydumany ideał doskonałego systemu społeczno-gospodarczego. Na polu pozostał Kościół, który nie tylko zachował, ale i wzmocnił w wielu miejscach świata swoją pozycję. Przyczyniło się do tego niewątpliwie konstytucyjne oddzielenie od struktur państwowych. Przywilejem, ale i obowiązkiem Kościoła, jest wypowiadanie słów przestrogi i poręczenia w stosunku do tych, którzy mocno tkwią w historii, bez względu na to czy będą to jednostki, czy klasy. Są oni bowiem szczególnie narażeni na pokusę, by uznać się za sprawców i jedynych obrońców tego co dobre w dziejach. Wszelkie potępienie krytycznej misji Kościoła jest więc nie tylko nieuzasadnione, ale także szkodliwe. Tłumienie krytyki prowadzi do bezkarnego plenienia się zła. Czuje ono moc wolnego słowa, autorytetu moralnego, wiary serc.

I dlatego z pasją zwalcza wszelkie próby dotarcia do Prawdy. Gdy Pilat, typowy przedstawiciel imperialnej władzy politycznej, pytał szyderczo Jezusa: Co to jest prawda? – wyrażał przeświadczenie ziemskich potęg o instrumentalnym znaczeniu wszelkich wartości, a więc i prawdy: wszystko, co może im służyć, będzie prawdą, wszystko, co będzie stało na przeszkodzie, zostanie wyklęte i odrzucone. A przecież w niewiele stuleci później dopałały się resztki Imperium, a wiarą w Jezusa Chrystusa gorzały serca milionów. Systemy wspierające się na przemocy i kłamstwie nie są niezniszczalne, lecz także poddane prawom historii. Ta zaś nie jest statyczna. Następują ciągle przemiany, nieuniknione, wręcz wymuszone przez najrozmaitsze czynniki, np. zmiany środowiska naturalnego. Aby istnieć, trzeba podejmować trud adaptacji. Zatrzymać się w rozwoju, zasklepić w złudnym przekonaniu doskonałości, znaczy wkroczyć w ślepą uliczkę historii i niczym mezozoiczne gady – imponujące, budzące grozę, a przecież tak słabe wobec kaprysów przyrody – oczekiwać nieuniknionej katastrofy. Kres ludzkiej historii położyć może tylko gigantyczne zło wynurzające się z nuklearnego lub totalitarnego piekła albo abso-lutne dobro, to zaś nie jest w mocy człowieka, tylko Boga. Jeśli nawet historia ludzka skończy się tragicznie, a są po temu, niestety, nie tylko środki, ale i warunki, nie przekreśla to nadziei. Oddajmy jeszcze raz głos Niebuhrowi: *Chrześcijański pogląd na historię przez poczucie tragizmu przechodzi do nadziei i pewności, które znajdują się „poza tragizmem”*. Krzyż, tkwiący w centrum chrześcijańskiej wizji świata, objawia zarazem powagę ludzkiego grzechu, jak i zamysł oraz wolę Boga, aby grzech przewyciężyć /.../ *Chrześcijańską wizję historii cechuje tragizm o tyle, że uznaje ona zło za nieunikniony składnik najwyższych nawet przedsięwzięć ducha. Wykracza ona poza tragizm o tyle, że nie uważa zła za właściwość samej egzystencji, lecz za coś ostatecznie poddanego dobremu Bogu*. Zalecenie Poppera, aby działać raczej na rzecz alimentacji konkretnego zła niż zajmować się budową abstrakcyjnego dobra, jest rozsądną strategią postępowania człowieka. W wymiarze ziemskiej egzystencji oznacza ową aktywną postawę, o którą tak walczą zwolennicy wyłącznie doczesnej realizacji dziejów: jednak dając świadectwo prawdzie, miłości i dobroci, nie zamyka przecież oczu na postępy zła.

Spełnienie losów ludzkości nie może jednak przesłaniać jednostkowego wymiaru bytu. Ten zaś nieodłącznie związany jest ze śmiercią. Cóż przeciwstawiają chrześcijańskiej idei zmartwychwstania koncepcje świeckie? Wizja szczęśliwej ziemskiej przyszłości ma również jednoznaczny element eschatologiczny. Nie zawiera jednak żadnego odniesienia do problemu śmierci, pasują więc do niej w pełni wątpliwości wyrażone dobrze przez J. Pie-

pera: /.../ żadna koncepcja jakiegos przyszłego stanu, która nie uwzględnia faktu umierania, tzn. człowieka zmierzającego swym życiem ku śmierci, przeznaczonego dla śmierci, powiedziałbym nawet: samego zmarłego – że żadna taka koncepcja nie może poważnie rościć sobie prawa do tego, aby być przedmiotem ludzkiej nadziei /.../ to są one, owe wizje, właśnie one, czymś jakby innego rodzaju „pociechą za grobem”, tzn. czysto abstrakcyjną, fałszywą, złudną pociechą wskazującą człowiekowi coś, co faktycznie znajduje się całkowicie „po drugiej stronie” jego konkretnej egzystencji⁸. Oferta realizacji doskonałej społeczności w nie określonej bliżej przyszłości nie może być traktowana poważnie jako alternatywa dla kogoś, kto usiłuje widzieć świat wielowymiarowo. Jak zauważa Niebuhr, życie jednostkowe zawsze wykracza poza proces społeczny, a także poza spełnienie się w jego ramach. Będzie to prawdą w najbardziej idealnym społeczeństwie. Istnieją takie aspekty życia jednostki, których nie zdoła dostrzec najbardziej nawet sprawiedliwe społeczeństwo i istnieją takie nadzieje na spełnienie, których urzeczywistnienie przekracza siły jakiegokolwiek społeczeństwa. Gdy więc upiory historii, wynurzające się z kazamatów dziejów, straszą nas „determinizmem”, „kolektywem”, „nieuchronnymi prawami”, wspomnijmy moc wolnego człowieka, który wzorem Jezusa z Nazaretu, pokonanego przez oprawców prokuratora, a przecież zwyciężającego na krzyżu, potrafi nie wszystkim umrzeć. On to, słaby ciałem, zbrojny siłą ducha, czy to w postaci niezłomnej wiary Maksymiliana Kolbego, czy też nieśmiałej nadziei Osipa Mandelsztama, po wielokroć zwyciężył już swoich siepaczy. Wystarczy bowiem Jeden Sprawiedliwy, Jeden Prawdomówny lub Jeden Nieprzekupny, by sprawa ludzka na ziemi nie była przegrana.

Jerzy Gaul

⁸ J. Pieper, dz. cyt., s. 1225.

Kazimierza Przerwy Tetmajera powrót do Tatr

Kazimierz Przerwa Tetmajer (ur. 1865) zmarł 18 stycznia 1940 r. w szpitalu Dzieciątka Jezus w Warszawie. Jego pogrzeb odbył się w trzy dni później, 21 stycznia: na odprawionej w godzinach rannych w kościele Świętego Krzyża na Krakowskim Przedmieściu mszy żałobnej było sporo ludzi i co do tego panuje zgodność między autorami wspomnień o tamtym wydarzeniu¹. Nie ma natomiast takiej zgodności co do liczebności uczestników pogrzebu na Cmentarzu Powązkowskim. Wedle Agnieszki Żebrowskiej było dużo (*zbyt wiele jak na tamte czasy*) młodzieży; według Lesława Bartelskiego na cmentarz przyszło zaledwie kilkadziesiąt osób. Ktoś – być może Andrzej Romocki (pseud. „Morro”) bądź któryś z jego kolegów z „Żośki” – w ostatniej chwili przed wsunięciem trumny do grobowca położył na niej wiązankę biało-czerwonych goździków. Nie ulega wątpliwości, że (używając słów Witolda Rudowskiego) *jeden z najwybitniejszych polskich poetów miał dostojny, jak na ówczesną chwilę, pogrzeb*, nie ulega też wątpliwości, że stało się tak za sprawą starań dr. Konrada Okolskiego, dyrektora szpitala Dzieciątka Jezus, pracujących tam lekarzy i „młodzieży medycznej”. Że dostojność pogrzebu – na miarę ówczesnych możliwości – była ze strony jego organizatorów formą uczczenia Tetmajera jako wybitnego poety, to oczywiście – w zgola natomiast inny sposób oczywiście były intencje licznie lub dosyć licznie (czy wreszcie – nielicznie?!) uczestniczącej w owym pogrzebie młodzieży. Agnieszka Żebrowska twierdzi, że *temu pokoleniu twórczość poety była już całkowicie obca* i że owa liczna według niej obecność młodzieży wynikała z konieczności podkreślania *związków i zaangażowania w polskich sprawach*. Jeżeli tak było w istocie, to i tak ekspresja i ważność symboliki owych biało-czerwonych kwiatów złożonych na trumnie przez młodego i odważnego człowieka nie zmienia się. Jeszcze przez długi czas po wojnie krążyły najdziwniejsze legendy o śmierci Kazimierza Tetmajera i mówiono nawet, że jego grób jest nieznaną. Rzecz wprawdzie znamienita, ale dla tych rozważań nieistotna. Na przypomnienie zasługuje raczej fakt, że już w roku 1946 Włodzimierz Wnuk jako pierwszy publicznie i dobitnie sformułował pogląd, że Kazimierz

¹ Referuję na podstawie wspomnień zgromadzonych przez Krystynę Jabłońską w tomie: *Miałem kiedyś przyjaciół... Wspomnienia o Kazimierzu Tetmajerze*. Kraków 1971.

Tetmajer spoczywać powinien na zakopiańskim Cmentarzu Zasłużonych³. Myśl ta w następnych latach podejmowana była niejednokrotnie, nie tyle nawet w artykułach i wypowiedziach publicznych, ile w konkretnych już próbach jej zrealizowania, jednakże przez bardzo długi czas wszelkie tego rodzaju usiłowania napotykały nieprzewidywane przeszkody. Te ostatecznie udało się pokonać w czterdzieści lat po sformułowaniu owego postulatu. Staraniem Związku Podhalań a na formalny wniosek rodziny dnia 13 kwietnia 1986 r. odbyła się uroczysta ekshumacja Kazimierza Tetmajera i jego syna z grobowca na Powązkach i tego samego dnia prochy poety przewieziono do jego rodzinnej wsi, Ludźmierza, gdzie złożono je tymczasowo w grobowcu udestępnionym przez prywatną osobę. Dnia 15 czerwca 1986 r. w samo południe wyszedł kondukt z ludźmierskiego cmentarza do Zakopanego, gdzie we wczesnych godzinach wieczornych odbył się uroczysty pogrzeb na Cmentarzu Zasłużonych, czyli na starym cmentarzu zwanym od nazwiska jego fundatora Pęksowym Brzyzkiem.

Że sprawą tą nader gorliwie zajął się – tak zresztą, jak zajmował się w latach poprzednich, doprowadzając ją do końca – Związek Podhalań, to rzeczą przypadku nie było. Związek Podhalań powołany został w roku 1919 w czasie IV Zjazdu Podhalań, na którym wspaniały referat programowy, wskazujący na konieczność i możliwość gospodarczego (nie tylko zresztą gospodarczego) rozwoju Podhala wygłosił właśnie Kazimierz Tetmajer, formułujący te myśli, które potem żywo owocowały w działaniach regionalistycznych⁴. Związek Podhalań – jak całe zresztą Podhale – wiele Tetmajerowi zawdzięczał, ale też okazał mu miłość i wierność, jakiej autor „Legendy Tatr” bodaj od nikogo innego nie doświadczył⁵. Gdy – na przykład – w roku 1931 odbywał się uroczysty jubileusz czterdziestopięciolecia twórczości literackiej Tetmajera, Podhalań w sposób szczególny (przypomina to i komentuje Wnuk) obchodzili jeden jeszcze jubileusz: czterdziestolecie ogłoszenia drukiem „Listu Haniusi” jako znakomitego utworu odgrywającego (jak mówi Wnuk) *pionierską rolę przy wprowadzaniu gwary podhalańskiej do literatury polskiej*, stąd bowiem wiódł rodowód podhalańskiej poczwórnej gwarowej (ludowej, chłopskiej), tak żywo i udatnie rozkwitłej pod piórami Stanisława Nędzy-Kubińca, Zofii Gracy i ostatnio Wandy Czubernatowej, by ograniczyć się do wymienienia tych trzech tylko nazwisk. Tetmajer sprawom Podhala służył prawdziwie ofiarnie i owocnie zarówno swoim autorytetem, jak i piórem. Za sprawą W. Wnuka, który wydobyl, przypomniał i skomentował odpowiednie fakty, pamięta się o tym dobrze właśnie w Związku Podhalań, aczkolwiek przyznać trzeba, że ich znajomość w szerszych kręgach polskiego społeczeństwa jest raczej znikoma. Nie ulega wątpliwości, że w szerszej świadomości

sytuuje się Tetmajer osobliwie dwojako – z jednej strony jako autor uznawanych ongiś za śmiałe erotyków i typowy poeta-dekadent („Nie wierzę w nic...”), z drugiej jako autor „Na Skalny Podhale” i wierszy o Tatrach oraz góralach, a więc tych dzieł, które zachowały niezaprzeczalną żywotność czytelniczą. Te w skrócie przypomniane fakty muszą tu wystarczyć za uzasadnienie, dlaczego Związek Podhalań staraniem swych działaczy, nie szczędzących energii i czasu, dążył do przeniesienia prochów Tetmajera na zakopiański cmentarz i cel ten ostatnio osiagnął.

Jednakże za suchym wyliczeniem faktów uzasadniających, czemu właśnie Związek Podhalań sprawę tę podjął i informujących o ekshumacji, uroczystościach w Ludźmierzu (będzie jeszcze o nich mowa) i o zakopiańskim triumfalnym pogrzebie poety, kryje się symboliczna treść głębsza. Są też powody, by treść tę mocniej wyeksponować. Łatwo zatem pojąć można wielkość radości red. Włodzimierza Wnuka, który po skończonych uroczystościach pogrzebowych powiedział do jednej ze swych rozmówczyń: *Oto są tu wszyscy razem, Witkiewicz, Orkan, Tetmajer – i po przeciwnej ich stronie Makuszyński...* W istocie – są tam teraz razem niemal wszyscy ci, którzy tworzyli wielkość i znaczenie Tatr i Zakopanego w kulturze polskiej, poczynając od księdza Stolarczyka i Tytusa Chałubińskiego, są tam razem ci, za których sprawą kultura podhalańska, góralska, stała się prawdziwie istotnym składnikiem polskiej kultury narodowej. Nie są to ciche słowa – by je uprawomocnić, starczy przypomnieć sąd Juliana Krzyżanowskiego: *Gdyby zapytać, jakie strony Polski w obrębie ostatnich lat stały się szczególnie trwale z literaturą, odpowiedź brzmiałaby niewątpliwie: Podhale i Tatry. Na dowód dość byłoby wymienić dziełki nazwisk tego rzędu, co Asnyk, Witkiewicz, Sienkiewicz, Kasprowicz, Tetmajer, Żeromski, Orkan, Sieroszewski, Miciński, wskazujących, że jak w czasach Słowackiego krajną najchętniej odwiedzaną przez muzeum romantyczną były „Ukraińskie błękitne pola”, tak w sto lat później zainteresowania literackie skupiły się wokół Podhala²*. Jeśli na rzecz tę samą spojrzeć z perspektywy społecznego oddziaływania literatury i autorytetu pisarza, to okaże się, iż właśnie Witkiewicz (a przed nim Chałubiński, którego zasług nie chcielibyśmy tu umniejszać), Orkan, Tetmajer i Maku-

² Por.: W. Wnuk, *Wielki syn Podhala – Tetmajer winien spoczywać na cmentarzu zasłużonych w Zakopanem*, „Gazeta Ludowa”, 1946, nr 50.

³ Rzecz szerzej omawia W. Wnuk w szkicu *Podhalański ruch regionalny*, w tomie *Na góralską nutę*, Warszawa 1975.

⁴ Szereg cennych ustaleń podaje W. Wnuk w pracy *Tetmajer górąłem, górale Tetmajerowi*, w tomie *Ku Tatrom*, Warszawa 1970.

⁵ J. Krzyżanowski, *Folklor Podhala w literaturze*, „Literatura Ludowa”, 1957, nr 1, s. 5.

szczyński jako pisarze i jako działacze najmocniej przyczynili się i do ukonstytuowania się pojęcia Tatr, Zakopanego i Podhala w polskiej świadomości zbiorowej, i do literacko-kulturowego awansu tego obszaru. Groby Witkiewicza, Orkana i Tetmajera uwiarygodniają wszystkie kulturowe i kulturotwórcze ambicje podhalańskiej góralszczyzny, będąc zarazem pomnikiem literackiej „Młodej Polski tatrzańskiej”, której powstanie każdemu z tych pisarzy coś zawdzięczało, a której Kazimierz Tetmajer dał artystyczną wielkość, nie tu miejsce na przypominanie szczegółów, starczy tylko powiedzieć, że wielu wybitnych krytyków i historyków literatury zaliczało i zalicza „Na Skalnym Podhalu”, „Legendę Tatr” i góralskie oraz tatrzańskie wiersze Tetmajera do literackich arcydzieł i najwybitniejszych osiągnięć Młodej Polski.

Dla tych, którzy Tatry i Podhale kochają, obecność prochów Tetmajera na zakopiańskim cmentarzu – pomniku narodowej kultury jest ważnym znakiem uwiarygodniającym wartość ich uczucia. Zakopiański zaś cmentarz za sprawą obecności na nim doczesnych szczątków poety wzmacnia swą ekspresję nie tylko podhalańskiego, ale właśnie polskiego, narodowego Panteonu, skoro – jak się rzekło – są na nim niemal wszyscy, którzy Tatrom, Podhalu, Zakopanemu i góralszczyźnie nadawali wielkość (prawda, nie ma tam prochów Goszczyńskiego pogrzebanego na Cmentarzu Łyczakowskim, nie ma generała Mariusza Żaruskiego, upamiętnionego jedynie symboliczną płytą – a grób jego jest nieznanym i nie wiadomo, czy nawet istnieje).

Godzi się przy tym podkreślić, że ponowne pochowanie Tetmajera, tym razem w Zakopanem, nie jest spóźnionym „przyjmowaniem na spokojne łóżko” i wypchnianiem tej tragicznej prawidłowości „powtórnego” otwierania grobu dla prawdziwej oceny zasług zmarłego, by przypomnieć wiersz Norwida. Jest ono raczej jawnym następstwem uprawomocnienia się oceny wielkości tej części pisarstwa Tetmajera, która dotyczyła Tatr, góralszczyzny i Podhala, a także uprawomocnienia się oceny działań Tetmajera-społecznika jako jego rzeczywistej заслугi. Mówiąc zaś nawiasem, ekshumacja Tetmajera do Zakopanego nie jest także żółtóżanem Powązek, skoro tam grób poety nie był przedmiotem i miejscem kultu, jakim stał się – widzieliśmy to na własne oczy – już od chwili zakopiańskiego pogrzebu...

Ponieważ jednak dały się słyszeć głosy o braku celowości owego powtórnego zakopiańskiego pogrzebu Tetmajera, przeto podnieść należy przynajmniej to (pomijając nie podlegający dyskusjom fakt, iż taka była właśnie wola rodziny zmarłego!), że złożenie jego prochów w Zakopanem jest tyleż aktem sprawiedliwości wobec pisarza, ile jakby spełnieniem jego oczekiwań, sformułowanych niegdyś bardzo wyraźnie i bardzo świadomie. Nie dając tu całego

traktatu na temat stosunku Tetmajera do Tatr i Podhala, starczy uprzytomnić, że Tetmajer podkreślał, iż pochodzi z Podhala. Tatry i tę podgórszą krainę nazywał *swoją ziemią i swoim kątem ziemi* (twiersze „Pozdrowienie” i „W Tatrach”). Julian Krzyżanowski zwracał uwagę na to, że Tetmajer mocno akcentował, iż największe wartości swego życia zawdzięczał właśnie Tatrom – zaś zdaniem Krzyżanowskiego fakt, że słuszności takiego twierdzenia poety sprawdzić nie umiemy, *nie pozwala oświadczenia tego podawać w wątpliwość*⁶. Tetmajer w Tatrach nie realizował, jak to czynili inni przed nim i po nim, jakiejś „roli społecznej” tatarnika czy turysty, letnika, badacza, poety – Tetmajer w Tatrach po prostu był u siebie i stąd jego poezja tatrzańska miała charakter tak ogromnie osobisty. Nie ma też nadużycia w przypisaniu słowom poety z wiersza „Ciemnosmreczyński las” (*To jest mój najpiękniejszy sen!*) – bodaj nie przypadkiem należącego do najczęściej recytowanych w czasie uroczystości 14 i 15 czerwca – znaczenia ważnego osobistego wyznania:

*Ciemnosmreczyński stary borze:
tam, ponad tobą jest mój dom.
Tam, we chmur utopiona morze,
w odmet jesiennych, wietrznych burz:
dusza się moja pnie pod złom,
dusza się moja w żlebach kryje,
po stromych zboczach urwisk pełza,
po śliskich, strasznych turniach kietza
i patrzy w przepaść, w otchłań, w dół,
w ciche głębiny czarnych wód...*

Ten wiersz o tatrzańskim grobie poety znajduje niezwykle cenne uzupełnienie i komentarz w liście Tetmajera do Zofii Gabińskiej z 8 listopada 1900 r., w którym pisząc o tym, że chciałby umrzeć i po śmierci pozostać w Tatrach, zanotował Tetmajer między innymi słowa: *W ostatnim porywie konającego serca moja dusza zerwie się i polecą w Tatry. Stale samotna – wiecznie samotnie błękać się będzie po piargach, przełęczach, przewieszkach. Przesiadywać będzie na graniach, gdzie oprócz mnie nie było jeszcze nikogo, dumać będzie w rozłokach, śpiewać swoje własne pieśni na górskich krawędziach. Gdyby przyszło mi nawet skonać w Honolulu, gdyby śmierć zaskoczyła mnie w Nowym Jorku, czy na innym kontynencie czy biegunie – ja wrócę do Tatr! Wyrwę się i tu już zostanę na wieki!*⁷

Zakopiański pogrzeb poety był zatem niejako wypełnieniem

⁶ Por.: J. Krzyżanowski, *Wstęp*, w: K. Tetmajer, *Poezje wybrane*, Wrocław 1968, s. I, XVII.

⁷ Cyt. za: K. Jabłońska, *Listy o Tatrach i Zakopanem*, „Wierchy”, XXXV, 1966, s. 144.

jego woli – i tak w czasie owych uroczystości było, jak to pisał we wspomnianym wyżej wierszu: *muzyka, gęśle grają mu jedną z tych starych, dawnych nut* – a z nutą tą rozlegały się słowa poety o Krywanu wysokim i obłokach nad nim i o łożach – nieprzepełnionych.

Ludźmiersko-zakopiańskie uroczystości ku czci Tetmajera i jego pogrzeb godne są wreszcie specjalnej uwagi z tego także jeszcze względu, że uderzająca była ich **PRAWDZIWOŚĆ**, że nie było w nich cienia blichtru „imprezy na pokaz”, że stały się one zbiorowym przeżyciem prawdziwie licznej rzeszy ludzi reprezentujących różne środowiska, różny poziom wykształcenia. Ta właśnie prawdziwość podniosła wyżej jeszcze symboliczną wartość owych obchodów. Ich dzień pierwszy wypełniły: sesja naukowa poświęcona Tetmajerowi oraz akademii ku jego czci, obie w Domu Podhalańskim w Ludźmierzu, noszącym imię Orkana i Tetmajera. Sesję naukową otworzył prezes Związku Podhalań mgr Andrzej Kudasik, zaś gospodarz Domu Podhalańskiego mgr Stanisław Krupa przypomniał licznie zgromadzonym słuchaczom dzieje starożytności o sprowadzenie prochów poety do jego rodzinnych stron. Samej zaś sesji przewodniczył prof. dr hab. inż. Julian Sokołowski (przewodniczący Rady Naukowej Związku Podhalań). W trakcie sesji kolejno przedstawiono referaty: Jacek Kołbuszewski – „Tatry w twórczości Kazimierza Przerwy Tetmajera”, mgr Tadeusz Staich – „Górski i góralski autentyzm w twórczości Tetmajera”, prof. dr hab. Maria Podraza-Kwiatkowska – „Kazimierz Tetmajer – metafizyk”, ks. prof. dr hab. Józef Tischner – „Zaśpiew na sztukę narodową”, mgr Włodzimierz Wnuk – „Co góralszczyzna zawdzięcza Tetmajerowi”. Niezmiernie cennie z historycznoliterackiego punktu widzenia był referat prof. M. Podrazy-Kwiatkowskiej, nie tylko dlatego, że przyniósł subtelna interpretację poezji Tetmajera ukazanej w zupełnie nowym świetle i wprowadzonej w zespoły wartości odmawianych dotychczas Tetmajerowi, dającą wyraźnie przezwyciężenie koncepcji Tetmajera jako poety-dekadenta i pesymisty, znajdującą zastosowanie tylko do dwóch pierwszych serii jego „Poezji”. W interpretacji tej poezja Tetmajera jawi się jako wyraz negacji wartości, ale przede wszystkim ich poszukiwania – często realizowanego właśnie w Tatrach. Entuzjazm słuchaczy wzbudził piękny referat ks. prof. Tischnera ukazujący twórczość prozatorską Tetmajera, a zwłaszcza jego „Na Skalnym Podhalu” jako opowieść o ludziach zanurzonych w strumieniu życia. Referent podkreślił, iż dzieła Tetmajera ukazywały narodowi prawdę o ludzkiej, ludzkiej zaś prawdę o narodzie, eksponując silnie Tetmajerowską koncepcję utrzymywania ducha w narodzie, *coby nie był bojący* i wskazując, iż ten Tetmajerowski świat góralszczyzny dowodzi, że nie ma niepodległego narodu bez niepodległych ludzi. W znakomitej interpretacji dzieł Tetmajera ks. Tischner ukazał,

jak wielką wagę ma w życiu bohaterów Tetmajera umiejętność składania ofiary, umiejętność odważnego postawienia i rozwiązywania alternatyw skrajnych przeciwieństw: wolność – niewola, honor – hańba. Osobliwie piękna była, ilustrująca wywód, interpretacja Tetmajerowego opowiadania „Za sytko”, również pięknie recytowanego później w czasie akademii przez starego górala z Ludźmierza. W ten sposób oba te referaty (a swój wkład dali także Tadeusz Staich i Włodzimierz Wnuk) otworzyły niejako zupełnie nową perspektywę widzenia tatrzańsko-góralskiej twórczości Tetmajera, zyskującej ogromny wymiar nie tyle ponadregionalny, ile narodowy i LUDZKI. Poszerzyła ta sesja wiedzę o Tetmajerze, przynosząc także cenne nowe propozycje rozumienia jego dzieła, wskazała, czym były Tatry w jego życiu i twórczości, jaki był kształt artyzmu jego dzieł, jakie były ich wartości narodowe i moralne. Przy tym zaś okazało się, ile jeszcze kwestii szczegółowych czeka na zbadanie i jak wiele różnych tekstów Tetmajera, w tym jego prac dziennikarsko-publicystycznych zasługuje na przypomnienie...

Popołudniowa akademія stanowiła koncert utworów Tetmajera przedstawianych przez ludźmierskich górali, młodzież z nowotarskiej szkoły rolniczej (nb. powstałej z inicjatywy Tetmajera) oraz pieśni do słów Tetmajera odśpiewanych pięknie przez Andrzeja Bachledę przy akompaniamencie fortepianowym jego syna: sam artysta uprzytomnił słuchaczom, iż było to wykonanie, w czasie którego cześć Tetmajerowi oddali wnuk i prawnuk opisanego przez autora „Na Skalnym Podhalu” Szymka Krzysia!

15 czerwca w samo południe od słów poety *Na Anioł Pański biją dzwony...* i od odmówienia tej modlitwy rozpoczął się podhalański pogrzeb Kazimierza Tetmajera. Wedle szacunku dziennikarza z „Dziennika Polskiego” wzięło w nim udział łącznie około 100000 ludzi. Prochy poety wędrowały przez Nowy Targ, Szaflary, Biały Dunajec i Poronin, gdzie w czasie krótkich zatrzymań okazano Tetmajerowi wiele czci, wiele szacunku i wiele miłości. Dziwny to był kondukt – radosny tak, jakby niemal triumfalny. Na ostatnim odcinku, od zakopiańskiego kościoła na stary cmentarz, towarzyszyły Tetmajerowi nieprzebrane tłumy i był to rzeczywiście triumfalny powrót Kazimierza Tetmajera pod Tatry, i było to podniosłe, pełne godności i powagi uczczenie jego zasług i wielkości. A była to także serdeczna modlitwa za spokój duszy człowieka, któremu życie nie oszczędziło trosk, cierpień i bólu. Prowadziła go do grobu góralska muzyka i nieśli go na ramionach ludzie gór – ratownicy tatrzańscy. Gdy zaś prochy Kazimierza Tetmajera i jego syna złożone zostały w grobie, wtedy zza chmur pokazały się – Tatry.

Katechumenat dzisiaj

Bóg patriarchów

Rozdziały od 1. do 11. Księgi Rodzaju opowiadają o początku świata i człowieka, a także o tym, w jaki sposób zło i śmierć weszły w nasz świat. Jest to prehistoria biblijna. Pod koniec 11. rozdziału zwęża się horyzont i zaczyna się opowiadanie o dziejach ludu wybranego. Następuje przejście od okresu przedhistorycznego do historii, którą nazywamy historią zbawienia. U jej początku jest postać Abrahama. Ale przed Abrahamem byli jeszcze inni potomkowie Sema, a także potomkowie Jafeta i Chama. Wcześniej był Noe, a jeszcze wcześniej Kain, Abel i Set, synowie pierwszych rodziców.

Różne dane dotyczące tamtego prehistorycznego okresu wskazują na Boży plan zbawienia istniejący już w chwili upadku człowieka. W trzecim rozdziale Księgi Rodzaju pojawia się pierwsza dobra nowina. Rodowody zapisane w dalszych rozdziałach świadczą o tym, że w świecie, w którym zapanowała śmierć, Bóg podtrzymuje pokolenia żyjących aż do powstania ludu, który stanie się narzędziem zbawienia. Objawia się jako Bóg łaski. Nawet Kajnowi daje dobroczynne znamię, *aby go nie zabił, ktokolwiek go spotka* (Rdz 4,15). W Arce Noego św. Piotr – a za nim teologia chrześcijańska – widzi znak przyszłego zbawienia, zapowiedź Kościoła ocalonego i ocalającego z ogólnej zaby (1 P 3,20–21).

W tym samym rozdziale, w którym po raz pierwszy pojawia się imię Abrahama, znajdujemy opowiadanie o kolejnym grzechu ludzkiej pychy: *Chodźcie, zbudujemy sobie miasto i wieżę, której wierzchołek będzie sięgał nieba, i w ten sposób uczynimy sobie znak, abyśmy się nie rozproszyli po całej ziemi* (Rdz 11,5). Konsekwencją tego grzechu jest jednak rozproszenie ludzkości i jej podział. Bóg i tym razem nie pozostawia ludzi ich własnemu losowi. Postanawia ich zjednoczyć w człowieku, którego nazywa *czem mnóstwa narodów* (Rdz 17,5). Abrahamowi i jego potomstwu obiecuje szczególne błogosławieństwo. Przedziwna zaiste odpowiedź Boga na wszelkie niewierności!

Inicjatywa należy wyłącznie do Boga: *Ja wziąłem ojca waszego Abrahama z kraju po drugiej stronie Rzeki* (Joz 24,3). W Księdze Rodzaju nie ma wzmianki o uprzednich zasługach Abrahama. Wiadomo tylko, że zanim usłyszał wezwanie, był bałwochalcą, tzn. podobnie jak jego przodkowie służył obcym bogom (Joz 24,2). Do niego powiedział Bóg: *Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej*

i z kraju twego ojca

do kraju, który ci ukaze (Rdz 12,1).

Porzucił ziemię, rodzinę i poszedł w nieznaną. Przybył do Kanaanu. Wówczas otrzymał zapewnienie: *Twojemu potomstwu oddaje tę właśnie ziemię (Rdz 12,7)*. Ale te słowa mogły brzmieć jak ironia. Jego żona była nieplodna. Gdy po dniach niepewności i błędzenia usłyszał kolejną obietnicę, rozeźmiął się i pomyślał: *Czy człowiekowi stuletniemu może się urodzić syn? Albo czy dzie-więćdziesięcioletnia Sara może zostać matką? (Rdz 17,17).*

Została matką, starzec został ojcem. Ale niedługo potem usłyszał niezrozumiałe wezwanie: *Weź twego syna jedyne, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze na jednym z pagórków (Rdz 22,2).*

Nad obietnicą zawisła groźba niespełnienia. Stało się tak, jakby Bóg zaprzeczył własnemu słowu. A jednak Abraham posłuchał: *Nazajutrz rano osiodłał swego osiołka, zabrał z sobą dwóch swych ludzi i syna Izaaka, narząbał drzewa do spalenia ofiary i ruszył w drogę do miejscowości, o której mu Bóg powiedział (Rdz 22,3).* Zaufał Bogu w przekonaniu, że On nigdy się nie myli, chociaż niepojęte są Jego drogi. *Pomyślał bowiem, że Bóg mocen wskrzesić także umarłych (Hbr 11,19)*. Nie zawiódł się. Znowu usłyszał głos: *Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyn mu nic złego! (Rdz 22,12).*

O co chodziło w tej straszywej próbie? Zapewne o zdecydowane potwierdzenie zakazu składania ofiar z ludzi. Głównym celem opowiadania było jednak podkreślenie heroicznej wprost wiary Abrahama, dzięki której stał się wzorem i ojcem wszystkich wierzących. Wśród jego potomków znalazł się największy spośród mieszkańców tej ziemi: Jezus Chrystus. Toteż Ewangelię św. Mateusza rozpoczynają następujące słowa: *Rodowód Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama*. Dzieje człowieka, który na głos Boga wyszedł z ziemi Ur, poszedł do ziemi Kanaan i przez swoją wierność stał się przyjacielem Boga, są zorientowane ku postaci przyszłości. O jego znaczeniu w historii zbawienia decyduje najwspanialszy potomek, Jezus Chrystus. Nic więc dziwnego, że w przekonaniu chrześcijan Izaak jest zapowiedzią – figurą i typem, jak mówią bibliści – innego Syna obietnicy, w którym całkowicie spełniają się słowa wypowiedziane do Abrahama. Dopiero ten Syn jest Panem, dziedzicem wszytkiego (por. Hbr 1,2) oraz nosicielem obietnic zbawienia danych Abrahamowi i jego potomkom na zawsze (Łk 1,55).

Dziedzicem obietnicy danej Abrahamowi jest oczywiście Izaak, którego wszakże nie powinno się traktować w oderwaniu od innych potomków. Kiedy od figury przechodzi się do jej urzeczywistnienia w Chrystusie, trzeba uwzględnić ten podwójny aspekt: indywidualny i zbiorowy. Dziedzicem jest Chrystus jako osoba.

Ale Chrystus jest zjednoczony ze wszystkimi ludźmi. Przez chrzest zostaliśmy wszczępieni w Niego i tworzymy z Nim jedno ciało. Obietnica dana Abrahamowi wypełnia się i urzeczywistnia w nas: *Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteśmy synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie. Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie. Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą – dziedzicami* (Ga 3,26–29).

Pochodzenie chrześcijan od Abrahama aktualizuje się poprzez ich wszczępienie w Chrystusa, poprzez ich włączenie się w wiarę Abrahama. Dzięki wierze Abraham został ojcem wszystkich wierzących: *Zrozumiecie zatem, że ci, którzy polegają na wierze, ci są synami Abrahama* (Ga 3,7).

Wniosek stąd, że chrześcijanie nie powinni sami tworzyć swojej historii, ale razem z Bogiem, przyjmując Jego plany zbawienia, godząc się także, a może przede wszystkim, na zgorszenie krzyża.

[Abraham] wbrew nadziei uwierzył nadziei... I nie zachwiał się w wierze... I nie okazał wahania i niedowierzania co do obietnicy Bożej... Dlatego też poczytano mu to za sprawiedliwość. A to, że poczytano mu, zostało napisane nie ze względu na niego samego, ale i ze względu na nas, jako że będzie poczytane i nam, którzy wierzymy w Tego, co wskrzesił z martwych Jezusa, Pana naszego. On to został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia (Rz 4,18–25).

I jeszcze wypada przypomnieć: *Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie* (Ga 3,26).

Św. Paweł utożsamia Izaaka z Chrystusem, w którym najpełniej urzeczywistnia się obietnica potomstwa. Kulminacyjnym momentem jest relacja: ofiara Izaaka – ofiara Chrystusa. Ofiara Izaaka – figurą ofiary Chrystusa. Ale czy Abraham nie staje się „figurą” Boga-Ojca? Abrahamowi ukazuje się anioł Jahwe i mówi: *Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś mi nawet twego jedyne go syna* (Rdz 22,12). Do tych słów nawiązuje św. Paweł, gdy pisze o Ojcu, *który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał* (Rz 8,32).

Można by dalej snuć myśli na temat owej analogii czy relacji. Syn jest przeznaczony na ofiarę, gdyż w ten sposób ma być spełnione słowo Boże. Wydaje się, że śmierć będzie stanowić kres misji, która pozornie kończy się klęską. Ale Abraham odzyskuje swojego syna żywego. I właśnie to staje się figurą i antycypacją odzyskania umiłowanego Syna Bożego. Rzeczywistość tym jednak różni się od figury, że Syn Boży naprawdę zakosztował śmierci. Ta śmierć nie była wszakże przegraną, ale wejściem w życie.

Dlatego, że Nowy Testament i teologia chrześcijańska tak widzą relację Izaak – Chrystus, dziś jeszcze, składając ofiarę Chrystusa, prosimy Ojca, żeby ją przyjął z naszych rąk, jak przyjął ofiarę Abrahama.

Pokazana tutaj wielkość Abrahama aż niepokoi. Wygląda na apoteozę. Dlatego od razu wypada dodać, że jest ona ograniczona tylko do dziedziny religijnej – w porządku relacji między Bogiem a ludźmi, na płaszczyźnie objawienia i historii zbawienia. Dlatego Luis Rubio Moran przypomina: *We wszystkich innych dziedzinach – politycznej, ekonomicznej, społecznej, militarnej – Abraham nie ma żadnego znaczenia w swoich czasach, jest jednym z wielu przywódców szczepu, którzy na początku drugiego tysiąclecia przed Chrystusem wędrują z miejsca na miejsce w poszukiwaniu pastwisk dla swoich stad. Jeżeli powstawał jakiś konflikt, były to bójk między pasterzami lub walki szczepowe, których nie rejestrowały kroniki historyczne ani dokumenty pozabiblijne (s. 70)*¹.

Z dokumentów pozabiblijnych wynika przynajmniej tyle, że imiona zapisane w Biblii były znane w owym czasie. Podobnie zwyczaje patriarchów. Wędrowka, jaką przebyli, była wtedy czymś normalnym. Jednak ani opowiadania biblijne, ani też inne dokumenty nie pozwalają na dokładne określenie czasu tych wędrowek. Z dużym prawdopodobieństwem można powiedzieć, że działy się one między XX a XVIII wiekiem przed Chrystusem. Szereg historyków wyraża pogląd, że fala wędrowców aramejskich dotarła do Kanaanu dopiero około r. 1700. A jeżeli tak, to epoka patriarchów obejmuje zaledwie 150 lat, co by odpowiadało okresowi życia mniej więcej czterech pokoleń (Abraham, Izaak, Jakub, Józef). Dotychczas przyjmowano 300 lat.

Wracając do zagadnienia wielkości Abrahama trzeba stwierdzić, że opowiadania biblijne nie upiększają na sposób legendarny ani jego samego, ani jego bliskich potomków. Owszem wiele razy ukazują ich w niekorzystnym świetle. Abraham jest ożeniony z córką swojego ojca. Toleruje zazdrość i okrucieństwo Sary wobec niewolnicy Hagar. Działa nieraz na własną rękę, nie rozumiejąc do końca Bożych planów. Spokojny i pobożny Izaak

¹ W opracowaniu tematu uwzględniłam przede wszystkim następujące pozycje: Suzanne de Dietrich, *Boży plan zbawienia. Przewodnik biblijny*, przełożyła Wanda Kowalska, IW Pax 1967; Enrico Galbiati, Alessandro Piazza, *Biblia księga zamknięta*, przełożyła Maria Ponińska, IW Pax 1971; Alfred Lippie, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, przełożył Juliusz Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1977; Luis Rubio Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, z włoskiego przełożył Zenon Ziółkowski, IW Pax 1982. Oprócz tego cytuję fragmenty z dwóch książek: Joseph Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, przekład Marek Węclawski, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań (1984), s. 132–133; Blaise Pascal, *Rozprawy i listy*, przekład Tadeusza Żeleńskiego Boya oraz Mieczysława Tazbira, IW Pax 1962, s. 77. Przytaczam 16 linijek, podczas gdy cały zapis doświadczenia liczy 39.

potrafi skłamać w chwilach zagrożenia. Także Jakub okłamuje swojego starego ojca. Wcześniej żeni się z dwiema siostrami naraz. A jego miłość do Racheli i Józefa staje się przyczyną wielu nieszczęść rodzinnych. Natomiast Ezaw, protoplasta zniechęconych Edomitów, przedstawia się bardzo dodatnio. Żle postępują synowie Jakuba. Ruben popełnia kazirodztwo, przez co traci prawo pierwszeństwa. Symeon i Lewi popełniają okrutne morderstwa. Mimo to pokolenie Lewiego sprawuje przez wieki posługę kapłańską. Juda, ojciec głównego wśród dwunastu pokoleń, postępuje wręcz karygodnie. Gdyby Izraelici zafundowali sobie fikcyjnych przodków, na pewno inaczej by ich wyposażyli.

Taki krytycyzm jest jednym z oryginalnych rysów całej historii biblijnej. A przecież nie pisali jej wrogowie, ale sami Izraelici – poeci, prawodawcy, kronikarze i prorocy. W kronikach mezopotamskich i egipskich władców znajdujemy jedynie pochwały panujących, własnego narodu, opisy zwycięstw. W Biblii nawet ci wybitni – jak Samson, Dawid, Salomon – są słabymi, grzesznymi ludźmi. Lud jest ludem o „twardym karku” i spadają nań najzroźniejsza klęski.

W opowiadaniu o dziejach patriarchów nie widać nawet zamiłowania do cudownych zjawisk, charakterystycznego dla podań ludowych. Wiele miejsca zajmują co prawda teofanie, objawienia Boże, ale nie są one pokazane w sposób „cudownościowy”, albo są opowiedziane w prostych słowach, jak to jest w przypadku odwiedzin Jahwe z dwoma aniołami u Abrahama (Rdz 18).

Bóg, który wielokrotnie objawiał siebie, dostosowywał się do pojęć ludzi. Być może patriarchowie wierzyli najpierw w SWOJEGO Boga opiekuńczego, różnego od bóstw opiekuńczych innych plemion. Wiele do myślenia daje Rdz 31,53, gdzie obok „Boga Abrahama” występuje „Bóg Nachora”. W opowieści o Racheli jest mowa o posążkach bóstw domowych, tzw. terafim (Rdz 31, 19.30.34). Poza tym wymienia się różne bóstwa o nazwie El. Czyżby chodziło o bóstwa lokalne? Jeżeli tak, to należałoby mówić o politeizmie patriarchów. Różne dane wskazują na to, że w okresie patriarchów rozpoczął się interesujący proces dojrzewania religijnego, którego zapewne nie uświadamiali sobie sami patriarchowie: od Boga rodzinnego i lokalnego do jedynego, uniwersalnego Boga świata i ludzkości. Trudno wszakże określić, jak daleko zaszedł ten proces w omawianym czasie. Ostateczna redakcja biblijna historii patriarchów nastąpiła prawdopodobnie w V w. przed Chr. Jeżeli tak, to zaważył na niej duch prorocki. Była ona sporządzona z perspektywy wyklarowanego mono-teizmu. Ostateczny redaktor biblijny wyraźnie zadbał o wykazanie, że różne bóstwa, w których nazwie znalazł się pierwiastek El, są pewnego rodzaju formami objawienia jedynego El. Warto przy

tym uwzględnić wskazówkę Grzegorza Wielkiego: *Musimy pamiętać, że w miarę rozwoju czasów wzrastało też poznanie naszych duchowych ojców. Więcej bowiem dane było wiedzieć o Bogu Wszechmogącym Mojżeszowi niżli patriarchom, więcej prorokom niżli Mojżeszowi i więcej apostołom niż prorokom*².

Kluczowym wyrażeniem Biblii stał się zwrot *Bóg ojców* albo *Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba*. Sami patriarchowie nie znali zapewne imienia Jahwe, mimo że występuje ono w tekście biblijnym opowiadającym o nich. Utrwała się pogląd, że to imię pochodzi od Madianitów i Kenitów, u których poznał je Mojżesz (Wj 1–6). Jednak w opowiadaniach zawartych w Pięcioksięgu występuje wyraźna troska o utożsamienie Boga Jahwe z Bogiem ojców. Przykład stanowi następujący fragment: *Ja objawiłem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako Bóg Wszechmocny, ale imienia mego Jahwe nie objawiłem im* (Wj 6,3). Utożsamiając Boga Jahwe z dawnym Bogiem ojców gwarantowano ciągłość historyczną. Jeden i ten sam Bóg objawiał się w ciągu stuleci i prowadził Izraela – poczynając od Abrahama. Może dzięki temu była możliwa jedność kultu religijnego, jaką osiągnięto w epoce królów.

Pierwszymi świadkami wiary, przez których Bóg dał początek nowej religii, są patriarchowie. Dlatego odgrywają oni ogromną rolę w myśli Nowego Testamentu. Do nich nawiązuje Chrystus, gdy mówi: *Wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim. A synowie królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz w ciemność* (Mt 8,11–12). Owymi synami królestwa są obrzezani będący Izraelitami tylko według ciała i ochrzczeni będący chrześcijanami tylko z imienia. Aby stać się dziedzicem największej obietnicy, jaka została ludziom dana, aby wejść do królestwa i znaleźć się z patriarchami przy stole w królestwie niebieskim, trzeba być „synem Abrahama” według wiary.

Do patriarchów nawiązuje Chrystus także wtedy, gdy w rozmowie z saduceuszami (Mk 12,18–27) argumentuje na rzecz zmartwychwstania. Rozmówcy za Pismo Święte uznają jedynie Pięcioksiąg. Wobec tego Jezus nawiązuje do ksiąg Mojżeszowych. Wskazuje na pojęcie Boga u Mojżesza albo raczej na przekazane przez Mojżesza samookreślenie się Boga objawiającego się w krzaku ognistym: *Ja jestem Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba*. I zaraz Jezus dodaje: *Nie jest On Bogiem umarłych, lecz żywych*. Joseph Ratzinger tak rozumie argumentację Jezusa: *...ludzie powołani przez Boga sami zostają włączeni w pojęcie Boga. Odmawiać życia tym, którzy należą do Boga, będącego życiem,*

² Grzegorz Wielki, *Homilie na proroka Ezechiela*, II, 4,12: Pl. 76, 900. Cytuję za A. Läßle, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, s. 163.

*znaczy czynić Boga Bogiem umarłych, a zatem całkowicie przeina-
czać pojęcie Boga objawione w Starym Przymierzu (s. 132–133).*

Bóg patriarchów jest więc Bogiem żywych. Powołuje do życia bez końca. Dlatego największą radością powołanych powinno być to, że ich imiona są zapisane w niebie (Łk 10,20).

Może to właśnie zrozumiał B. Pascal w ową noc, gdy jego udziałem stało się niezwykle mocne doświadczenie. Pod podszewką jego kaftana – już po śmierci – znaleziono kawałek pergaminu, złożony „w kilkoro”, a w nim kawałek papieru. Na pergaminie i papierze były napisane następujące słowa:

Roku Pańskiego 1654,

w poniedziałek, 13 listopada, w dniu św. Klemensa,

papieża i Męczennika i innych z Martyrologium,

w wigilię św. Chryzogona męczennika i innych,

od około godziny dziesiątej i pół wieczorem

do około pół godziny po północy,

OGIEN

Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba,

a nie filozofów i uczonych.

Pewność, Pewność, Uczucie, Radość, Pokój.

Bóg JEZUSA CHRYSUSA

Deum meum et Deum vestrum.

Twój Bóg będzie moim Bogiem

Zapomnienie świata i wszystkiego oprócz BOGA.

Ten tylko Go znajdzie, kto pójdzie drogą wska-

zaną w Ewangelii.

Tak więc najlepsza z dróg prowadzi od patriarchów do Chrystusa i od Chrystusa do nieba.

Mirosław Pacuszkiewicz SJ



książki

Czerwona księga roślin

Lista roślin wymierających i zagrożonych w Polsce

pod redakcją Kazimierza Zarzyckiego
i Władysława Wojewody przy współ-
udziale Zofii Heinrich

PAN, Komitet Ochrony Przyrody i
Instytut Botaniki, Warszawa 1986,
ss. 128

Merytoryczną ocenę omawianej książki dać może tylko przyrodnik, botanik, ekolog, jednakże czytelnik nie dysponujący fachowym przygotowaniem przyrodniczym z pewnością może dostrzec szczególną wartość i wagę tej pracy, która dotrzeć powinna nie tylko do rąk przyrodników, „z urzędu” mających na uwadze sprawy ochrony przyrody, lecz trafić także do nauczycieli i dziennikarzy. Pewne zaś zawarte w niej ustalenia dotrzeć powinny do szerokiej świadomości i powinny stać się powszechnie znane. Nie jest to zresztą książka „do czytania”, a przecież ma ona ogromnie dramatyczną ekspresję i w wymowie przedstawionych w niej faktów jest wręcz przerażająca. Jest to bowiem – po prostu – lista roślin ginących i zagrożonych w Polsce, zestawiona z chłodnym badawczym obiek-

tywizmem i opatrzona spokojnymi, bardzo zresztą ogólnymi komentarzami. Dzieła tego rodzaju zwane są powszechnie „czerwonymi księgami” czy „czerwonymi listami” i powstają na całym świecie z inicjatywy Międzynarodowej Unii Ochrony Przyrody i Zasobów Naturalnych (UICN). Polska „czerwona księga” roślin jest owocem poczynania Komitetu Ochrony Przyrody PAN i wynikiem prac wielu osób i zespołów badawczych, jest także swoistą syntezą różnego rodzaju wieloletnich prac botanicznych prowadzonych w Polsce, zaś w jej powstaniu duży udział miał prof. Kazimierz Zarzycki, który też pracę tę opatrzył wstępem, uzmysławiającym, iż *zachodzi uzasadniona obawa, że jeszcze przed końcem XX wieku ulegnie zagładzie blisko 25000 gatunków roślin kwiatowych (10% tej grupy roślin)*. Tak rzecz wygląda w skali światowej, ale polski, nasz rodzimy aspekt sprawy nie wygląda lepiej, skoro w ciągu najbliższych kilkunastu lat liczyć się trzeba z całkowitą zagładą od 15 do 30% naszej flory, przy czym zagrożenie to najbardziej dotyczy roślin wodnych. Uprzątnięta zatem ta „czerwona księga”, iż wkraczanie Polski do międzynarodowej wspólnoty brzydoty i zniszczenia oblicza ziemi jest tym samym procesem, który w ciągu kilkunastu ostatnich lat ogarnął niemal cały świat. W Polsce jego efektem było całkowite wyniszczenie lub poważne zagrożenie 339. gatunków roślin naczyniowych, co stanowi około 15% zasobu polskiej flory. Powody owego zjawiska są drastycznie banalne. Dają w ten sposób znać o sobie: chaotyczna urbanizacja, chemizacja rolnictwa, zanieczyszczenie atmosfery, wód i gleby, „kwaśne

deszcze“, znaczne ilości dwutlenku siarki w powietrzu. Z istnienia tych czynników sprawczych dzisiaj już niemal wszyscy zdajemy sobie sprawę, ciągle jednak jeszcze do najszerzej świadomości społecznej nie przeniknęła ani wielkość skutków ich oddziaływania, ani ich faktycznie wstrząsający dramatyzm. „Ekologiczna“ świadomość polskiego społeczeństwa, nękanego tysiącem małych i dużych problemów, jest ciągle bardzo niska i prawdę rzekłszy mało kto zwraca uwagę na ważność etycznych i kulturowych aspektów ochrony przyrody. Tego zaś aspektu kulturowego i etycznego lekceważyć się nie godzi. Wiedział o tym niewysokich lotów poeta, upamiętniony w historii jako literacki rywal Mickiewicza, Dyźma Bończa Tomaszewski, gdy do człowieka *mieniącego się pótbogiem* zwracał się, by spojrzawszy w głąb siebie i na świat roślin, zauważył, iż *krzewa drobna w wiehu częściach* podobna jest do człowieka. Tomaszewski uznawał zatem, że rośliny na równi z ludźmi mają prawo do życia, *rodzenia i dzieciństwa, śmierci i starości*. Wcześniej przed nim Franciszek Karpiński miłosierdzie wobec roślin stawiał na równi z miłosierdziem wobec człowieka.

Nasze czasy zapomniały o tych prawdach. Współczesność nie zna miłosierdzia dla roślin, zaś dokumentem owej zbrodni masowego zabójstwa popełnianego przez zbiorowość ludzką na słabszych od nich organizmach roślinnych jest właśnie owa „czerwona księga“. Nie waham się powiedzieć, że jej wymowa jest prawdziwie dramatyczna i oskarżająca. Jest to zarazem ważne ostrzeżenie (kolejne, już nie wiedzieć – które),

zasługujące na to, by wyciągnąć z niego wnioski natury wręcz generalnej, zwłaszcza jeśli idzie o sprawy wychowania. Jest to także książka pasjonująca, uprzytamnia ona bowiem dziwność paradoksów zachodzących w owym procesie intensywnego zabijania życia na ziemi: *Czasami zanieczyszczenia pozornie nawet na jakiś czas polepszają warunki rozwoju grzybów. Osłabienie drzew, a następnie wymieranie lasów iglastych, np. jodłowych, powoduje poprawę warunków życia grzybów pasożytniczych, a potem saprofitycznych, rozkładających drewno zaległe w lasach. Zagłada tych lasów prowadzi jednak nieuchronnie do zaniku związanych z nimi grzybów*.

Ten zaś „grzybowy“ przykład uzmysławia jedną jeszcze – bodaj przez twórców „czerwonej księgi“ nie zamierzoną – wartość sygnalizowanej tu pracy. Któż nie pamięta opisu grzybobrania w „Panu Tadeuszu“! Ten tekst (jak zresztą szereg innych, ale ograniczmy się do jednego przykładu) uzmysławia, iż Polska była kiedyś ze swoją szatą roślinną zbiorem krajobrazów, wyrażających duszę narodu i jego kulturę (parafrazuję tu słowa P. Saint-Marca, autora świetnej „Przyrody dla człowieka“, który podobnie wyraża się o Francji). Masowe jesienne grzybobrania, przemieniające się w bezwzględną eksterminację grzybów w polskich lasach są przerażającym wykoślawieniem tamtej, w „Panu Tadeuszu“ ukazanej, tradycji kulturowej, zaś zniszczenia lasów są odebraniem polskiemu krajobrazowi kolejnego znamienia polskości. Zagłada każdego kolejnego gatunku roślinnego jest takim właśnie brutalnym zubożaniem istoty pol-

skości wpisanej w krajobraz – a jest to proces stały i jest to współcześnie proces coraz intensywniejszy. Eksterminacja roślin jest też zrywaniem więzi kulturowej z przeszłością. Jakże wymownym tego przykładem jest fakt, iż na liście gatunków zagrożonych znalazł się... piołun. Niegdyś odgrywał on ważną rolę w medycynie ludowej i kulturze. Święcono go w dniu Matki Boskiej Zielnej, wkładano umarłym do trumny, służył do różnorakich praktyk magicznych i spełniał ważną rolę także w magii agrarnej. Dziś w Polsce jest rośliną zagrożoną – a pamięta się o nim ostatnio bodaj tylko w ponurej anegdocie, przypominającej czwartą plagę z Apokalipsy św. Jana, wedle której gorący piołun śmiertelnie zatruci miała wody, niszcząc ludzi...

Opracowana zbiorowym wysiłkiem kompetentnych autorów „czerwona księga” roślin dla obszaru Polski nie jest wolna od pewnych braków (sami autorzy to przyznają), ale widzieć też w niej trzeba dzieło ważne, zasługujące na rozpropagowanie, na opracowanie go w wersji popularnej. Ta „czerwona księga” zmusza bowiem do myślenia...

Jarek Kolbuszewski

Opozycja moralna

Ks. Józef Majka

Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne

Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym
1986, s... 405

Dotarła do nas kolejna książka poświęcona społecznemu nauczaniu Kościoła ujętemu – tym razem – jako teologiczno-etyczno-społeczna nauka, na którą składają się następujące elementy treściowe: 1° – treści objawione, dotyczące koncepcji człowieka i jego relacji do Boga, świata i innych ludzi; 2° – treści filozoficzne, dotyczące tej samej problematyki w ujęciu rozumowym i doświadczalnym (doktryna o prawie naturalnym i in.); 3° – treści empiryczne, stanowiące wyniki badań naukowych; 4° – treści historyczne (w znaczeniu: nauki płynące z analizy wydarzeń historycznych). Źródłami tego nauczania – które miało i ma zawsze okazjonalny charakter – są: Pismo Święte i Tradycja pierwotnego Kościoła, dokumenty soborów i synodów, dokumenty duszpasterskie, a wreszcie dorobek uczonych i teologów katolickich.

Autor przywołując zdanie: *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył* (Rdz 1,27) stwierdza, iż konsekwencją owego IMAGO DEI jest godność człowieka i jego odpowiedzialność za siebie i swe otoczenie – najszerzej rozumiane. To właśnie idee starotestamentowe kształtują aktywną postawę

w stosunku do świata, co najpełniej doszło do głosu w cywilizacji atlantyckiej. *Ma to swoje niewątpliwie dobre strony, ale kryje też pewne niebezpieczeństwa* – kontynuuje nasz Autor. Nakaz aktywizmu powinien bowiem być wsparty ewangeliczną oceną człowieka, której pochodną jest m.in. wzrost poszanowania życia ludzkiego, odnowienie rodziny (rola kobiety, opieka nad dzieckiem), prawdziwie chrześcijańska godność pracy.

Nowe spojrzenie na człowieka kształtowało się nie bez wpływu filozofii antycznej, a szczególnie platoizmu, arystotelizmu, nauk moralnych stoików i w końcu prawa rzymskiego. Od samego początku chrześcijaństwa widzimy wzajemne przenikanie trzech nurtów: myśli wywodzącej się bezpośrednio z ewangelii, koncepcji w mniejszym lub większym stopniu inspirowanych Pismem Świętym oraz elementów spoza kręgu chrześcijańskiego. Jednak zasadnicze znaczenie miało to, co rozgrywało się w samym Kościele; dla ilustracji wymienić tu można monastycyzm, który wywarł wpływ na religijną motywację pracy, czy też zależność między protestem św. Franciszka z Asyżu a średniowieczną konstrukcją religijnego ładu społecznego.

W czasach nowożytnych chrześcijańska myśl społeczna kształtowała się pod przemożnym wpływem takich procesów dziejowych, jak renesans, protestantyzm i postępująca polityczna dezintegracja Europy. Wnet doszedł czynnik czwarty, swoisty „terror intelektualny” encyklopedystów, któremu nierzadko poddawali się także duchowni katolicy. *Spoleczne konsekwencje tych idei nie były bynajmniej jednoznaczne; były one nawet*

w takim stopniu rozbieżne, że mogły służyć zarówno do uzasadniania i podparcia (bardzo zresztą słabego) tzw. światłego absolutyzmu, jak i do skonstruowania skrajnie rewolucyjnych ideologii. Hasła Rewolucji Francuskiej uderzają w czułą strunę człowieka i nie dziwnego, że część duchowieństwa wiąże się w tym burzliwym okresie ze stanem trzecim i jego żądaniami reform społecznych. Żądania te mają co prawda – jak to widać z dzisiejszej perspektywy – swój chrześcijański rodowód, ale tak odległy, że nie zostało to dostrzeżone przez radykalizowane masy. Następuje też rozdział między Kościołem a elitami umysłowymi. Utrwalają się zbitki pojęciowe, w których Kościół to zachowawczość, zaś rewolucja to synonim postępu. W wyposażeniu wyznawcy „postępu” nie było praktycznie miejsca dla religii jako wewnętrznej siły kierunkowej, według której powinno się przekształcać świat.

Szok spowodowany Rewolucją Francuską był tak silny, że Kościół przyjął postawę obronną, traktując nad wyraz podejrzliwie każdego, kto nie potępiał – z założenia – liberalizmu i indywidualizmu. To bodaj wtedy, na samym początku XIX stulecia, uwyraźniły się podziały wśród katolików. Po jednej strony barykady stali nieprzejednani ultramontanie, po drugiej skrzykiwali się radykalni demokraci, częstokroć skłaniający się ku socjalizmowi. Pośrodku próbowali znaleźć swe miejsce katolicy liberalni – nie było to łatwe. Prekursorzy nowoczesnego rozumienia chrześcijańskiej myśli społecznej poruszali się w materii delikatnej i wystarczyła niewielka nicostrożność, aby popaść w konflikt z hierarchią. François-

-René de Chateaubriand czy François-Emanuel Foderé potrafili wzbudzić zaufanie Stolicy Apostolskiej do swej działalności, ale już pismo „L'Avenir” zostało potępione!

Patrząc z dzisiejszej perspektywy odnosi się wrażenie, że wiele nieporozumień wynikało z faktu, iż obie strony, a więc i Rzym, i katolicy liberalni, były w istocie we władzy pewnych pojęć pojmowanych abstrakcyjnie. Katolicy liberalni nazbyt powierzchownie rozumieli zasady ewangeliczne, a szczególnie sposób ich przenoszenia na grunt społeczny. Rzym zaś w znacznym stopniu sparaliżowany był samym brzmieniem słów „postęp”, „liberalizm”, „nowożytna cywilizacja”. Encyklika Piusa IX „Quanta cura” (1864) i dołączony do niej osławiony „Syllabus” (wykaz błędów doktrynalnych i tendencji społecznych będących w owym czasie w obiegu) dowodzą, że ludzie wyznający ten sam system wartości mogą czasem uwikłać się w swój język tak głęboko, że tracą możliwość porozumienia się. Dramatyzm takich sytuacji polega na tym, że obie strony mają swoje racje. Katolicy liberalni wnieśli znaczący wkład we właściwe zrozumienie wolności i sposobów jej realizowania. Stolica Apostolska zaś wniosła nutę krytycyzmu – którą dziś dopiero możemy docenić – do jakże ludzkich marzeń o wolności, równości i braterstwie. Ks. J. Majka nie pisze o tych dylematach wprost, ale jest oczywiste, że zdanie – *potrzebna była dobra chrześcijańska filozofia społeczna, która niestety w owym czasie poszła w zapomnienie* – należy odczytywać jako opowiedzenie się za nieustannym poszukiwaniem przez Kościół WSPÓLNEGO języka ze świa-

tem. W drugiej połowie ubiegłego stulecia języka takiego poszukiwał Frédéric Le Play w swej Szkole Reformy Społecznej. U podstaw myśli tego społecznika tkwiło przekonanie, że religia jest powszechnym czynnikiem postępu społecznego. *Cnoty religijne mogą się jednakże rozwijać jedynie w ustroju wolności. Siła religii polega m.in. na tym, że posiada ona Prawdę, która jest wszechpotężna i nie potrzebuje żadnego wsparcia w postaci... ięjkolwiek siły materialnej.* Dalej: nieodzownym warunkiem pokoju społecznego jest własność i dlatego Le Play postuluje *uwłaszczenie przez pracę i własność rodzinną*. Tym torem szedł ks. Henri de Tourville – twórca Szkoły Nauk Społecznych – którego dewizą stało się: *Społeczność dla jednostki i przez jednostkę, ale jednostka ze społeczności* – co można uznać niemal za załączek koncepcji personalistycznej.

Wciąż jednak były to zaledwie pierwociny rzeczywistego katolicyzmu społecznego – wypracowywano je z trudem; zapewne tym większym, że dokonywało to się we Francji, gdzie nie można było zapomnieć o Rewolucji. Przekonująco pisze ks. J. Majka, że *przeprowadzano niejednokrotnie krytykę Rewolucji, ale krytyka ta nie sięgnęła do samych jej podstaw, bo albo była przeprowadzana z pozycji konserwatywnych, albo nie osiągnęła samych przesłanek indywidualizmu i liberalizmu, na jakich się Rewolucja opierała. Usiłowano jedynie „katolicyzować” hasła liberalizmu i poszukiwać środków łagodzenia jego skutków w dziedzinie gospodarczej i społecznej. A przecież głoszone przez Rewolucję hasła wolności, równości i braterstwa, choć propagandowo porywające, go-*

dzili nie tylko w tych, co na górze, ale także w tych na dole, w masy społeczne /.../.

Trzeba było zatem odważyć się powiedzieć, że skrajny liberalizm, paradoksalnie, sprzyja – w swych skutkach – absolutyzmowi! Zrozumiał to biskup Moguncji Wilhelm Emanuel von Ketteler i dlatego *odgracza się w równym stopniu od liberalizmu, jak i tradycjonalizmu, zachowuje dystans w stosunku do socjalizmu, odrzuca zdecydowanie komunizm*. Wraz z biskupem Kettelerem zaczyna się poszukiwanie chrześcijańskich, doktrynalnych podstaw do realistycznego rozwiązania kwestii społecznej, czyli – innymi słowy – krystalizuje się katolicyzm społeczny.

*Papieże XIX w. zwłaszcza Grzegorz XVI i Pius IX włączyli w swoje nauczanie problematykę społeczną od strony raczej doktrynalnej i w sposób w pewnym sensie negatywny, tzn. ostrzegając przed błędami. Przykładem, klasycznym takiej negatywnej interpretacji był niewątpliwie „Syllabus”, zredagowany jako lista błędów, przed którymi Papież chciał przestrzec wierzących katolików. Począwszy od Leona XIII Kościół zaczyna wypowiadać się w sprawach społecznych w sposób na tyle otwarty, że można już mówić o wejściu katolicyzmu na drogę *accommodata renovatio* – przystosowaniać odnowy chrześcijaństwa. Już w encyklice „Immortale Dei” (1885) poświęconej chrześcijańskiemu ustrojowi państwowemu, znalazły się słowa akceptujące ustrój demokratyczny (choć wywołało to zgorszenie ze strony ultramontanów), oczywiście w ówczesnym katolickim rozumieniu tego pojęcia. Wydaje się, że to właśnie od tej encykliki datuje się nowe podejście*

do zagadnień społecznych polegające – generalnie biorąc – nie na potępianiu haseł demokratycznych, lecz na *WYJAŚNIANIU* ich sensu z pozycji katolickich. Tendencja ta widoczna jest już wyraźnie w encyklice „Libertas” (1888) omawiającej chrześcijańską koncepcję wolności i tolerancji, a także w encyklice „Sapientiae Christianae” (1890) o obowiązkach chrześcijanina-obywatela oraz w encyklice „Graves de communi” (1901) poświęconej sprawie demokracji chrześcijańskiej. Dla katolickiej nauki społecznej największe znaczenie ma jednak encyklika „Rerum novarum” (1891) o położeniu klasy robotniczej, czyli o tzw. kwestii społecznej. *Leon XIII uświadomił wielu katolikom, że między konserwatyzmem i legitymizmem a sprawiedliwością społeczną pojmowaną w duchu chrześcijańskim może zachodzić bardzo poważna różnica, że zatem konserwatyzm i legitymizm nie może być ani wykładnikiem chrześcijańskiej postawy społeczno-politycznej, ani też chrześcijańskich tendencji ustrojowych. Wykładnikiem takiej postawy i tendencji może być jedynie sprawiedliwość i miłość społeczna. Encyklika ukazuje zło społeczne oraz jego źródła i wytycza drogi naprawy, a w każdym razie jej kierunki.*

Uznanie przez Kościół sprawiedliwości i miłości społecznej za wartości nie podlegające żadnym przetargom w sposób jednoznaczny umiejscawia katolicką naukę społeczną po stronie *OPOZYCJI MORALNEJ* nie związanej na stałe z żadnym systemem politycznym i z żadnym modelem ekonomicznym. Miał tego świadomość Pius XI i dlatego w „Non abbiamo bisogno” (1931) odrzucał niektóre tezy włoskiego faszysty (statolatRIA), w „Mit

Brennender Sorge" (1937) potępiał narodowy socjalizm III Rzeszy. W „Divini Redemptoris” (1937) przeciwstawiał się doktrynie komunistycznej. Konsekwentnie opowiadanie się za człowiekiem – w katolickim rozumieniu osoby – to bezsporny wkład Kościoła do coraz pełniejszego odczytania fenomenu pracy ludzkiej, która ma aspekty tak indywidualne, jak i społeczne. Encyklika „Quadragesimo anno” (1931) mówiła o tym dostatecznie wyraźnie i ton ten został podchwyczony w środowiskach katolickich poszukujących sposobów *odnowienia ustroju społecznego* (taki właśnie tytuł nosi wspomniana encyklika). Na gruncie polskim przejawilo się to w powstaniu Rady Społecznej przy Prymasie Polski (1934), która wypracowała cztery deklaracje: o przebudowie ustroju społecznego (1934), w sprawie organizacji zawodowej społeczeństwa (1935), w sprawie stanu wsi (1937) i w sprawie uwłaszczenia pracy (1939). W dyskusji nad „Quadragesimo anno” ujawniły się, z grubsza biorąc, dwie postawy: nazwijmy je „korporacyjną” i „personalistyczną”. Zwolennicy pierwszej poszukiwali w encyklice **KONKRETNEGO** modelu pożądaných stosunków społecznych i gospodarczych (lokując swe nadzieje w korporacjonizmie), drudzy zaś szukali ogólnych wskazań dla wypracowywania programu (a raczej programów) personalistycznego ładu społeczno-politycznego. Jest to sytuacja ponieważ modelowa: i dziś są tacy, którzy oczekują, że Kościół wręczy im przepis na szybkie i skuteczne rozwiązanie najważniejszych problemów życia społecznego i narodowych dylematów – a nie otrzymawszy takiej recepty

czują się zawiedzeni; ale jest też coraz więcej rozumiejących, że nie wolno zapominać, iż katolickie pojmowanie człowieka, we wszelkich jego uwarunkowaniach, wyrasta z humanizmu chrystocentrycznego – co tak akcentuje Jan Paweł II. Katolicka nauka społeczna ma sens **TYLKO** w połączeniu z **CAŁOŚCIĄ** nauczania Chrystusa. Jeśli zapomni się o zasadzie: *Królestwo moje nie jest z tego świata* (J 18, 19), to mówienie o katolickiej nauce społecznej mija się z celem. Bez transcendentalnych odniesień społeczne nauczanie Kościoła byłoby zaledwie tanim moralizatorstwem i to w dodatku zmieniającym się pod wpływem okoliczności. Inaczej rzecz się przedstawia, jeśli przyjrzymy – za ks. J. Majką – że w społecznej doktrynie Kościoła widoczny jest zawsze *pragmatyzm humanistyczny*, nastawienie na dobro człowieka. *Ta troska o człowieka nakazuje Kościołowi pozostać zawsze w opozycji do wszelkich usiłowań, zmierzających do ograniczenia jego uprawnień i przeciwstawiać się każdej polityce, która by zagrażała człowiekowi, ktokolwiek by tę politykę prowadził. Można by powiedzieć, że opozycyjna postawa Kościoła streszcza się w tym, że nie ma on przyjaciół po stronie wrogów człowieka. Taką właśnie postawę i taką politykę można by nazwać opozycją moralną. Jest ona elementem składowym proroczej funkcji Kościoła.*

Michał Jagiello

Podmiot dziejów

Maurycy Mochnacki

O literaturze polskiej w wieku XIX

Opracował i przedmową poprzedził Ziemowit Skibiński

Łódź 1985

Ostatnie wydanie tej pracy ukazało się przed bez mała laty sześćdziesięciu (w roku 1930, a więc sto lat po powstaniu dzieła), by ponownie zaistnieć w obecnej edycji. Nieprzypadkowo zresztą mówi się właśnie o zaistnieniu tego znakomitego przykładu prozy romantycznej, niby traktatu filozoficznego, niby eseju, równocześnie zaś samodzielnego dzieła artystycznego poświęconego literaturze polskiej wieku XIX, powstałego w pierwszych latach owego stulecia, praktycznie zaś nieobecnego we współczesnej świadomości czytelniczej.

Więc – rzecz o wieku XIX napisana w momencie jego dopięcia do właściwych narodzin, pierwsza próba określenia istoty epoki, nie tyle jednak jej opisanie, ile kręcenie, wyraźna deklaracja nowego prądu.

Wiek XIX jako początek nowożytnego świata literatury jest dla Mochnackiego jedynie pretekstem do rozważań o *istocie polskiego narodu w ojczyźnej literaturze*: przedstawienia proponowanej przezeń koncepcji literatury jako obrazu narodu i czasu, *fizjonomii wieku*, jako *portret osoby niecierplivej, niespokojnej, która za każdym pociągnięciem pędzla wstaje z miejsca i odbiega od artysty, a potem znowu wraca i odchodzi z odmiennym*

co chwila wejrzeniem to pochmurnego, to rozjaśnionego lica... Inspirowana przez niemiecki romantyzm projekcja literatury będącej organiczną wizją świata: *żądanie wiernego portretu od współczesnych dziejów* pisarza obok silnego poczucia swoistości czasu, owego nieuchwytnego procesu ciągłej zamiany teraźniejszości w przeszłość.

Powstałe dzieło, wynik przemysłu z lat dwudziestych XIX stulecia, to ostatnia w tym wieku próba całościowego spojrzenia na dzieje rodzimej literatury jako twórczości artystycznej ze stanowiska traktującego tę działalność jako pracę myśli; ostatnie do ukazania się Stanisława Brzozowskiego „*Legenda Młodej Polski*”, „*Kultury i życia*” i „*Głosów wśród nocy*” dzieło zajmujące się filozofią twórczości artystycznej*.

W sformułowanym przez Mochnackiego pytaniu o istotę literatury jako zasadniczy pojawia się problem historii i cywilizacji, ich roli w tworzeniu współczesności. Historia przedstawiona za *tę* jako *sens ludów, cień ich jestestwa*, które jako wyraz ducha, zbiór wszystkich wyobrażeń i pojęć narodu tworzy jego literaturę. Pokłady czasów historycznych, prahistoria i owo niewidzialne, niedotykane dziedzictwo słów, instytucji i przepisów, bez których dalszy ciąg dziejów byłby nie do pojęcia, jak o źródło literatury, historii i cywilizacji, to dla Mochnackiego ciąg pojęć nierozzerwalnych, noszących na sobie obraz i podobieństwo tkwiącej w przeszłości moralnej istoty narodu.

* Problem ten znalazł częściowe ujęcie w wykładach o literaturze słowiańskiej Mickiewicza.

Historia polska to tylko nauka służąca *narodowej pamięci*, stopień uznania siebie w swoim jestestwie, zarazem fragment dziejów społeczeństwa europejskiego i rys historii rodu ludzkiego. Historia powszechna to rozszerzanie narodowego „ja”. Ta właśnie świadomość jest podstawą koniecznego postępu: prawdziwa cywilizacja jest dla Mochnackiego rozszerzaniem indywidualności każdego narodu, przecząc tym samym koncepcji rozwoju organicznie związanego z utratą odrębności.

W takim rozumieniu filozofii dziejów widać wyraźne wpływy rozważań Fryderyka von Hardenberga, znanego pod postacią Novalisa niemieckiego poety końca XVIII wieku; rozważania Mochnackiego, jakkolwiek oryginalne, wydają się znajdować inspirację w pochodzącym z roku 1799, pozostającym pod wpływem Schillera, Herdera i Lessinga, obszernym esaju filozoficzno-historycznym Novalisa „Chrześcijaństwo, czyli Europa”. Rozbitej nacjonalizmem tworzących ją ludów Europy przeciwstawiona zostaje wizja Europy zjednoczonej przez chrześcijaństwo, któremu musi ustąpić racjonalizm i oświecenie, by powołać na nowo Europę rozumianą jako jedność.

Świadomość historyczna Mochnackiego, jego akceptacja romantycznej filozofii natury zespolone z koncepcją rozwoju świadomości i procesu twórczego Schellinga złożyły się na proponowany przezeń obraz twórczości literackiej jako projekcji świadomości. Literatura każdego narodu jest dla Mochnackiego obrazem jego WIEDZY, tworzącym pojęcie narodu zbiorem wszystkich wyobrażeń, pojęć i uczuć odpowiadającym religii, instytucjom

politycznym, prawodawstwu, obyczajom, a nawet będących w ścisłym związku z położeniem geograficznym, klimatem i innymi warunkami *empirycznego bytu*. Tym samym wyraźnie dokonane zostało rozróżnienie między pojęciem państwa i narodu, dla Mochnackiego podstawowej kategorii historycznej (*naród nie jest to zbiór ludzi zamieszkujących na przestrzeni określonej pewnymi granicami*); istotę narodu i literatury stanowi właśnie wspomniany wcześniej zbiór jego **WSZYSTKICH** wyobrażeń, określane przez pojęcie świadomości.

Wśród różnorodnych rozważań Mochnackiego, poświęconych zarówno problemom krytyki literackiej (podstawowy dlań postulat oglądania dzieła w kontekście historycznym z uwzględnieniem jego ducha narodowego), jak i zagadnieniom związanym z pojęciem cywilizacji, natury, historii i tradycji, obok kontrowersyjnej oceny polskiego oświecenia (*Literatura polska w drugiej połowie zeszłego wieku były kopią kopii, przeobrażeniem przeobrażenia*) pojawia się – otwierająca uwagi na temat literatury współczesnej, traktowana przez autora bynajmniej nie marginesowo, współbrzmiąca z mottem dzieła (*I magnis et voluisse sat est*) – refleksja przeciwstawiająca się częstym ówczesnym uwagom o niemożności oceniania żyjących twórców, uzasadniająca tym samym potrzebę istnienia krytyki literackiej.

Pisać a mówić, toć wszystko jedno... Niechaj tylko każdy tak pisze i mówi o swoim czasie, jakby żył cokolwiek później; o dawniejszych zaś czasach, jakby się patrzył na takowe, a pewno nie zbłądzi. Praktyka jest kamieniem probierskim ledwo nie wszystkich

mniemań teoretycznych. /.../ Wszelka wiara, nawet poetycka, cudami się rozszerza i pomnaża. Któż uwierzy prorokom bez natchnienia? Prawodawstwo estetyczne potrzebuje SANKCJI geniuszu.

Ewa Wysińska

Michał Łukaszewicz

Małeck

„Iskry”, Warszawa 1986

Nota zamieszczona na okładce przypomina nieco przewrotne słowa Heinricha Bölla rozpoczynające „Utraconą cześć Katarzyny Blum”. Jak gdyby chodziło o to, by – pozornie stwierdzając, że fakty i osoby zaprezentowane w książce są fikcyjne – zasugerować coś wręcz odwrotnego. Zabił ten – nie wiem czy zgodny z intencjami autora, nie wiem bowiem, kto jest autorem noty – kusi czytelnika do traktowania utworu jako powieści z kluczem, jeśli już nie osobowym, to przynajmniej dotyczącym faktów, instytucji. Rozszyfrowanie klucza jest z reguły zajęciem jałowym – utwór powinien bronić się niezależnie od znaczeń zrozumiałych dla wtajemniczonych.

Z notki wynika jeszcze jedna sprawa. W założeniu jest to powieść realistyczna, pisana wbrew panującej modzie na tzw. rewolucję artystyczną, więc w pewnym sensie powieść-manifest, pisana na przekór prorokowi rewolucji artystycznej w prozie – Henrykowi Berezie. Michał Łukaszewicz, parający się również krytyką

literacką, chciał, jak sędzę, udowodnić, że tworzywo powieści nie ogranicza się wyłącznie do języka, że rzeczywistość pozajęzykowa jest równie ważna i że tylko w taki sposób można mówić o istotnych sprawach współczesności, a nie tylko prezentować wybryki wyobraźni lub pokrętne ścieżki samoświadomości. Wbrew pozorom ma to konsekwencje nie tylko na płaszczyźnie rozwiązań literackich. To założenie sięga ontologicznych podstaw przedstawionego świata, nawet jeśli zastrzega się jego niemal całkowitą fikcyjność.

Jeśli już tak obszernie zająłem się notą, to warto zakwestionować jedno jej stwierdzenie. Małeck, bohater powieści, nie jest everymanem. Jeśli mógłby do takiej roli pretendować, to tylko w obrębie swego pokolenia i swego inteligencckiego środowiska.

Nieprzypadkowo przywołałem na początku powieść Heinricha Bölla. „Małeck” jest bowiem również powieścią o prasie, napisaną wprawdzie z innej perspektywy, innej prawdy dotyczącej, jednak z równym zaangażowaniem obnażającą niektóre mechanizmy jej funkcjonowania. Należy powyższe słowa traktować z zachowaniem proporcji już choćby dlatego, że Łukaszewiczowi chodzi o coś innego niż demaskowanie poczyną prasy. „Gazeta, redakcja Horyzontów” jest jednym z punktów odniesienia dla bohatera.

Poznajemy go w chwili, gdy jako młody, początkujący poeta, absolwent polonistyki, rozpoczyna staż dziennikarski w redakcji prestiżowej gazety. Jest to więc moment, w którym człowiek rozpoczyna na dobre swoje dorosłe życie, kiedy następuje konfrontacja wyobrażeń z rzeczywistością.

stością. Obserwacje poczynione przez Małeckiego, jego dziennikarskie doświadczenia prowadzą do ewolucji jego postawy. Początkowo sądzi, że z tym zajęciem powinien związać przyszłość, w końcu wycofuje się bez walki.

Autor stworzył dla swojego bohatera więcej punktów odniesienia, z którymi go konfrontuje. Powieść bowiem, choć kreśli historię stażu dziennikarskiego Małeckiego, nie opowiada fabuły, jest raczej cyklem konfrontacji, którym poddawany jest bohater. Wśród owych punktów odniesienia na pierwszym miejscu należałoby wymienić grupę artystyczną, do której Małecki należy; właściwie należał, bo grupa przechodzi właśnie kryzys wyodrębniania się indywidualności i powolnego acz konsekwentnego rozpadu. Koledzy, z którymi wiele Małeckiego łączyło, prezentują różne postawy wobec życia i twórczości. I tutaj, podobnie jak w redakcji, okazuje się, że najbardziej ekspansywny jest zwyczajny cynizm, dążenie do ustawienia się w życiu, do jak najlepszego wykorzystania atutów aktualnej pozycji. Oba środowiska – dziennikarskie i młodzieżowe – zostały przedstawione z ironicznym dystansem, spoza którego wзира dośkonala ich znajomość, wynikająca zapewne z osobistych doświadczeń autora „Małeckiego”.

Punktem odniesienia są również koledzy ze studiów – działacz organizacji młodzieżowej i przyszły badylarz – reprezentujący odmienne niż Małecki postawy życiowe. Są też takim punktem *komnaty Drohomireckich* – drobnomieszczańskiej rodziny bohatera. Wobec wszystkich odczuwa on swą obcość. W kores-

pondencji z psychologiem-terapeutą (jeszcze jeden punkt odniesienia, tym razem wybrany świadomie przez bohatera) nazywa siebie mizantropem. Jego postawa wynika z rozczarowania rzeczywistością.

Konsekwencją doświadczeń bohatera jest jego zniknięcie – ponieważ każdy chce być kimś, Małecki będzie nikim. Nikt czyli Każdy – *everyman*?

Zastanawiam się, jak traktować taką postawę. Czy jest to recepta na życie? Czy zatracenie a właściwie wyrzeczenie się indywidualności można przeciwstawić dolegliwościom naszego czasu? A może jest to właśnie diagnoza postawiona ostro i bezkompromisowo, nie cofająca się przed ukazaniem najdalszych konsekwencji? Skłaniałbym się ku drugiemu określeniu, jednak nie bez zastrzeżeń. Diagnoza nie dotyczy samego Małeckiego czy szerzej – młodej inteligencji. Postać bohatera powieści jest pretekstem do pokazania tego, co jednostce zagraża, do oskarżenia rzeczywistości. Tym oskarżeniem jestem zawiedziony, jest ono, mimo szczegółów, niekonkretne. Rzeczywistość nie została, jak sądzę, rozpoznana do głębi.

Istotne są bowiem narzędzia, z jakimi przystępuje się do rozpoznania rzeczywistości. Te, których użył Michał Łukasiewicz, okazały swą małą użyteczność. Warto przyjrzeć się na przykład narracji tej powieści z nadzieją, że pozwoli to uzasadnić powyższe stwierdzenie. Narracja jest w niej bowiem niejednorodna: pośród kilku odmian narracji autorskiej mamy też pierwszoosobową, prowadzoną w imieniu głównego bohatera. W każdym niemal przypadku narrator towarzyszy bohaterowi, w nawet najbardziej zobiektywizowanej for-

mie narracji przetłumac się świadomość bohatera. Jeśli nawet, jak w ostatnim rozdziale, nie ma go, to i tak jego postać jest centrum, wokół którego toczy się narracja. W każdym przypadku Małecki jest postacią centralną, wyznaczającą zarazem horyzont poznawczy utworu. A ponieważ Małecki jest bardziej skłonny do autoanalizy niż do działania, ów horyzont jest ograniczony.

Przyjęcie takiej koncepcji głównego bohatera i takiej perspektywy narracyjnej spowodowało również, że postać ta nie ma cech uniwersalnych. Bez większych zastrzeżeń można ująć w postaci Małeckiego reprezentanta pokolenia młodej inteligencji, wstępującego w dorosłe życie w połowie lat siedemdziesiątych. W takiej perspektywie powieść można uznać za rozrachunek z tamtym czasem, ze złudzeniami, jakimi żyło wówczas środowisko młodoartystyczne, z ideą grupy literackiej, artystycznej, która w ciągu następnych lat uległa kompromitacji. To przeświadczenie zdaje się potwierdzać również w planie formy utworu, w programowej nieobecności elementów „rewolucji artystycznej”, która wtedy, w drugiej połowie lat siedemdziesiątych, wybuchła.

Powieść Łukaszewicza powstała w 1978 roku. Do czasu wydania upłynęło osiem brzemennych w wydarzenia lat. Gdyby ukazała się wcześniej, jej odbiór mógłby być inny. Dziś interesuje nas bardziej to, co nie zostało napisane. Właśnie to, co o Małeckim sygnalizuje przedostatnie zdanie: *W chwili obecnej rodzina nie wie, czym się zajmuje i gdzie przebywa.*

Andrzej Dziurdzikowski

czasopisma

Prasa o gospodarce (43)

Okres letni, w którym piszę ten tekst, spowodował, iż sięgnąłem po tygodnik „Wybrzeże” szukając oddechu od zbyt poważnych tematów. Nie udało się. Nr 28. tygodnika przynosi bulwersujące treści. Przede wszystkim dotyczące problematyki, którą żyje dzisiaj coraz bardziej aktywne całe społeczeństwo – ochrony środowiska.

Dla wielu instytucji – a przede wszystkim dla pewnego sposobu myślenia prezentowanego dotychczas w tych sprawach przez urzędników – jest to zresztą poważny cios. Społeczeństwo uważnie śledzące poczynania biurokracji w tej sprawie – to społeczeństwo wrogie, „nieodpowiedzialne”... A tymczasem jest to przede wszystkim społeczeństwo zaniepokojone i do tego domagające się logiki i zdrowego rozsądku – bowiem dbające o własne zdrowie.

Są zdecydowani walczyć do upadłego o to, by przepiękne, jedne z ostatnich chyba w kraju, nie skażone okolice, nie miały służyć za atomowy śmietnik. Czarnobylska tragedia wzmogła ich opór i obawy. Na razie wnoszą swoje protesty do najwyższych władz wszelkimi możliwymi kanalami. Sprawa składowiska odpadów pod Międzyrzeczem stała się ostatnio przedmiotem interpelacji poselskiej wniesionej przez

prezesa Federacji Konsumentów Małgorzatę Niepokulczycką. Opinie lokalnych władz, organizacji i instytucji czy poszczególnych osób są wyjątkowo zgodne, natomiast stanowisko „atomistów”, reprezentowanych przez Ministerstwo Górnictwa i Energetyki i „Chemkop” – bardzo niejasne. Mowa jest o badaniach, najwyższych autorytetach naukowych, a jednocześnie czynione są próby „rozmiękania” nastrojów, pomniejszania ewentualnych skutków lokalizacji itp. W oficjalnych enuncjacjach dyrektora Andrzeja Szozdy z Państwowej Agencji Atomistyki oraz prof. prof. T. Rzymkowskiego i Z. Jaworowskiego z Centralnego Laboratorium Ochrony Radiologicznej, stwierdza się, iż żadnych ostatecznych decyzji jeszcze nie podjęto. Wśród mieszkańców Międzyrzecza i okolic panuje jednak przekonanie, że klamka już zapadła i że komuś zadrżała ręka, gdy przyszło wydać miliardy na poszukiwanie stosowniejszego miejsca na składowisko; że z ich opinią – i zdrowiem – tak naprawdę nikt się poważnie nie liczy. Krążą uporczywe pogłoski, iż w podziemiach składowane będą nie tylko odpady z polskich reaktorów, ale również radioaktywne śmieci pochodzące z innych krajów (fama głosi, że z Austrii).

W swoim tekście pt. „Atomowy śmietnik”, który tu cytuję, Maciej Borkowski nieoczekiwanie ujawnia znany nam od lat „syndrom wielkiego przemysłu” – widoczny na skutek działalności gospodarczej lobby górniczo-energetycznego. Lata siedemdziesiąte były może tylko najbardziej widocznym sposobem działania tej grupy nacisku polityczno-ekonomicznego. Ale przecież tak się dzieje od lat (...) i po dzień dzisiejszy. Lobby to

mogło wszystko, ale była to wina nie tylko ludzi w nim egzystujących, lecz ówczesnego systemu ekonomicznego, w którym „rozwój ciężki” był utożsamiany z rozwojem całości gospodarki, a mechanizmy ekonomiczne nie tylko umożliwiały, ale wręcz zmuszały do takiego trendu. Lobby to mogło decydować o inwestycjach, rabunkowej gospodarce zasobami, niszczeniu środowiska naturalnego, przeistaczaniu gospodarki kraju w śmietnik technologii i wyrobów... Czasy się zmieniają. Jakkolwiek byśmy patrzyli na realizację reformy gospodarczej, jedno się stało – ludzie trochę więcej wiedzą, i myślą o LOGICE EKONOMICZNEJ działań gospodarczych. Nagle odkryli, jakby na nowo, sprawę EFEKTYWNOŚCI zarówno gospodarczej, jak i społecznej. I do tego przymierzają to, co się dzieje konkretnie.

Druga sprawa, jeśli chodzi o konkretny przykład Międzyrzecza – to kwestia skutków katastrofy czarnobylskiej. Ona stała się lekcją dla całego świata. Na jaw wyszło, że świat się skurczył, szczególnie w tak poważnej kwestii jak ochrona tego co najważniejsze, czyli środowiska człowieka. Nic, co się dzieje niebezpiecznego w jednym kraju, nie uchodzi zainteresowaniu innych. Sprawa jest wspólna i będzie coraz bardziej wspólna. To jest zresztą jak najbardziej pozytywna „lekcja czarnobylska”.

Nas także powinna ona zmuszać do zastanowienia. Szczególnie tych, którzy ciągle jeszcze marzą o czasach, gdy można było manipulować argumentem „racji wyższych” zamykającym usta (...). Racje wyższe to są właśnie racje społeczne, a nie taki czy inny pogląd na życie gospodarcze kie-

rowników Ministerstwa Górnictwa i Energetyki lub innych centralnych instytucji. Bliski im partykularny sposób myślenia został dostatecznie skompromitowany: stanem inwestycji w przemyśle ciężkim, stanem i perspektywami rozwoju górnictwa i energetyki, stanem środowiska naturalnego w okręgach przemysłowych, wielkością zadłużenia za granicami. Krótko mówiąc – kryzys polski otwiera inny sposób podchodzenia do problematyki gospodarczej niż dotychczasowy i nie da się już tego cofnąć. To są realia.

Ale, Międzyrzecz pokazuje, realia te nie są jasne dla wszystkich: *Milczenie kompetentnych instytucji na temat problemów związanych z energetyką atomową, musi wywoływać nieufność. Jeszcze większą nieufność budzą niektóre poczynania. Kilka lat temu, zanim jeszcze ujrzała światło dzienne sprawa międzyrzeckich podziemi, zwrócono się również do władz województwa gdańskiego o wskazanie (palcem?) miejsca, w którym urządzi się – w bliżej nie rozpoznanych pokładach soli – składowiska promieniotwórczych odpadów. Sugerowano wybór terenu na granicy z województwem śląskim, który z racji odkrycia karlińskiej ropy i puchkich złóż soli potasowych w przyszłości będzie zapewne poddany intensywnej eksploatacji geologicznej. Wymarzone wprost miejsce na atomowe smieństwo! Również w przypadku Międzyrzecza pewne działania – oprócz tych już wspomnianych – są dosyć dwuznaczne. Otóż przed lokalnymi władzami rozlaczano miraże ogromnych środków, jakie mogą zasilić miejscowe budżety w przypadku wyrażenia zgody na lokalizację. Obiecywano, że znajdą się środki na budowę obwodnicy, na*

doprowadzenie gazu... Wszystko to ładnie i pięknie, tylko że nawet okiem laika widać, że tereny koło Międzyrzecza są chyba ostatnimi w Polsce, gdzie należałoby umieszczać groźne składowisko. Wystarczy rzucić oka na mapę, wizja lokalna może w tym przekonaniu tylko utwierdzić. Otóż jest to okolica wprost usiana jeziorami, stawami, rzekami i strumykami. Niektóre z nich znajdują się w bezpośrednim sąsiedztwie fortyfikacji, a często nad nimi. (Samych jezior jest w okolicy ponad sto.) Z jeziora Poklicko Wielkie, znajdującego się koło fortyfikacji, na wszystkie strony rozpyływają się rzeki wpadające do Odry, Obry i Warty. W polodowcowym zwirowatym podłożu cyrkulują zapewne niezliczone ciekłe podziemne o nieznanym zasięgu i kierunkach. W tych właśnie stronach Odra traci znaczną część swoich wód, które wsiąkają w gunt i płyną Bóg wie dokąd. Zanieczyszczenie tych podziemnych cieków radioaktywnymi odpadami może spowodować zatrucie wód głębinowych na olbrzymim wprost obszarze po wybrzeże Bałtyku.

Jak z tego opisu widać, twierdzenie o złej woli urzędników „na gwałt” szukających miejsca na odpady radioaktywne dla powstającej elektrowni w Żarnowcu – to już za mało, nie odpowiada ono powadze problemu i faktycznych, pryncypialnych przyczyn takich, a nie innych posunięć gospodarczych w naszym kraju. J. Kornay w swym podręczniku o gospodarce niedoboru, a zatem o systemowych przyczynach takiego, a nie innego wyglądu gospodarki także w naszym kraju – niepoślednią uwagę poświęca zasadom podejmowania decyzji ekonomicznych, „wyciskanych” przez zakodowany w systemie

pęd do inwestowania ZA KAŻDĄ CENĘ. Za cenę dewastacji środowiska naturalnego w pierwszej kolejności, bo środowiska nie daje się zważyć lub zmierzyć. Takie podejście mogło istnieć do czasu, gdy dewastacja środowiska trwała jeszcze w ramach prostych rezerw. Gdy doszliśmy do ich granicy, gdy sprawa zaczęła być widoczna również na gruncie międzynarodowym – chowanie głowy w piasek przestało być możliwe.

Zaś z elektrowniami atomowymi jest tak, że z jednej strony nie można uciec przed ich rozwojem, a z drugiej strony tym bardziej odpowiedzialnie należy podchodzić do ich budowy. To już nie jest problem wprowadzenia do powszechnego użytku kolei lub samochodów. Szkody jak i korzyści rosną lawinowo i łatwiej wymykają się z rąk.

Energetyka atomowa jest sprawą przyszłości i sprawą gospodarki przyszłości, a więc sprawnej i logicznej.

Sławomir Siwek

P.S. W tym samym numerze „Wybrzeża” znajduje się tekst Henryka Jezierskiego – „Gra na zwłokę”, o tym, jak próbuje się „zmiękczyć” opinię społeczną zaniepokojoną decyzją o wybudowaniu na Helu (plaża, Nadmorski Park Krajobrazowy) – betonowni...

Skala jakby mniejsza, ale problem ten sam.

Prasa o kulturze (9)

Zbliżenie się znacznej części inteligencji ze środowisk twórczych i naukowych do Kościoła, obserwowane szczególnie w ostatnich latach, jest zjawiskiem tak ważnym, że powinno być poddawane wszechstronnej analizie. Sprawa nie jest łatwa już niejako „sama w sobie” (jak każde zagadnienie dotyczące postaw światopoglądowych), a staje się tym trudniejsza do oceny, że wchodzi tu w grę i pobudki religijne, i społeczno-polityczne. Publicyści związani z prasą partyjną i rządową skłonni są akcentować ten drugi czynnik. Ci zaś, którzy znaleźli się w kręgu prasy katolickiej, coraz częściej mówią o religijnej motywacji swych wyborów. I rzeczywiście: jeśli uzmysłowimy sobie, że pewna część ludzi kultury trwa na przyjętych w okresie 1980–81 pozycjach mimo upływu LAT, to teza o doraźnie politycznych motywacjach decydujących o tych wyborach staje się mało wiarygodna.

Andrzej Szczypiorski tak mówił na corocznym spotkaniu prymasa Polski z twórcami nauki i kultury: *Przybyliśmy pod ten dach z różnych stron, dźwigając na barkach ciężar rozmaitych doświadczeń. Jedni od dawna byli w Kościele, bo całe życie związali z wiarą rzymskokatolicką. Inni przychodzili później, nieraz pełni wahań i wątpliwości. Umysł poszukujący jest niemal zawsze umysłem buntowniczym, sceptycznym, być może także błędzącym, długo i boleśnie. Co więcej – twórczości intelektualnej zwykła towarzyszyć pycha, bo jesteśmy omylni w przekonaniu o wyjątkowości naszych przeznaczeń. Przybyliśmy zatem z róż-*

nych stron, różnymi drogami, aby w Kościele znaleźć nasz wspólny dom. I dalej: Przynosimy optymizm, który jedni pośród nas czerpią ze swojej wiary, inni z humanistycznego umiłowania człowieka, z szacunku dla godności osoby ludzkiej. Ale przynosimy także nasze rozterki, słabości i niepokoje.

Zacytujmy jeszcze jeden fragment już bezpośrednio odnoszący się do interesującego nas w tej chwili zagadnienia: *Twórcom polskim przyszło żyć i pracować w świecie nie tylko mało bezpiecznym, gwałtownym i trudnym do zdefiniowania, ale także pełnym nienawiści. Nie sądzę, aby naszą obecność w Kościele można było wyjaśnić tylko potrzebą obywatelskiego sumienia, tylko troską o rozwiązanie współczesnych dylematów polskich, których bez poparcia udzielanego katolicyzmowi w ogóle niepodobna rozważać. To byłaby powierzchowna ocena naszych intencji, ale niektórzy obserwatorzy takim właśnie, powierzchownym ocenom ulegają. A przecież idzie tutaj o coś znacznie większego, głębszego i bardziej doniosłego dla naszych sumień, naszego oglądu świata, naszej twórczości, która przecież w niemałym stopniu kształtuje etyczne zasady narodu („Twórcy u prymasa Polski“, „Królowa Apostołów“, 1986, nr 6).*

A oto jak tę wypowiedź komentuje warszawska „Kultura“ (1986, nr 32) w notce pt. „Nawrócenie Szczypiorskiego“ podpisanej (mx): *Otóż kruche byłoby te zasady etyczne narodu polskiego kształtowane na prozie drugorzędnego pisarza, jakim – mimo nawrócenia – wciąż jeszcze pozostaje Andrzej Szczypiorski, absolwent Akademii Nauk Politycznych, były żołnierz Armii Ludowej, dziennikarz i autor*

powieści kryminalnych. Stały współpracownik „Kultury“ nie zawahał się i przed takimi zdaniem: Mam ochotę zapytać autora: przed czyją to chroniąc się nienawiścią zawinął Szczypiorski do cichej zatoki Kościoła? Coś mi się widzi, że pisarz po prostu szuka sobie dworu, jako azylu przed nienawiścią, która zrodziła się w jego wyłącznie wyobraźni. Zgłosiłbym swą wątpliwość w pytaniu: czy można nienawidzić błądzą?

Pozostawmy tego typu teksty poza naszym rzeczywistym zainteresowaniem; przytaczamy próbkę tylko dla tego, aby zilustrować znane skądinąd przekonanie, że zaciekleść polityczna wywiera niszczący wpływ na kulturę, i to we wszelkich jej przejawach: kulturę symboliczną spłaszcza i zubaża, zaś kulturę życia codziennego po prostu degradowe – a to już jest groźne dla życia społecznego.

Wracając do naszego głównego wątku, zgodzić się chyba można z Juliuszem Żuławskim, który w rozmowie z Pawłem Kądziałą powiedział m.in.: *Ten olbrzymi odruch oparcia się o Kościół nie wypływa – w moim przekonaniu – z pobudek politycznych czy taktycznych. Do kościoła chodzi mnóstwo ludzi nie nie mających wspólnego z polityką. /.../ To jest instynkt zachowawczy, który broni przed dezintegracją („Książki i wspomnienia. Rozmowa z pisarzem...“, „Nowe Życie“, 1986, nr 15). Ma też rację Przemysław Gintrowski mówiąc: *Kościół jako instytucja przejął w pewnym momencie niektóre funkcje mecenatu nad kulturą, szczególnie nad tą, która nie zyskała poparcia w Ministerstwie Kultury i Sztuki. Myślę, że dobrze się stało, przy czym nie jest to zbyt bogaty mecenas. Jest on raczej bardziej moralny i du-**

chowy. Kościół udostępnia miejsca. To jednak nie pozwala na szersze działania. Dlatego wydaje mi się, że nie może być do końca tak, by Kościół przyjął funkcje kulturotwórcze. To jest niemożliwe („Filtiry i wyznaczniki“. Z Przemysławem Gintrowskim rozmawia Daniel Zawistowski, „Gwiazda Morza“, 1986, nr 16).

Powinno się zatem przykładać właściwą miarę do tego, co spostrzegamy bez popadania w myślenie życzeniowe. W istocie wiemy dziś tylko tyle, że inteligencja polska weszła w czas przewartościowywania swych dotychczasowych postaw. Jest dostatecznie wiele przykładów przechodzenia poszczególnych jednostek od zaangażowań lewicowych (pozostaliśmy przy tym nieprecyzyjnym już określeniu) ku związkom z katolicyzmem i Kościołem. Jakiego rodzaju są to związki – trudno w tej chwili wyrokować; na pewno jednak nie są spowodowane tylko motywacjami politycznymi. Jaką korzyść wyniesie z tego zbliżenia kultura narodowa – czas pokaże. Już jednak teraz można stwierdzić, że do głosu dochodzi potrzeba obcowania z prawdą pojmowaną na ogół jako zespół ideałów tworzących antropologię chrześcijańską a może ściślej: humanizm chrystocentryczny.

Proces ten będzie zapewne trwał lata całe i nie należy oczekiwać, że szybko otrzymamy do rąk dojrzałe owoce... Najważniejsza jest zmiana sposobu myślenia liczących się odłamów inteligencji twórczej i naukowej; najkrócej mówiąc jest to odważenie się na samodzielną! Większość ludzi kultury MUSIAŁA wyraźnie określić swoje miejsce na społecznej i politycznej mapie kraju. Nic przeprowa-

dzamy tu oceny postaw ani pod względem moralnym, ani też politycznym, chcemy tylko jasno powiedzieć, że niezależnie od punktu obserwacyjnego postawy ZDECYDOWANE powinno się wyżej oceniać niż postawy rozmyte i niedookreślone. Dla przyszłości naszej kultury nie jest obojętne, czy twórcy zadają sobie pytania podstawowe dla każdego myślącego człowieka starając się na nie uczciwie odpowiedzieć, czy też unikają pytań o własny system wartości i własny obraz świata. Poglądy polityczne są więc pochodną czegoś znacznie poważniejszego i głębszego aniżeli wydaje się to na pierwszy rzut oka. I właśnie o tej najgłębszej warstwie nic prawie nie wiemy. Jest to warstwa najpełniej dostępna zapewne spowiednikom... Wiedzą też coś na jej temat psychologowie i psychiatrzy, nie ograniczający się tylko do rutynowego leczenia pacjentów, ale spostrzegający chorego człowieka na tle konkretnej, wyznawanej przez niego filozofii życiowej. Powinna nam o tym mówić sztuka i literatura, pozostająca wciąż niezastąpionym narzędziem odświeżania tego co w nas zakryte. Dotyczy to szczególnie literatury, w której osobowość autora odgrywa tak znaczną rolę. Być może krytyka literacka zechce zająć się wreszcie metodycznym przebadaniem polskiej literatury współczesnej (krajowej i emigracyjnej), nie pod kątem tematycznym ani nawet ideologicznym, ale filozoficznym. Pytania o najgłębsze fundamenty naszej literatury to pytania o nas samych: jacy jesteśmy? jakim wartościom służymy? co dziś znaczy nasz chrześcijański rodowód? jak głęboko przeniknęło w nas marksistowskie myślenie? Ro-

bota to żmudna i niewdzięczna – a nawet wstydliva – polegająca głównie na odrzucaniu kostiumów różnego zresztą pochodzenia: cenzuralnego, oportunistycznego, doraźnie taktycznego (politycznego), koniunkturalnego etc., ale bez wątpienia praca opłacalna; wreszcie moglibyśmy zobaczyć siebie bez osłonek. Oczywiście nawet dotarcie do „aksjologicznego podłoża” kilkunastu tysięcy tomów prozy, poezji i dramatu nie wyczerpałoby zagadnienia (literatura oddaje tylko część prawdy o swoim społeczeństwie), ale byłaby to sonda nie do pogardzenia.

Postulat stawiania literaturze polskiej pytań generalnych nie wyklucza kwestii szczegółowych: wśród tych ostatnich są zresztą i te, które powtarzają się co najmniej od dwustu lat, jak np. pytanie o granice kompromisu z silniejszym. Każda w miarę sensowna próba przyjrzenia się temu zagadnieniu wykracza poza sprawy czysto literackie i artystyczne, zagarniając obszary zarezerwowane przez politykę, religię, filozofię. Trudno wtedy o dystans do opisywanego świata, tym bardziej iż często jest to opisywanie siebie, swej niepewności i beczradności. Jest to wyraźnie widoczne w okresach przynębienia, kiedy to nie można znaleźć racjonalnego szybkiego wyjścia z upokarzającej sytuacji. Dla pisarzy są to bodaj najtrudniejsze okresy. Pisze o tym Michał Boni na marginesie lektury „Mieszkań obyczajowych” Andrzeja Kuśniewicza („Lekcja stylu”, „Przegląd Katolicki”, 1986, nr 29): *Bolesne odpryski historii, jak odłamki szrapnela, choć trafiają – nie mogą i nie powinny zabijać ani zezwalać na pozabawiony tonu i smaku rozstrój nerwowy. Tak*

brzmi końcowe przestanie rozważań Ziunia. Porażka i niewola wpisane są przecież w polski los. Trudno tym racjom odebrać siłę przekonywania. A jednak wzbudziły one we mnie zasadnicze wątpliwości.

Być może – kontynuuje krytyk – *każde pokolenie własną drogą dotrzeć musi do granicy możliwego kompromisu i uczciwego umiaru. Umiar sam w sobie nie jest przecież narzędziem uprawiania polityki. A tak zwany realizm polityczny nie zawsze jest środkiem naprawdę, czyli dla wszystkich, skutecznym. Być może zresztą, każda generacja rozpoznać musi na nowo swój własny etos w bogactwie tradycyjnego etosu polskiego. A wyrzeczenie się ideałów na pewno nie jest jego składnikiem. Nazywanie zaś wyrzeczenia umiarem, co gdzieś tam sugeruje Ziunio, odbierać musi sugestii siłę argumentu.*

Jak to zwykle bywa w tego typu sporach – racja jest po obu stronach: pożądaną jest bowiem zaangażowanie pisarza w toczące się w danej chwili życie społeczne (w wymiarze politycznym, ideologicznym czy nawet tylko obywatelskim), ale pożądaną jest przede wszystkim jego dzieło, i to na przyswoitym choćby poziomie warsztatowym. Scalenie tych dwóch oczekiwań odbywa się wcale często. Ani zaangażowanie polityczne czy światopoglądowe autora nie musi być równoznaczne (choć czasem bywa) z obniżeniem artystycznych walorów jego utworu, ani też postawa zdystansowana wobec bieżących wydarzeń nie jest receptą na powstanie dzieła godnego uwagi. Jedno jest pewne: literatura nie może się wycofać z opisywania rzeczywistości, nawet wtedy, kiedy jest ona trudna do myślowego

uporządkowania. Co nie znaczy, że nie powinny powstawać twory o epickim oddechu. Jest to zresztą bezpośrednio związane z temperamentami piszących i nic więcej na ten temat nie da się przytomnego powiedzieć poza stwierdzeniem, że nieodzowną cechą normalnie rozwijającej się literatury jest jej wielobarwność tak intelektualna, jak i formalna. W ostatecznym rachunku liczą się tylko dwa poziomy, które można wyróżnić w każdym w ogóle dziele artystycznym: funkcjonownie utworu w jego „przyrodzonym czasie” i funkcjonowanie dzieła w „czasie przyszłym”; zrozumiałe jest, że w pierwszym przypadku ważne jest swoiste komentowanie danego wycinka rzeczywistości, w której żyje autor, w drugim zaś istotne są – w zasadzie – tylko wartości uniwersalne. Skoncentrowanie uwagi na walorach aktualizujących sprowadza literaturę – w skrajnych przypadkach – do poziomu ulotnej produkcji propagandowej, zaś przesadne nastawianie się na uniwersalizm wypowiedzi grzeszy co najmniej pychą. Piszemy „co najmniej”, bo bywa ono połączone z politycznym oportunistem: polowanie na arcydzieło ma stanowić alibi dla niepodjęcia działań, jakie mogłyby doprowadzić do konfliktu z mecenasem. (Jeden z sędziwych intelektualistów na nasze pytanie, czy będzie dążył do wznowienia działalności ZLP w jego dotychczasowym kształcie – rzecz dzieje się latem 1982 – odparł przecząco: *Kto dziś wie, czym zwolennikiem politycznym był Dante* – dodał ze swobodą „zawodowego humanisty”).

Warto w tym kontekście zapoznać się z dyskusją zatytułowaną „Grocho-

wiak w literackim czyścicu” (udział biorą: Piotr Kuncewicz, Jacek Łukasiewicz, Janusz Maciejewski, Władysław Terlecki – „Odra”, 1986, nr 6), a szczególnie z wypowiedzią W. Terleckiego: *Po dziesięciu latach, jakie minęły od śmierci Grochowiaka, warto powiedzieć, że jego życiowe i artystyczne doświadczenia mogą się dziś przydać współczesnym. Na pewno potrzebna jest jego poezja. Wielu przyjaciół-czytelników znajdzie z pewnością proza, wielu widzów będą miały jego sztuki, słuchaczy słuchowiska. Poprzez dokładne opisanie działalności twórczej, próby jej interpretacji i osąd, poznamy ciekawe i wartościowe zjawisko artystyczne. Ale lekcja ta tu się nie kończy. I inne bowiem pasje życiowe tego twórcy są doświadczeniem pouczającym. Dla ilu autentycznych błędów Grochowiak był za swego życia komediantem? Jak bardzo należy uważać, aby nie popełniać błędów, które on w swej chęci przewodzenia popełniał.*

Rzadko tak rzetelnie mówi się o zmarłych pisarzach. Dyskusja grońska przyjaciół autora „Chłopców” i „Lęków porannych” napawa nadzieją, że możliwe jest spokojne odczytywanie naszej współczesnej literatury z uwzględnieniem uwikłań jej twórców: uwikłań osobistych, wpływających z charakteru danego człowieka, ale też zawężeń typowych dla stylu kultury artystycznej i polityki. Lekcja Grochowiaka – wydobyta przez jego przyjaciół – ma walor ogólniejszy niż tylko przypomnienie organizatorskich pasji wybitnego poety. Nie da się przecież zaprzeczyć, że lista tych pisarzy, którzy w różnych okresach najnowszej historii zdystansowali się wobec oficjalnych struktur politycznych, jest zastanawiająca. Na poglę-

bione analizy tego faktu jest chyba wciąż za wcześnie. Poprzedzamy więc tylko na stwierdzeniu, że w ciągu ostatniego czterdziestolecia doszło do przepływu wielu ludzi kultury w obie strony: od katolicyzmu (chrześcijaństwa) do marksizmu i od marksizmu ku wartościom chrześcijańskim. Proces ten wciąż trwa. Zmiany widoczne są w życiorysach. I dopóki są widoczne – dopóty nie jest źle. Przywołajmy na zakończenie Kazimierza Koźniewskiego („Życiorysy”, „Polityka”, 1986, nr 32): *Światopogląd człowieka, człowieka-intelektualisty, działacza, artysty – nie jest, nigdy nie był jego prywatną tylko własnością. Zawsze był częścią składową życia społecznego – gdyż byt narodu składa się z życia jednostek. Jeżeli jestem taki, jaki jestem – liczy się zarówno w moim rachunku osobistym, indywidualnym, jak i rachunku całego społeczeństwa. Kto fałszuje – a przemilczanie jest fałszowaniem – życiorys pojedynczego człowieka, obojętne w jakich intencjach to czyni – fałszuje historię swojego lub cudzego społeczeństwa, swojego lub cudzego narodu, państwa, kraju.*

I dalej: *W inną szacunkę dla samych siebie, do każdego, w inną szacunkę dla społeczeństwa i dla historii – musimy u tych, którzy zawsze byli niezmiennie wierni swoim postawom życiowym – tę ich wierność potwierdzać i uznawać, uznawać ich charakter. Ale również w imię takiego samego szacunku dla człowieka – musimy uznawać i honorować jego prawo do wolnego myślenia, a więc honorować zmiany postawy, poglądów, zasad. A to honorowanie może być uwidaczniane tylko w jeden sposób – poprzez pokazanie całej drogi, którą ktoś szedł i którą ktoś przeszedł. Pokazywanie jej u in-*

nych, przyznawanie się do niej u samego siebie.

Spółeczeństwo ludzi o fałszywych życiorysach będzie – w rzeczywistości – społeczeństwem z fałszywymi korzeniami. A więc społeczeństwem jakby bez korzeni.

mgm

sztuka

Remanent po pięciu latach

Już od dość dawna „chodzi” za mną pokusa sformułowania kilku uwag i wniosków ogólniejszych. Miałyby one niejako domykać pisane przeze mnie od końca 82 r. do „Przeglądu Powszechnego”, ostatnio coraz rzadsze, relacje dotyczące zdarzeń i zjawisk dziejących się w domenie krajowego życia artystycznego w okresie po wprowadzeniu stanu wojennego. Tym bardziej pożądane wydaje mi się ulec tej pokusie, że rosnący „szum artystyczny”, w którym jedne rzeczy mijają i rozpruwają się, inne trwają, a jeszcze inne wykluwają się, przeczwarzają lub dojrzewają, skłania mnie do poniekąd tej quasi-recenzenckiej działalności. Zwyczajnie nie widzę sensu i celu opisywania w „PP” z konieczności przypadkowych bądź okolicznościowych elementów tego szumu. I to bez względu na ich lokalizację w obecnym układzie artystycznym znów ulegającym – przynajmniej wiele na to wskazuje –

mimikrze. Nie znaczy to, że pragnę forsować opinię o dotykającej go na powrót stagnacji, choć nie ukrywam znużenia dużą liczbą zdarzeń pozorowanych, miażdżących, bądź ciągłych – i tylko – do siebie podobnych. W pierwszych latach po stanie wojennym działo się, żeby tak powiedzieć, jawnie mniej, a niekiedy i paranoicznie, lecz za to intensywniej, wyraziściej. Gwoli uczciwości trzeba dodać, że głównie w warstwie postaw i zbiorowych manifestacji na krótko zmartwychwstałej wśród artystów i ich akolitów nadziei, że sztuka współczesna może mieć jeszcze szeroki rezonans społeczny. Obecnie ów gremialny impet się wyczerpał, zachowania i zdarzenia nadzwyczajne spowszechniały: to znaczy niektóre z nich uzyskały status zwyczajnych, inne zaś stały się nieaktualne bądź co najmniej problematyczne nawet dla ich niedawnych jeszcze entuzjastów. Tę dokonującą się zmianę sytuacji uzmysławia najlepiej zacieranie się granic trzech obiegów życia artystycznego: oficjalnego, wokółkościelnego i niezależnego – wyraźnie wcześniej rozróżnianych przez uczestników tego życia, bez względu na to, w którym z owych obiegów się sytuowali lub byli lokowani i jak się do faktu tych podziałów odnosili (por. „PP” 9/84). Tej osmozie, a w niektórych płaszczyznach atrofii ulega nade wszystko tzw. ruch wokół Kościoła, którego „okres burzy i naporu” wyznaczają daty (...) czerwca ’83 i (...) października ’85. Ów proces zbyt łatwo bywa gdzie indziej dyskutowany jako dowód, iż jedynie koniunkturalizm i frustracje polityczne były źródłem tego krótkotrwałego „flirtu” elit twórczych i intelektualnych z Kościołem.

Czyżby więc odejście od Kościoła – precyzyjniej: odejście od Kościoła jako instytucji – i to nierzadko zanim jeszcze obeszło się go naokoło, nie mówiąc już o wejściu do środka? Sądzę, że w znacznym stopniu tak. W dodatku przyczyn tego zjawiska szukałabym GŁĘBIEJ (i to bynajmniej nie dlatego, że koniunkturalizm zwykłam pomijać jako nie tyle nie istniejący, ile niewart dyskusji) I PO OBU ZAINTERESOWANYCH STRONACH – to jest w charakterystyce środowisk inteligentkich i w praktyce Kościoła polskiego jako, że powtórzę, instytucji.

Nie jestem jednak władna na tych łamach takiej próby, ani tym bardziej oceny, podjąć. Mogę jedynie podzielić się kilkoma własnymi uwagami, które, jak zazwyczaj, będę formułować z pozycji troski o kształt i poziom naszej kultury jako całości. Aksjologiczny podział na kulturę świecką i religijną jest dla mnie niedopuszczalny (oczywiście przy bardzo szerokim pojmowaniu słowa „kultura” i z zastrzeżeniem, że dziedziny te zasadnie wyróżnia się na podstawie innych niż aksjologiczne kryteriów). To znaczy powiedzenie, że istnieją dwie kultury – świecka i religijna – i jedna z nich jest lepsza, a inna gorsza, jedna mniej a druga bardziej wartościowa, wydaje mi się dowodem nierozumienia kultury jako domeny wartości, i to wartości najżywiej nas obchodzących.

Napisawszy to zorientowałam się, co w sensie szerszym niż tylko „kompetencja zakresowa” z pewnością zmieniło się w moim myśleniu w ciągu kilku lat współpracy z „PP”. To mianowicie, że dawniej formułując owo zdanie o niedopuszczalnym podziale kultury teoretycznie bym je oczywiście akceptowała, ale przecież „świę-

cie" przekonana, że domeną, w której robić i zrobić można więcej. owoćniej i bardziej twórczo jest domena świecka. Że więc domena religijna, pomijając ściśle prywatną kwestię wiary każdego z ludzi, stanowiąc – powtarzam – integralną część kultury, jest i nieodmiennie już będzie pasywna, wtórna, że więc pozostaje jej jedynie adaptować do swoich celów, o ile to możliwe twórczo, wartościowe tendencje powstające oczywiście i wyłącznie w sferze świeckiej. To zdumiewające, jak dziś mój ówczesny punkt widzenia wydaje mi się prymitywny, jak okazał się funkcją stereotypu, nie zaś rzeczywistej refleksji.

Żeby nie być gołosłowną, posłużę się przykładem współczesnej architektury i sztuki sakralnej. Dawniejszy mój stosunek do nich był znakomitą wręcz ilustracją opisanego powyżej stereotypu. Do tego stopnia, że słowo „mój” jest błędnie użyte. Oto przyzmowałam apriorycznie opinię obiegową panującą wśród zdecydowanej większości ludzi związanych tak czy inaczej ze sztuką. Opinię pospołu krytyczną i obojętną, utyskującą na zachowawczość księży i ich niechęć do współczesnej twórczości artystycznej. Z drugiej strony przesądzającą definitywnie o wyczerpaniu się źródeł i tradycji sztuki religijnej, skądinąd zaś sugerującą, że sacrum może się dziś objawiać jedynie w procesie twórczym i dziełach wybitnych artystów współczesnych, których religijność jest doskonale bez znaczenia. Teraz kiedy te sprawy poznałam przynajmniej na tyle, że umiem formułować w odniesieniu do nich i w związku z nimi pewną przynajmniej porcję zasadnych pytań (por. „PP” 7/8’84), zawstydzają mnie tamten tak łatwo, bo

tak bezmyślnie, tak obojętnie i z pozycji besserwissera wydawany sąd. Choć obecny krytycyzm, który stał się moim udziałem, tak wobec poszczególnych osób, jak w szczególności wobec podobno zainteresowanych tymi kwestiami instytucji, waha się między gorzkim żalem a bezradną furią, kiedy widzę ile, i nierzadko już nieodwołalnie, się zaprzeczają. Nawet jeśli zazwyczaj bez udziału złej woli!

Buduje się świątynie, wyposaża się je. Istnieją oddani wierni, pełni troski i dobrych chęci księża – teologowie, duszpasterze, hierarchia. Niemniej zainteresowani i zatroskani tym, co się dzieje, są świeccy intelektualści, architekci, artyści z różnych dziedzin. Więc jest mnóstwo dobrej woli i to od kilku lat i z wielu stron – chciałoby się powiedzieć, że w sensie społecznym właściwie ze wszystkich. Czynniki polityczny nie jest tu najważniejszy! I mimo to w jednych sprawach nie dzieje się nic. W innych dzieje się w sumie źle, i to tyleż niepotrzebnie, ile wbrew najlepszym intencjom. Nie twierdzę bynajmniej że wszystko, ale zbyt wiele! I to z punktu widzenia skutków – nie stać nas na nie, skoro tak wiele niszczy już dookoła. I z punktu widzenia potencjalnych możliwości. Właśnie tak: potencjalnych możliwości, które nie zamienione w realne możliwości, nikną, giną, a przynajmniej bezpowrotnie im to grozi. W rezultacie znaczna energia rozchodzi się, zapada w niebyt. Do wzajemnych nieufności, oskarżeń i niechęci tylko krok. Nierzadko już postawiony.

W sprawozdaniu z konferencji naukowej „Sacrum i sztuka”, która odbyła się w Rogoźnie w 1984 r.,

Krystyna Czerni na łamach „Tygodnika Powszechnego” (nr 45/84) informowała nieprzypadkowe przecież i nieobojętne dla tej tematyki forum czytelnicze, że poruszano tam wiele kwestii drażliwych; padały pytania, na które nikt nie potrafił udzielić odpowiedzi. Czym wytłumaczyć obojętność estetyczną, a także niezwykłą wprost zachowawczość w dziedzinie gustów duchowieństwa? Dlaczego wciąż nie docenia się skutków duszpasterskich i społecznych odpowiedniej polityki kulturalnej Kościoła? Dlaczego program edukacji seminaryjnej kleryków wciąż w nikłym stopniu uwzględnia estetykę i historię sztuki? Dlaczego tak niewiele robi się dla inwentaryzacji współczesnej sztuki kościelnej, skoro niejeden z budujących nowe kościoły proboszczów nie wie, do kogo zwrócić się o wystrój swojej świątyni, nie wie, co mają mu do zaproponowania współcześni plastycy? Dlaczego na ankietę rozсланą przez ATK do poszczególnych diecezji, a dotyczącą inwentaryzacji współczesnego budownictwa kościelnego, odpowiedziały zaledwie dwie diecezje? Dlaczego przy naszym Episkopacie nie utworzono dotąd Rady Kultury, której potrzeby i olbrzymiego wprost znaczenia nikt chyba nie kwestionuje? Dlaczego wreszcie tak wielu artystów podchodzi do sztuki religijnej komercyjnie, oferując zdezorientowanym kapłanom pseudonowoczesne wytwory oparte na „motywach chrześcijańskich”? Dlaczego jeszcze tak częsty przerost ambicji przy równoczesnym braku postawy modlitewnej i pokory nie pozwalają współczesnym plastynom godnie odpowiedzieć na potrzeby Kościoła?

A w późniejszym o kilka miesięcy

artykule pt. „Notatki z sejmiku nawiedzonych” (TP 11/85) ks. Marek Starowieyski konkludował: *Mimo wzajemnych sporów i żalów Kościół dobrze wie, że jest potrzebny artystom a artyści Kościołowi. Obydwie strony sobie to coraz dokładniej uświadamiają. Ale ciągle brakuje płaszczyzny kontaktu. Niedawno Ojciec Święty powołał Radę do spraw Kultury, której notabene członkiem jest prof. Jacek Woźniakowski, organizator spotkania w Rogoźnie. W Polsce zewsząd rodzą się nowe inicjatywy, potrzeba im koordynacji i jeszcze ściślejszego zespolenia z Kościołem i jego programem duszpasterskim. Dlatego powstanie takiej Rady czy Komisji Polskiej, w której zasiędliby i artyści, i przedstawiciele Kościoła, staje się wręcz koniecznością: oby powstała ona jak najszybciej!*

Minęły prawie dwa lata od sesji w Rogoźnie, półtora roku od tej konkluzji...

Nawojka Cieślińska



Film nie spełnionych możliwości

Nie chciałem pisać o tym filmie z powodu jego słabości. Ale po namyśle właśnie te słabości wydały mi się ważne, tym bardziej że w „Wakacjach w Amsterdamie” reżyser Krzysztof Sowiński podejmuje problematykę ważną dla czasu, w którym żyjemy. Sądzę więc, że warto zastano-

wić się nad anatomią tej artystycznej klęski.

Przede wszystkim, żeby mógł powstać film, potrzebny jest pomysł problemu i pomysł jego fabularnego rozwiązania, tak aby rzetelnie wypełnić widzowi przynajmniej owe półtorej godziny, za które zapłacił. Krzysztof Sowiński, reżyser i zarazem autor scenariusza, miał pomysł problemu (notabene bardzo podobny jak Wiesław Saniewski w „Sezonie na bażanty“).

Żona pewnego pracownika naukowego, doktora socjologii na Uniwersytecie Łódzkim, głównego bohatera filmu, wyjeżdża za granicę, niby na zarobek, w rzeczywistości porzuca męża, uzyskuje zaocznie rozwód i wychodzi w Holandii za mąż. Chce sprowadzić do siebie dziecko na tytułowe wakacje, a pewnie – jak sądzi były mąż – na stałe. Walka o dziecko staje się katalizatorem analizy, jakiej poddaje on swoje życie: rozważa, co osiągnął, dlaczego doszło do odejścia żony... Sprawy osobiste bohatera zostały „rzucone na tło” wydarzeń już historycznych, bo końca lat siedemdziesiątych, przełomu 1980/81 i pierwszych miesięcy stanu wojennego.

Kiedy to relacjonuję, mam wrażenie, że mógłby powstać z tego materiału ważny film. Należałoby jednak obmyślić taką fabułę, która przykułaby widzów do foteli, a ich wzrok do ekranu. W filmie Sowińskiego ten element najwyraźniej kuleje: wiele scen zbędnych, nie posuwających akcji naprzód, za pomocą których reżyser „watuje” film do pełnego metrażu, nieciekawym, mało dynamicznym montażem. Trudno oprzeć się wrażeniu, że u podstaw filmu leży następujące przekonanie: problem jest na tyle

atrakcyjny, że wystarczy go pokazać byle jak, ważne, że zostanie pokazany; przekonanie, że o fabułę dbać muszą tylko twórcy kina rozrywkowego, którzy nie mają większych ambicji ponad opowiedzenie historyjki ku uciesze publiczności. Stara filmowa prawda, że film żywi się fabułą, znalazła tutaj potwierdzenie à rebours. Tego, co zaprezentował Sowiński, wystarczyłoby może na godzinny film telewizyjny.

Wspomniałem o „Sezonie na bażanty”, warto przypomnieć jeszcze dwa głośne filmy amerykańskie, „Sprawę Kramerów” i „Paris-Texas” – sprawy rodzinne są modne obecnie w kinie. To zresztą nie tylko moda. Problemy współczesnej rodziny, jej kryzys – to bolesny i żywy temat. Tragédie rodziców jeszcze głębiej przeżywają dzieci. Uraz psychiczny towarzyszy im niekiedy przez długie lata. Ale Krzysztof Sowiński nie poszedł w tym kierunku. Dziecko w jego filmie jest tylko elementem przetargowym i źródłem duchowych rozterek bohatera. Mógł to być film ważny po raz pierwszy.

Jest w filmie kilka scen, które umieszczają akcję w konkretnym czasie. Schyłek lat siedemdziesiątych oznacza migawka telewizyjna z wizyty ówczesnego I sekretarza w jakimś zakładzie pracy. W czasie rowerowej wycieczki bohater z synem widzą na szosie kolumnę samochodów milicyjnych – to prawdopodobnie wakacje 1980 lub 1981. Na uczelni plakaty „Solidarności”; przyjaciel bohatera namawia go na napisanie artykułu do bezdebitowych wydawnictw; zbieranie podpisów pod jakąś petycją; bohater podobno cieszy się zaufaniem studentów, ma kandydować na stanowisko dziekana wydziału – rok 1981.

Potem 13 grudnia – tu nie ma wątpliwości – słyszymy fragment programu radiowego z tego dnia. Bohater traci pracę na uczelni; przypadkowo spotyka swego młodszego kolegę, który teraz pracuje w sklepie akwarystycznym – stan wojenny.

Staratem się w miarę szczegółowo wymienić epizody składające się na obraz historycznego tła. Sądzę, że skoro umieszcza się akcję w konkretnych realiach, nie powinny one pozostawać bez wpływu na postępowanie bohaterów, ci zaś zobligowani są niejako do określenia się wobec wymagań czasu. Tymczasem w filmie Sowińskiego wcale tego nie widać. Na dobrą sprawę, poza gołosłownym stwierdzeniem o zaufaniu studentów, nie wiemy, jaki był stosunek bohatera do tego, co się wówczas działo. Chyba że za akces uznamy pomoc, jakiej udzielił jednej ze studentek, która miała kłopoty z zawieszeniem solidarnościowego plakatu, albo podpis na petycji o nieznanej treści, albo też ów nie napisany artykuł. A może noc spędzoną ze wspomnianą studentką-aktywistką bynajmniej nie na dyskusjach politycznych. Słowem – o zaangażowaniu ani nawet o opcjach bohatera nic lub prawie nic konkretnego nie wiemy. Skąd zatem represje – zwolnienie z pracy – jakie go spotykają? Czy reżyser-scenarzysta bał się – czy nie chciał – powiedzieć więcej, otwarcie, być konsekwentnym? Dlaczego?

Przypominanie tamtych lat i tamtych problemów jest zabiegem bolesnym, wymaga wielkiej delikatności. Choć to już historia, to jednak żyje ona w nas – i to nie jest slogan. Mamy do tamtych spraw stosunek osobisty, wciąż żywe są urazy. Uważam, że sztuka może spełnić w tym zakresie

dużą rolę terapeutyczną wtedy tylko, jeśli rzetelnie pokaże ówczesne wybory i ich konsekwencje, jeśli nie będzie – jak film Sowińskiego – ślizgała się po powierzchni zjawisk. Mógł to być film ważny po raz drugi.

Jeszcze jedna płaszczyzna tego filmu warta jest uwagi. Chodzi o próbę rozliczenia się bohatera z samym sobą. I to również nie jest porywające. Rozterki objawiają się wzmożoną konsumpcją alkoholu, snuciem się po ekranie nic zawsze ogolonego bohatera. Są to zachowania tak stereotypowe, że aż nudne. Jest jednak w filmie scena, która mogłaby stać się symbolem. Rozgrywa się w przejściu podziemnym obok łódzkiego „Centralu”. Podpity bohater w towarzystwie swego przyjaciela śpiewa refren usłyszaną w knajpie piosenki „Nasze pokolenie”. Scena ta miała zapewne wyrażać frustrację pokoleniową tych, którzy w latach siedemdziesiątych zdążyli się dorobić, frustrację wywołaną zagubieniem ideałów młodości. Jakże to były ideały, nie dowiemy się z filmu. Scena byłaby symboliczna, gdyby nie anachronizm – piosenka najwyraźniej pochodzi z okresu o parę lat późniejszego i mówi o zupełnie innym pokoleniu. Jak gdyby reżyser zapomniał, że pokolenie bohatera filmu, a pewnie i jego samego, miało inne piosenki, które wyrażały sytuację pokoleniową chyba trafniej.

Na tej płaszczyźnie film można byłoby uznać za rozrachunkowy, rozliczający sytuację pokolenia inteligencji, które w latach siedemdziesiątych całą energię poświęciło dorabianiu się statusu społecznego i materialnego. Mógł to być film ważny po raz trzeci.

Andrzej Dziurdzikowski

W związku z planowanym zmniejszeniem liczby egzemplarzy „PP” rozprowadzanych przez kioski „Ruchu” Czytelnikom, którzy zainteresowani są regularnym otrzymywaniem naszego miesięcznika, proponujemy zaprenumerowanie „Przeglądu Powszechnego” na rok 1987.

Prenumerata roczna „PP” kosztować będzie w 1987 r. – podobnie jak w roku bieżącym – 1320 zł, półroczna – 660 zł, kwartalna – 330 zł. Wpłaty dokonywać można na konto naszego miesięcznika: Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 Warszawa.

Przyjmujemy również prenumeratę zagraniczną. Do ceny miesięcznika doliczamy w tym przypadku koszt wysyłki.

Redakcja