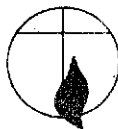


przegląd powszechny

3/775/86

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiełło
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Mirosław Paciuszkiewicz SJ
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Joanna Wirpsza

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. 49-02-71 w. 273
tel. administracji 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 zapewni regularne otrzymywanie pisma. Część nakładu jest do nabycia w kioskach „Ruchu” i w katolickich księgarniach.

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

Zam. 0219/86 (N-39), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

<i>Teresa Toczewska</i>	
Droga z krzyżem	330
<i>Ks. Waldemar Chrostowski</i>	
O sposobach czytania Pisma Świętego	331
<i>Wojciech Chudy</i>	
Miłość a grzech społeczny	345
W oparciu o nauczanie Jana Pawła II o osobie i wspólnocie.	
<i>Stefan Sawicki</i>	
Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły	357
<i>Krzysztof Renik</i>	
Spotkanie z teatrem sakralnym krysznanattam	370
<i>Ks. Ludwik Wciórka</i>	
Elementy antropologii Teilharda de Chardin	383
<i>Kazimierz Dziewanowski</i>	
Morze Martwe, podwójne dno tragedii	395
Palestyńczycy i Żydzi – to właśnie ów trudny temat, dla wielu niezrozumiały, dla innych odpychający, jeszcze dla innych w...	
Wśród pamiętników: Polskie dylematy Władysława Sikorskiego (<i>Jan Górski</i>)	405
Kościół Błogosławionego Brata Alberta w Krakowie (<i>Konrad Kucza-Kuczyński</i>)	410
Zwodniczy dylemat (<i>Jerzy Gaul</i>)	414
Megatrendy (<i>Włodzimierz Zagórski</i>)	419
Od obrazu świata do obrazu teologii (<i>Mieczysław Sawicki</i>)	432
Nowa próba rozwiązania problemu synoptycznego (<i>Ks. Henryk Seweryniak</i>)	440
Katechumenat dzisiaj: Po co żyje?	453

Książki – *M. Jagiello*: (Cz. Strzeszewski, „Katolicka nauka społeczna”) **460**

K. Krzykowski SJ: Otwarte drzwi (I. Stürmer, „Dotrzeć do tronu smoka. Matteo Ricci 1552-1610”) **462**

F. Paluszkievicz SJ: (Ks. P. Skarga, „Kazania sejmowe”, „Wzywianie do pokuty obywateli Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego”) **464**

J. Kolbuszewski: Przypomnienie Zaleskiego (J. B. Zaleski, „Wybór poezji”) **466**

Ks. J. Życiński: Przemijanie światów (W. M. Miller, Jr, „A Canticle for Leibowitz”) **469**

Czasopisma – Prasa o kulturze (I) **471**

Muzyka – *K. Dybciak*: Dawna i nowa muzyka („Wrzesień Muzyczny w Baranowie”) **474**

Teatr – *T. Nyczek*: Gra w nie-grę (Teatr im. J. Słowackiego w Krakowie: „Kwartet na czterech aktorów” B. Schaeffera) **475**

Film – *K. Kłopotowski*: Wątpa alternatywa (A. Kondratiuk, „Cztery pory roku”) **478**

Table des matières

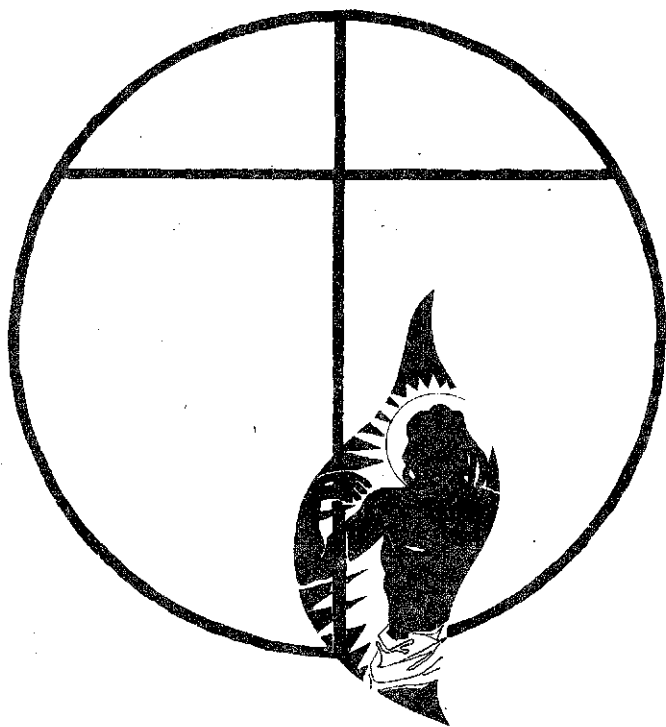
<i>Teresa Toczewska</i>	
Chemin avec la croix	330
<i>Abbé Waldemar Chrostowski</i>	
Sur les manières de lire l'Écriture Sainte	331
<i>Wojciech Chudy</i>	
Charité et péché social	345
Basé sur l'enseignement de Jean-Paul II sur la personne et la communauté.	
<i>Stefan Sawicki</i>	
Trilogie dramatique de Karol Wojtyła	357
<i>Krzysztof Renik</i>	
Rencontre avec le théâtre sacré krishnanattam	370
<i>Abbé Ludwik Wziórka</i>	
Éléments de l'anthropologie de Pierre Teilhard de Chardin	383
<i>Kazimierz Dziewanowski</i>	
La Mer Morte, double found d'une tragédie	395
Palestiniens et Juifs – voici ce thème difficile, pour de nombreux – incompréhensible, pour d'autres – repoussant, pour d'autres encore – honteux.	
Parmi les mémoires: Les dilemmes polonais	
de Władysław Sikorski (<i>Jan Górski</i>)	405
L'église du Bienheureux Frère Albert à Cracovie (<i>Konrad Kucza-Kuczyński</i>)	410
Un dilemme trompeur (<i>Jerzy Gaul</i>)	414
Megatrends (<i>Włodzimierz Zagórski</i>)	419
De l'image du monde à l'image de la théologie (<i>Mieczysław Sawicki</i>)	432

Nouvel essai de résoudre le problème synoptique (<i>Abbé Henryk Seweryniak</i>)	440
Catéchuménat aujourd'hui: Pourquoi est-ce que j'existe?	453
Comptes rendus	460

Contents

<i>Teresa Toczewska</i>	
Way with the Cross	330
<i>Father Waldemar Chrostowski</i>	
On the Ways of Reading the Holy Scripture	331
<i>Wojciech Chudy</i>	
Love and Social Sin	345
Based on the teaching of John Paul II about the person and the community.	
<i>Stefan Sawicki</i>	
Dramatic Trilogy by Karol Wojtyła	357
<i>Krzysztof Renik</i>	
Meeting with the Sacral Theatre Krishnanattam	370
<i>Father Ludwik Wciórka</i>	
Elements of Anthropology by Teilhard de Chardin	383
<i>Kazimierz Dziewanowski</i>	
Dead Sea, Double Bottom of a Tragedy	395
Palestinians and Jews – that is just the difficult problem, for many – incomprehensible, for others – repulsive, for some – shameful.	
Among Memoirs: Władysław Sikorski's Polish Dilemmas (Jan Górski)	405
The Church of Blessed Brother Albert in Cracow (Konrad Kucza-Kuczyński)	410
A Delusive Dilemma (Jerzy Gaul)	414
Megatrends (Włodzimierz Zagórski)	419
From the Picture of the World to the Picture of Theology (Mieczysław Sawicki)	432

New Attempt to Solve the Synoptic Problem <i>(Father Henryk Seweryniak)</i>	440
Catechumenate Today: What Do I Exist for?	453
Reviews	460



*Zasiewa się zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne; sieje się
niechwalebne – powstaje chwalebne; sieje się słabe – powstaje
mocne; zasiewa się ciało zmysłowe – powstaje ciało duchowe.*

I Kor 15,42–44

Nadziei i mocy zmartwychwstałego Pana życzy
swoim Czytelnikom i Sympatykom

Redakcja „PP”

Wielkanoc 1986 r.

Teresa Toczewska

Droga z krzyżem

Chyba najgorsza jest wędrówka – potknięcia, upadki pod ciężarem krzyża – gdy tłum patrzy obojętnie, szyderczo, z pogardą i obrzydzeniem.

Inne etapy męki są łatwiejsze – biczowanie, koronowanie cierniami, naigrawanie, gdy w czterech ścianach i w cztery oczy, gdy oprawców niewielu – łagodniej je znoszę. Zawsze można się po kątach wypłakać, po cichu się wyjęczeć, niepostrzeżenie lizać i opatrywać swoje rany.

Naprawdę strasznie zaczyna się wśród tłumu, zgiełku i obojętności. Gdy ból staje się własnością publiczną. Czegoż nie można wtedy z nim zrobić? On jest taki bezbronny! Wyszdyć go, wzgardzić nim, przejść obojętnie, albo poczuć litość – złożyć daninę swojemu dobremu mniemaniu o sobie. Tak mało jest Weronik! Tak rzadko udaje mi się być Weroniką.

Jest obraz Hieronima Boscha. Człowiek z krzyżem, Weronika. Otoczeni straszliwą zgrają spotworniałych z nienawiści indywiduów. Nie ma ani łyku powietrza – tylko zaduch i mrok – nie ma powietrza, nie ma miłości. Mógłby się udusić Człowiek z krzyżem, gdyby nie Weronika. Weronika to haust powietrza na dalszą drogę, małeńka tęcza w otchłani piekielności. Ona zachowa też pamiątkę po męczenniku. Przekaze ją późniejszym.

Gram wszystkie te role. Człowieka z krzyżem, uginam się pod swoim własnym, ale nie potrafię kochać tak swoich oprawców i nie wiem, czy moja męka pomoże im się zbawić? Bywam Weroniką, choć nie wiem, czy płótno, którym ocieram umęczoną twarz cierpiętnika, nie jest szorstkie jak łyko? Staję się spotworniałym indywiduum – moja obojętność i pozorne współczucie potęguje zaduch niemiłości spowijający tunel drogi krzyżowej. Pragnę pierwszych dwóch ról, modłę się o łaskę, żeby świadomie i w pełni... Wzdramam się przed tą trzecią. W nią najczęściej wchodzę z nieświadomością i gruboskórnie. Modłę się o to, aby choć w ostatniej chwili przemienić się w Weronikę.

Ks. Waldemar Chrostowski

O sposobach czytania Pisma Świętego

Podjmując tak rozległą tematykę trzeba wyraźnie zaznaczyć, że celem niniejszego artykułu jest jedynie skrótowe zaanonsowanie najistotniejszych sposobów podejścia do Biblii. Nie będą to rady ani wskazówki co do praktycznego studium ksiąg natchnionych, lecz zwięzłe obserwacje dotyczące najbardziej fundamentalnych założeń, których nie sposób sobie nie uświadamiać przystępując do lektury Pisma Św. Biblia jest zawsze jedna i – z wyjątkiem różnic, o których będzie mowa – ta sama. Różne są jednak osoby i intencje tych, którzy zabierają się do jej lektury. Zrozumienie tych ważnych uwarunkowań jest niezbędne, by lepiej określić własny stosunek wobec Pisma Św. oraz rozpoznać inne alternatywy i racje. Ignorancja w tym względzie może wywołać fałszywe przeświadczenie, że wszystko, co mówi się i pisze na temat Biblii, dałoby się w końcu sprowadzić do wspólnego mianownika. Na przeciwnym biegunie bywa lansowany pogląd, że lektura Pisma Św. jest w gruncie rzeczy ustawiczną kością niezgody. Obydwa stanowiska mogą być powodem zgorznięcia definitywnie rozbijającego jedność odbiorców Słowa Bożego.

Lektura antropocentryczna

Nazwą tą obejmujemy szeroki wachlarz sposobów podejścia do Biblii, których cechą wspólną jest lektura zogniskowana na człowieku, jego zainteresowaniach i działalności. Nie jest to bynajmniej podejście jednorodne.

Zacznijmy od lektury, wobec której można zastosować nazwę WZGLĘDNE ANTROPOCENTRYCZNEJ. Być może byłoby lepiej mówić o antropologicznym podejściu do Biblii. Biblia jest traktowana jako dzieło, które ma wiele do powiedzenia na temat człowieka. Widzi się w niej wyraz wieloaspektowej

człowieczej kondycji i jej najrozmaitszych uwarunkowań. Spotkanie z Biblią to spotkanie z innymi ludźmi, z ich sprawami, stylem życia, kulturą, losami, to żmudne przyswajanie sobie wielkich osiągnięć duchowych oraz odtwarzanie cennych zdobyczy materialnych. To także refleksja nad niepowodzeniami i porażkami minionych pokoleń.

Motywy, które mogą skłaniać ku tego rodzaju lekturze są złożone. Czasami będą to zainteresowania historyka, który w Biblii odnajdzie niekiedy jedyne, a w wielu przypadkach uzupełniające, informacje do rekonstrukcji wybranych fragmentów przeszłości. Biblia stanowi kopalnię materiału dla archeologii śródziemnomorskiej, zwłaszcza tej jej gałęzi, która dotyczy Syro-Palestyny i Bliskiego Wschodu. Uważną lekturę Biblii podejmuje geograf, szczególnie ten zajmujący się historyczną geografą Palestyny. Jej osiągnięcia nieraz bywały wykorzystywane w trakcie planowania rozwoju rolnictwa i hodowli, projektowania systemów irygacyjnych, połączeń komunikacyjnych, a nawet w dziedzinie prowadzenia wojen. Biblii nie pomija się też w badaniach flory i fauny, kopalnictwa i metalurgii. Ale szczególnie bliska jest ona tym, którzy bezpośrednio zajmują się człowiekiem i szeroko rozumianą kulturą. Lektura Biblii to już nie tylko kontakt z odległymi w czasie i w przestrzeni narodami, władcami, bohaterami i wydarzeniami, lecz fascynujące spotkanie z człowiekiem w ogóle. Ku Biblii zwracają się przeto zainteresowania psychologów, socjologów, pedagogów. Podobne refleksje, ubogacone osobistymi przeżyciami, stają się pożywką dla rozwijania własnej inicjatywy twórczej. Powstają, karmione motywami biblijnymi, dzieła literackie, rozwijają się różnorodne formy sztuki. Wreszcie, by poprzestać na najbardziej typowych przykładach, w oparciu o Biblię nabierają rozmachu specjalistyczne badania literaturoznawcze, które odkrywają coraz to nowe aspekty jej wewnętrznego bogactwa, a przy tym same czynią nieprzeciętne postępy.

Właściwie nie jest tu ważne, czy ktoś, kto zabiera się do tego rodzaju lektury, jest człowiekiem religijnym, czy nie. Nie powinno to mieć faktycznego wpływu na recepcję danych historycznych, archeologicznych, geograficznych, językowych i innych. Pożytki z takiego czytania są olbrzy-

mie. Zarówno sama Biblia jak i badania biblijne wyzwoliły ogrom ludzkiego geniuszu. Najbardziej znane odkrycia są zwykle dziełem wytrawnych naukowców. Ale praktyczne wykorzystywanie Biblii w celu uzyskiwania odpowiedzi na pytania, które człowiek odwiecznie w sobie nosi, może być udziałem każdego, niezależnie od wykształcenia i kierunku szczegółowych zainteresowań.

Opisywane podejście do Biblii przybiera nowe formy, kiedy do głosu dochodzą orientacje RADYKALNIE ANTROPOCENTRYCZNE. Czytanie Pisma Św. staje się wtedy zazwyczaj przedsięwzięciem światopoglądowym. Dają się zaobserwować dwie odmienne tendencje. Pierwsza to lektura typu ATEISTYCZNEGO, gdy Biblia jest czytana przez ludzi niereligijnych lub areligijnych. W ich przekonaniu, ujmowanym niekiedy w systematyczny wykład filozoficzny, człowiek jest rzeczywistym centrum świata, jego ośrodkiem i jedynym kryterium. Ten gatunek antropocentryzmu chętnie określa siebie mianem humanizmu, lecz musimy pamiętać, że chodzi o humanizm ateistyczny, a więc areligijny lub antyreligijny, świadomie i programowo eksponujący bezwzględny prymat człowieka. Jego celem jest zupełne wyrugowanie pojęcia Boga. Sama myśl o Bogu bywa traktowana jako zamach na integralność człowieka, na jego tożsamość i wolność.

Jaka istnieje różnica między podejściem historyka, archeologa, geografa, przyrodnika, lingwisty, którzy – czytając Biblię przez pryzmat wąskich ram swoich specjalności – ani razu nie wspominają o Bogu, a optyką zdeklarowanego ateisty? Otóż różnica ta – to cała przepaść. Czytelnik wertujący Pismo Św. w poszukiwaniu użytecznych wskazówek dla dziedziny, którą amatorsko lub profesjonalnie uprawia, jest świadom tego, że podchodzi do niego wybiórczo. Bierze to, czego potrzebuje, lecz uznaje nieprzeliczone możliwości innego spojrzenia i wykorzystania treści Biblii. Przyjmuje także możliwość jej religijnego odczytywania. Jego względny antropocentryzm może stać się jednym z ważnych punktów zaczepienia do religijnego przeżywania Biblii. Ateista niewiele robi sobie z tego, że jego podejście jest sprzeczne z duchem Biblii. Przyjmuje do wiadomości wyjątkowość te jej dane, które ostają się wobec jego wizji świata i stara się o taką interpretację całokształtu ksiąg biblijnych,

dzięki której areligijny światopogląd mógłby otrzymać nowy zastrzyk świeżych argumentów. Jest jasne, że w tym ujęciu świadomie zwalcza się to, co stanowi zasadnicze orędzie Biblii: wołanie o człowieka religijnego. Biblia jest interpretowana w kategoriach, które są jej całkowicie obce, więcej, w kategoriach, które otwarcie piętnuje.

Jak ustosunkować się do studium Biblii praktykowanego przez ateistów? Nie ma w nim nic niewłaściwego pod warunkiem, że podejmuje on je bez sztywnego przeświadczenia, że wybór niewiary jest jedynie słuszną postawą światopoglądową. Niewierzący będzie wtedy po prostu człowiekiem poszukującym prawdy i otwartym na jej przyjęcie niezależnie od tego, gdzie się ona znajduje.

Druga tendencja, obserwowana w ramach radykalnie antropocentrycznego podejścia do Biblii, jest nie mniej godna uwagi. Mogą, świadomie lub nieświadomie, podzielać ją ludzie wierzący w Boga. Najstosowniej byłoby określić ją mianem antropocentryzmu RACJONALISTYCZNEGO.

Już starożytni Grecy twierdzili, że nie wystarczy mieć określone poglądy, lecz trzeba je uzasadnić. Na tym tle zrodził się postulat, że niczego, nawet w sferze religii, nie powinno się aprobować bez rozpoznania racji. W odniesieniu do Pisma Św. przez długie wieki taką podstawową i wystarczającą rację wiarygodności i prawdziwości jego stwierdzeń upatrywano w autorytecie Boga. Ale w ostatnich stuleciach punkt ciężkości myślenia racjonalistycznego generalnie przesunął się z polegania na autorytecie w dziedzinę dowodów i doświadczeń. Doszło do tego, że teza o rozumnej działalności człowieka, kontrolowanej i mierzonej powiązaniami przyczyn i skutków, została rozciągnięta na postulat „rozumnej działalności Boga”. W następstwie tego oczekiwano, że Pismo Św. powinno odsłonić poszczególne etapy, ukazać szczegóły, wyrazić suchą logikę kolejności wydarzeń, a więc ułożyć wszystko w zrozumiałą i usystematyzowany ciąg „rozumnego” działania Boga.

Przykładów takiego racjonalistycznego antropocentryzmu można wskazać bardzo wiele. W jego cieniu wyrastały rozmaite trudności moralne: jak można mówić o Bogu karzącym albo gniewającym się, o Bogu zazdrośnym, o Bogu wojny? Czy nie lepiej byłoby zrezygnować, choćby

używając wymyślnych objaśnień, z perykop relacjonujących kary, klęski, dramaty indywidualne i tragedie społeczne, plagi, cierpienia itp.? Postawa ta jest drobiazgowo wyczulona na najmniejszą krzywdę człowieka, natomiast nie potrafi pojąć jednej z priorytetowych prawd Biblii, wyrażanej nieraz nieudolnie i antropomorficznie, ale zawsze z naciskiem, tej mianowicie, która mówi o tajemniczej lecz realnej możliwości krzywdy wyrządzonej Bogu. Koncepcja Boga, na jaką skłonni byłiby przystać zwolennicy tej drogi, bywa bardzo utylitarystyczna: żąda się, aby wydobyć z Biblii obraz takiego Boga, który nigdy i w niczym nie mógłby przeciwstawić się roszczeniom i planom człowieka. Innym przejawem tego samego podejścia jest pragnienie wydobyć z Biblii maksimum racjonalnej zrozumiałości typu empirycznego, a nawet pozytywistycznego. Karkołomne deliberacje mają za zadanie usunąć wszystkie cuda, niezwykłości, znaki, przypadki, przepowiednie, prorocтва, nawet podane przez autorów natchnionych interpretacje. Niektóre z wypracowanych objaśnień tak dalece niwelują wszystkie trudności, że mówienie o nadprzyrodzonej interwencji Boga w związku z jakimś epizodem znanym z Pisma Św. staje się wręcz nietaktem. Kiedy indziej perykopy biblijne, a zdarza się, że i całe księgi, są omawiane tak, jak gdyby działanie Boga trzba było usprawiedliwić. Suponuje się odmianę Historii Zbawienia, w której plany Boże pozwolą się bez reszty odkryć, przewidzieć, wyliczyć, ewentualnie zakwestionować lub zmienić. Jeżeli jakaś akcja Boga wykracza poza ramy ludzkiej racjonalności, orzeka się wtedy, że w postaci referowanej przez Biblię jest nie do przyjęcia i objaśnia się ją podług kanonów odpowiadających czytelnikowi.

W tym uporczywym pędzie ku racjonalnej komunikatywności Biblii zatracą się świadomość, że proponowane wyjaśnienia i opinie, jakkolwiek spójne, logiczne i moralnie czyste, są przejawem racjonalnego myślenia człowieka. Długie wywody nie zawsze prezentują punkt widzenia właściwy samej Biblii. Częściej stanowią wynik umysłowego lub moralnego konformizmu. Skrajny racjonalista nie umie pogodzić się z faktem, że Bóg jest rozumnym niekonsekwentnym. Tymczasem, jeśli ktokolwiek wymarzył sobie

Boga pod każdym względem obliczalnego i racjonalnego oraz Wielkiego Purytanina, czytając Biblię dozna nie lada rozterek. Jego wiara zostanie wystawiona na próbę wobec „racjonalności Bożej”, która *przewyższa mądrością ludzi* (1 Kor 1,25) i opiera się *nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej* (1 Kor 2,5).

Postawa antropocentrycznego racjonalizmu dąży do manipulowania Biblią i to tak, aby pokrywała się i odpowiadała ludzkim kanonom myślenia i człowieczemu poczuciu moralnemu. Czytanie Biblii według tych zasad bardziej odślania to, co siedzi w człowieku, aniżeli treści, które zawarte są w księgach natchnionych. Dochodzi w nim do głosu rodzaj buntu skierowanego ku całkowitej autonomii, swoiste usiłowanie zakamufLOWanego stanowienia o istocie prawdy i wartości absolutnych. Nie od rzeczy będzie zauważyć, że i Biblia zna przykłady takich wygórowanych ambicji i z całą uczciwością ten temat podejmuje, odkrywając w nim coś więcej niż przelotne jednostkowe dylematy.

Lektura teocentryczna

Trzeba rozróżnić dwie płaszczyzny myślenia. Każda ma własną specyfikę i domaga się osobnego potraktowania i oceny.

Najpierw podejście teocentryczne – jako **POSTAWA ŚWIATOPOGLĄDOWA**, jako przyjęta i przeżywana filozofia życiowa – jest wyraźnym przeciwieństwem systemowego antropocentryzmu w jego postaciach: filozoficznej i racjonalistycznej. Jest to postawa religijna, przystająca na prawdę o istnieniu i działaniu Boga. Jako taka sprzeciwia się tendencjom zmierzającym do wypośrodkowania i bezwzględnego wyekspowowania pozycji człowieka. Nie wyklucza jednak możliwości swobodnego uprawiania tego, co nazwalibyśmy względnym antropocentryzmem. Można przecież wykorzystywać Biblię w celu rozjaśniania rozmaitych tajemnic i zagadek ludzkiej egzystencji, a jednocześnie trwać na pozycjach aprobaty istnienia Boga i Jego rządów w świecie. Religijna wiara w Boga może być zresztą, jak zaznaczyliśmy, skuteczną zachętą do zintensyfikowania poszukiwań w zakresie szeroko rozumianej antropologii.

Tym razem Biblia jest czytana w swej organicznej jedności. Jedności celu zasadniczego, dla którego powstała, i poziomów, które służą realizacji tego celu w kontekście ludzkiej rzeczywistości i języka. Lektura teocentryczna jest najzupełniej zgodna z założeniami Biblii i w swej istocie stanowi prawidłową odpowiedź na zawarte w niej orędzie. Pisma biblijne są odbierane jako Słowo Boże, a więc urzeczywistnia się to, co jest ich fundamentalnym przesłaniem. Ich autorów i czytelników łączy ten sam światopogląd religijny, żyją w tym samym duchowym klimacie wiary w Boga. Biblia trafiła do rąk właściwego adresata.

Inaczej przedstawia się sprawa, gdy lektura teocentryczna traktowana jest jako POSTULAT TEOLOGICZNY. Powiedzmy od razu, że chodzi o to podejście do Biblii, które jest charakterystyczne dla Żydów. Biblia wyrosła w kręgu tego narodu, jest najmocniej zespolona z jego dziejami, podzielała jego koleje losu i zmienne doświadczenia. Jest słusznie uznawana za elementarny czynnik izraelskiej tożsamości i integracji narodowej. Bóg Biblii to Bóg Izraela. Przylgnięcie Żydów do Boga nierzadko było tak całkowite, że usposobiło wielu z nich do bezwarunkowego męczeństwa. Ale – i to jest prawdziwy dramat Żydów – racje religijne, w tym do pewnego stopnia rygorystyczny monoteizm, określiły także ich stosunek wobec Osoby i misji Jezusa z Nazaretu. Nieodłączną częścią tego dramatu stał się fakt ukrzyżowania oraz bolesny rozłam między tym, co uznano za wymóg wierności wobec Starego Testamentu, a nową świadomością religijną zainicjowaną przez Chrystusa i w pełni ukształtowaną przez chrześcijaństwo. Miało i ma to nadal reperkusje w zakresie ilościowego traktowania Biblii. Biblia Żydów to Stary Testament, chrześcijan – to Stary i Nowy Testament. Nie znaczy to, żeby Żyd nie czytał Nowego Testamentu. Owszem, obserwowałem w Izraelu bardzo ożywione zainteresowanie pismami nowotestamentowymi. Lektura Ewangelii, podejmowana przy współudziale profesorów Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, przyniosła wiele niezapomnianych i nieoczekiwanych doświadczeń. Rzecz jednak w tym, że Żyd czytający Nowy Testament czyni to z pozycji radykalnie teocentrycznej, gdzie nie ma miejsca na wiodące elementy teologii chrześcijańskiej. W efekcie cał-

kiem inaczej kwalifikuje się Osobę i dzieło Jezusa. Żydowska hermeneutyka nowotestamentowa różni się zasadniczo od jej chrześcijańskiego odpowiednika. Ale byłoby błędem przypuszczać, że hermeneutyka starotestamentowa jest za to w obydwu przypadkach jednakowa. Także i tutaj problem rozbija się o fakt Chrystusa. Powróćmy do tego w trakcie omawiania następnego sposobu podejścia do Biblii.

Czasami robi się Żydom wymówki, że ich sposób traktowania Biblii, ich bez reszty teocentryczna orientacja są pochodną odchylen nacjonalistycznych czy nawet religijnego szowinizmu. Przytacza się przykłady wykorzystywania Biblii w obliczu długotrwałych kryzysów i do rozwiązywania konfliktów polityczno-społecznych. Lecz nie wydaje się słuszne, aby z tego powodu czynić Żydom zarzut. Raczej jest to czytelny objaw uaktualniania nauki Biblii i wymowne świadectwo czerpania praktycznych korzyści z posiadania jej i ze spotkania z nią. Z drugiej strony jest prawdą, że tego typu orientacja bywała mocno przeciwstawiana spojrzeniu szerszemu niż tradycyjny mozaizm. W takich przypadkach odwoływanie się do Biblii nie mogło sprzyjać pełnemu rozpoznaniu jej autentycznej treści. Raczej znowu obnażało poglądy i uprzedzenia, które obrały sobie bezpieczne schronienie w sumieniu tych, którzy z Biblii korzystali.

Lektura chrystocentryczna

Tym razem w centrum spotkania z Biblią zostaje postawiony Jezus Chrystus. Jest to podejście, które również można opisać dwuczłonowo: Chrystus jako podmiot i jako podstawowa zasada interpretacji Pisma Św.

Czytając Nowy Testament, a zwłaszcza Ewangelie, śledzimy, w jaki sposób JEZUS ODNOSI DO SIEBIE i autorytatywnie wartościuje całe dziedzictwo Starego Testamentu. Daje słuchaczom do zrozumienia, że w Jego Osobie i dziele spełnia się to, o czym od wieków mówiły Pisma. Ten sposób lektury wnet podejmą Apostołowie, rozwijając go w system doktrynalny. Wolność, z jaką Jezus posługuje się Starym Testamentem, jest zadziwiająca. Chrystologiczne odczytywanie Starego Testamentu stało się kamieniem obrazy dla

Żydów. W dyskusjach z rodakami, utrwalonych na kartach kanonicznych Ewangelii, mamy wiele śladów intensywnego napięcia między hermeneutyką właściwą Żydom a jakościowo nową wykładnią reprezentowaną przez Jezusa Chrystusa. Tam też trzeba szukać korzeni wszystkich religijnych sporów doktrynalnych, obracających się niekiedy w konflikty dalekie od dziedziny religii. Działalność Jezusa jest objaśniana przez Niego samego jako sfinalizowanie i najpełniejsze dopełnienie Starego Testamentu.

Teologiczna orientacja widoczna w redakcji poszczególnych Ewangelii, wiele perykop z Dziejów Apostolskich, w końcu Listy Apostolskie i Apokalipsa przyniosły kolejny wkład do chrystocentryzmu właściwego Biblii: Jezus Chrystus jest ukazany przez innych jako ZASADA JEJ NAJGLEBSZEGO WYPEŁNIENIA. Nowsza egzegeza wykazała, że nawet tak teocentrycznie zorientowana formuła starotestamentowa jak „Ja Jestem“, podjęta w oparciu o Wj 3,14, zostaje w Ewangelii św. Jana przedstawiona jako istotne wyznaczenie chrystologiczne: wskazuje na prawdziwą tożsamość Jezusa, na Jego Bóstwo. Zważywszy na kierunek Jezusowego nauczania nie ma w tym nic osobliwego. Już w Ewangelii św. Marka, którą bibliści zgodnie uważają za pierwszą z kanonicznych Ewangelii, mamy epizody, w których przypomina się, że Jezus chętnie posługiwał się Starym Testamentem w celu objawienia własnej tożsamości (zob. np. Mk 12,35–37). W tym świetle zrozumiałe jest, że powstanie pism Nowego Testamentu oraz proces ich kanonizacji to teologiczne decyzje o ukierunkowaniu chrystologicznym. Wszak od przyjęcia lub odrzucenia chrystologicznej interpretacji faktu Jezusa zależał i nadal zależy stosunek wobec Starego Testamentu oraz zgoda lub negacja teologicznej wiarygodności pism nowotestamentowych.

Nauczanie chrześcijańskie nie jest tylko prostym odtwarzaniem stanowiska Jezusa i Kościoła apostoelskiego. Przyjmuje bowiem dalszą konkretyzację i niebagatelne teologiczne rozwinięcie. W ogniu dyskusji, sporów i herezji skryształizowała się doktryna trynitarna, szczegółowe formuły chrystologiczne i pozostałe aspekty chrześcijańskiej kerygmy. Punktem odniesienia dla tego złożonego rozwoju będzie przede wszystkim Nowy Testament. Ale nie tylko.

Chrześcijaństwo nie widziało przeszkód ani nie odczuwało nadmiernych ograniczeń w częstym powoływaniu się na Stary Testament. Wydobyło zwłaszcza i rozpracowało jego sens profetyczny, rzeczywistość i zamysł Obietnicy, orientację ku przyszłości i to zarówno tej zrealizowanej w historycznym Jezusie jak i innej, nadal oczekiwanej rzeczywistości Jego eschatologicznego przyjścia i spełnienia się świata. Dla większej sugestywności chrześcijanie będą rozpamiętywać pewne wypowiedzi starotestamentowe wiążąc z nimi bogate znaczenie chrystologiczne. Do częstego użycia, obok Biblii hebrajskiej, wejdzie grecki przekład zwany Septuagintą. Zwłaszcza wschodnie chrześcijaństwo doszuka się w nim klarownych rysów rozwoju teologicznego, nie wahając się użyć określenia „*praeparatio evangelica*”.

Na marginesie tych rozważań trzeba zauważyć, że z doktrynalnego punktu widzenia nie jest zbyt ważne, czy w Starym Testamencie stwierdzimy tylko jedną wyraźną zapowiedź przyjścia Zbawiciela, jak np. ta z Iz 7,14, zrealizowaną w Osobie Jezusa, czy będziemy utrzymywać, że takich chrystologicznych aluzji jest w nim więcej (np. pieśni o Słudze Jahwe, proroctwa o Synu Człowieczym, aluzje niektórych Psalmów itd.), a wreszcie, czy każdy, nawet dowolnie wybrany, werset Starego Testamentu zostanie zinterpretowany chrystologicznie. Jest to kwestia ilości, a nie jakości. Gdy zgodzimy się, że Stary Testament może zawierać wypowiedzi chrystologiczne, w sensie rozwiniętym w pełni przez Nowy Testament, nie będzie już specjalnych trudności w przystaniu na to, że ten lub inny epizod albo osoba mogą być pokazywane jako typy Jezusa Chrystusa.

W tym miejscu wypada przypomnieć dyskusję, która kilka lat temu odbyła się w rzymskiej siedzibie SIDIC (Service International de Documentation Judéo-Chrétienne). W trakcie wymiany zdań nad drogami i bezdrożami hermeneutyki żydowskiej i chrześcijańskiej przybyły z USA rabin wypominał, że chrześcijanie niedopuszczalnie zniekształcają Stary Testament, ponieważ zbyt swobodnie odnoszą jego poszczególne epizody do Jezusa Chrystusa. W bardzo nielicznych przypadkach, kontynuował rabin, można by jeszcze nad tym podyskutować albo przynajmniej liczyć się z jakąś ograniczoną możliwością zasadności podobnych

objaśnień. Praktycznie jednak „wpisywanie” Jezusa Chrystusa w rozmaite miejsca Starego Testamentu otwarcie godzi w jego treść. Zatem, i to miała być konkluzja, czytanie Starego Testamentu z pozycji chrześcijańskich prowadzi do rozminięcia się z rzeczywistymi intencjami Biblii hebrajskiej. W odpowiedzi na to sugestywnie wygłoszone wystąpienie głos zabrał jeden z profesorów rzymskiego Instytutu Biblijnego. Zamiast polemizować, zadał swemu adwersarzowi pytanie: A czy wy, Żydzi, nie zniekształcacie Starego Testamentu, nie rezygnujecie z bogactwa jego treści, z wielości jego perspektyw, gdy z góry przekreślacie jakąkolwiek możliwość interpretacji chrystologicznej, gdy bezpardonowo odrzucacie wszelką ewentualność nowotestamentowych odniesień, nawet gdyby miały one okazać się trafne?

Na tym zasadza się napięcie, które w gruncie rzeczy decyduje o kształcie Biblii, o kryteriach jej wykładu, o przewodnich liniach teologicznych. Nie zaszkodzi przypomnieć, że uprawianie lektury chrystologicznej musi być podejmowane w zgodzie z intencjami Jezusa wyłożonymi w Nowym Testamencie. Gdyby miało być inaczej, wtedy spotkanie z Biblią mogłoby przerodzić się w dociekania dalekie od ducha pism natchnionych.

Lektura ekklezjocentryczna

Z wielu względów jest to chyba najbardziej newralgiczny sposób czytania Biblii. Sporo wierzących czytelników skłonnych jest przystać na to, że kontakt z Biblią poszerza ich horyzonty antropologiczne, odzwierciedla i rozwija wiarę w Boga, ubogaca i służy perspektywie chrystologicznej. Nielatwo zaś przychodzi im przyjąć do wiadomości, że w określonym stylu uprawiania lektury stają się wyrazicielami przekonań grupy wyznaniowej lub instytucji religijnej, do której przynależą. Sądzą, że pozostając w ramach swego Kościoła, mogą pozwolić sobie na podejście zupełnie autonomiczne, wolne od ekklezjalnych przesłanek i uwarunkowań. Czytając Biblię i objaśniając ją na swój użytek sądzą, że jest to wyłącznie indywidualne przedsięwzięcie.

Zacznijmy od tej lektury Pisma Św., podczas której interpretacyjna funkcja Kościoła jest najbardziej widoczna.

Chodzi oczywiście o LITURGICZNE czytanie Biblii. Znaczący jest już sam fakt doboru czytań mszalnych przewidzianych do stymulowania wspólnej modlitwy na niedzielnej i świątecznej Mszy św. Zawsze są to trzy czytania: jedno wyjęte ze Starego Testamentu, dwa pozostałe – z Nowego, przy czym ostatnie jest zawsze czytaniem Ewangelii. Do tego dochodzi jeszcze recytacja lub śpiew Psalmu. Dobór czytań nie jest kwestią przypadku. Podając taki, a nie inny układ i treść Kościół preferuje pewien system interpretacyjny. Czasem klucz do całościowego rozumienia zamysłu ożywiającego czytania biblijne jest dość przejrzysty. Innym razem niezbędny będzie duży wysiłek umysłowy i crudycja, aby rozpoznać intencje Kościoła. Jest to podstawowe zadanie homilii. Kapłan, objaśniający czytania wiernym, nie jest rzecznikiem jakichś jednostkowych odczuć ani odizolowanego zrozumienia, lecz wyraża część wiary Kościoła. Tak samo jest w odniesieniu do czytań przewidzianych przy sposobności sprawowania sakramentów św. i sakramentaliów. Także czytania podawane na dni powszednie nie są wolne od interpretacyjnej obróbki. Widać ją choćby w tym, że Kościół podaje do czytania jedne perykopy, opuszcza inne, a nawet, co wyraźnie zdradza zamiar interpretacyjny, w obrębie niektórych czytań dokonuje rozmaitych cięć, skrótów i dodaje formuły wprowadzające.

Powiedzmy sobie jasno: Kościół ma prawo postępować w ten sposób. Lektura Biblii uprawiana we wspólnocie wierzących nie może być sztuką dla sztuki, lecz powinna przyczyniać się do budowania i umacniania wspólnoty wiary. Biblia jest własnością Kościoła i jest jego obowiązkiem jak najwszelchstronniej wykorzystywać jej eklezjotwórczą moc. Pomimo to należy pamiętać, że inicjatywa Kościoła w niczym nie uszczupla ani nie wyczerpuje bogactwa istniejącego w Piśmie Św. Zebranie wszystkich perykop, którymi Kościół karmi swoich wiernych, wcale nie oznacza, że jest to jakaś wyodrębniona, szlachetniejsza część Biblii. Ani też z obecnego układu czytań nie wynika jakaś jedna i jedyna perspektywa właściwej lektury pism natchnionych. Co więcej, nawet idąc po linii interpretacyjnej postulowanej przez Kościół w kontekście liturgii, można prześledzić w podanych do czytania perykopach Biblii wiele nakładających się

wątków i odnaleźć wiele poziomów znaczeniowych. Ich liczba nie jest niczym ograniczona poza tym jednym wymogiem, aby mieściły się w zakresie wyznaczonym przez wiarę Kościoła. Inicjatywa i osiągnięcia w tym przedmiocie zależą od wielu czynników. Ogromną rolę odgrywa zwłaszcza stan duchowy wspólnoty czytającej Biblię, jej oczekiwania i stopień podatności na Słowo Boże. Także i w tym przypadku Biblia jest zdolna nie tylko odstąpić własne treści, lecz ma moc odkryć samo wnętrze człowieka.

Byłoby znacznym uproszczeniem, gdybyśmy ograniczali ekklezjocentryczne podejście do Biblii wyłącznie do tego jednego ujęcia. Pismo Św. może być przecież czytane poza liturgią. Często staje się przedmiotem osobistej medytacji i indywidualnego studium. Nawet w kontekście liturgii pogłębione czytanie Biblii nie zawsze jest zajęciem łatwym i bezkonfliktowym. Daleko bardziej napięcia ujawniają się, gdy czytanie Biblii przenosi się poza świątynię.

Wskazaliśmy na problemy, które istnieją w związku z tym, co objęliśmy nazwą lektury teocentrycznej i chrystocentrycznej. Uznaliśmy je za wynik konfrontacji dwóch odmiennych wspólnot kościelnych – judaizmu i chrześcijaństwa. Każda uważa, że jej stanowisko jest zgodne z duchem Biblii. Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, gdy przenosimy się na teren lektury WYZNANIOWEJ, podejmowanej w rozmaitych kręgach chrześcijaństwa. Spory między katolikami a protestantami zakończyły się m.in. rozdzwiekiem co do liczby ksiąg kanonicznych. Wprawdzie ilość nie jest tu aż tak definitywnym odzwierciedleniem jakości, jak ma to miejsce w przypadku judaizmu, tym niemniej odmienny sposób traktowania tzw. Ksiąg deuterokanonicznych daje wiele do myślenia. Dopiero niedawno skończyły się czasy, gdy strona katolicka tylko sporadycznie i nie bez żenady powoływała się na egzegetyczne osiągnięcia protestantów. Prawie każde wyznanie chrześcijańskie opracowało własne tłumaczenie Biblii wyłącznie je zalecając swoim członkom. Złożoność pojęcia „lektura ekklezjocentryczna” ujawnia się w tym bodaj najbardziej. Czasy te powoli odchodzą w przeszłość, ale problem, chociaż nie tak nabrzmiały jak przedtem, pozostał. Wyraża się między innymi w podnoszonych dyskusjach nad związkami między teologią biblijną a dog-

matyką, w tym szczególnie takimi jej dyscyplinami, jak eklezjologia i sakramentologia. Nie mniej sporów toczy się wokół ujęć, które niemal całą aktualną praktykę i dyscyplinę kościelną, prawodawstwo i zarządzanie, styl pasterskiego posługiwania i obyczaje dzisiejszych urzędów kościelnych chciałyby uzasadnić pod każdym względem na bazie lektury Pisma Św. Tego typu próby często grzeszą jednostronnością rezygnując z pluralizmu rozwiązań dopuszczalnych i usprawiedliwianych przez Biblię. Podporządkowywanie Słowa Bożego jednej wspólnotie kościelnej, bezkrytyczne monopolizowanie własnego podejścia do Biblii, akcentowanie „odwiecznego” pochodzenia niektórych instytucji i praktyk, przy jednoczesnym dyskredytowaniu odmiennych stanowisk i rozwiązań, łatwe przeczucie pomostu między kształtem zewnętrznym Kościoła dziś a wymogami stawianymi w Biblii, zawsze było nęcącą pokusą. Uległa jej zresztą niejedna wspólnota kościelna. Lektura eklezjocentryczna tylko wtedy spełnia właściwie pokładane w niej nadzieje, gdy Kościół rozumie i pozostaje wierny służebnej pozycji względem posłannictwa Biblii.

Wypada dorzucić słowo na temat miejsca i roli teologów. Ich refleksja jest punktem, w którym znajomość Biblii krzyżuje się z elementami wiary Kościoła. W ramach Kościoła katolickiego mogą owocnie wspierać Urząd Nauczycielski w trudzie ustawicznej konfrontacji aktualnego stylu życia i posługi ze Słowem Bożym. Jest to zadanie, które wymaga wewnętrznej prawości, wszechstronnej erudycji i religijnie motywowanej odwagi.

Sur les manières de lire l'Écriture Sainte

Ce ne sont ni les conseils ni les indications au sujet de l'étude pratique des livres inspirés, mais des observations concises concernant les principes fondamentaux et les manières essentielles de l'approche de la Bible. On peut indiquer la lecture anthropocentrique, théocentrique, christocentrique et ecclésiocentrique. Dans l'anthropocentrique on doit discerner l'approche athéistique – rayant d'avance la

compréhension religieuse – et rationaliste, intentée souvent en bonne foi, avec la pensée de défendre l'idée religieuse du monde et de la vie. Lectures théocentrique et christocentrique sont surtout le résultat de la confrontation du judaïsme avec le christianisme. L'orientation ecclésiocentrique est particulièrement actuelle par rapport à la lecture liturgique de la Bible.

Wojciech Chudy

Miłość a grzech społeczny

(W oparciu o nauczanie Jana Pawła II o osobie i wspólnocie)

Człowiek jako osoba posiada zdecydowane odniesienie do wspólnoty. Wymiar społeczny charakteryzuje osobę ludzką równie istotnie – choć wtórnie w porządku bytowym – jak samoświadomość czy samozależność. Dante pisał w „Raju”: *Powiedz mi przecie, czy może być coś gorszego na ziemi, niż gdyby człowiek nie był obywatelem*, Norwid zaś mówił, iż udział osoby w państwie stanowi *obywatelswa majestat*. Filozofowie przyznają formie zorganizowanej wspólnoty miejsce najwyższe w hierarchii realizacji i doskonalenia osoby ludzkiej. Św. Augustyn w opisie państwa Bożego oddaje ideał ziemskiego porządku społecznego chrześcijan, *państwo moralne* Kanta stanowi cel działania człowieka zgodny z obowiązkiem moralnym człowieczeństwa w ogóle. Hegel umieszcza strukturę państwa – organizm wolnych i moralnych jednostek – na szczycie swego systemu ducha. *Persona individua* istnieje w pełni samorealizacji dopiero we wspólnocie, z istoty swej domagając się dopełnienia przez *communio personarum*.

Moralne przesłanki wspólnoty osób

Z podstawowych danych moralnych rodzi się w człowieku funkcja samoograniczenia i solidarności z drugim i innymi. Człowiek w sposób świadomy otwierając się na relacje międzyludzkie zaczyna realizować swe życie na miarę osoby, aktualizuje siebie jako osobę. Perspektywa moralna bytu człowieka ujawnia bowiem zjawiska, których zachodzenie zakłada istnienie ontologicznych związków osoby z ponadjednostkowym wymiarem społecznym. Najprostszym przykładem jest fakt odkrycia przez nas moralności, przeżycie, w którym odczuwamy powinność spełnienia lub zaniechania jakiegoś czynu – zawsze w związku z drugim

człowiekiem czy wspólnotą ludzką. Dla dziecka będzie to powinność względem rodziców czy rodziny, szkoły, Kościoła itp. Doświadczenie moralne osoby ludzkiej – jak uczy personalistyczna szkoła etyczna Karola Wojtyły – wprowadza jednostkową osobę, będącą podmiotem przeżycia moralności, na planszę wspólnoty i interakcji osobowej w sposób bardziej wiążący niż na płaszczyźnie czysto poznawczej. Sąd sumienia swoiście „uruchamia” potencjalności istniejące w zwartej bytowo strukturze substancji osobowej człowieka, a przez to otwiera możliwości jego samorealizacji. Pole moralności, którego centrum jest „ja”, stanowi spójne continuum z polem budowanym przez przeżycia powinności, których podmiotem są inne „ja”. Drudzy. Oni są źródłem mocy i wartości uzupełniających „moją” zdolność samostanowienia i samoodpowiedzialności. *Nie ma odpowiedzialności za siebie bez odpowiedzialności za drugich* – pisze ks. T. Styczeń¹.

Jak więc widzieć, zarówno psychologiczne i moralne jak ontologiczne przesłanki zakorzeniają człowieka w społeczności. Uczestnictwo jednostki ludzkiej we wspólnocie posiada swą moralną tożsamość z postawą jej samospełnienia i samostanowienia. *Aktywne WSPÓŁUCZESTNICTWO w sprawie samospełnienia się „innych „ja””, kształtowanie postawy wspólnotowej, komunijnej, postawy odpowiedzialności za drugich właśnie, okazuje się dla „ja” – dla którego świat innych „ja” jest jedynym dlań realnym światem – JEDYNYM SPOSOBEM SAMOSPEŁNIENIA*².

Jest to zarazem jedyny sposób stworzenia i realizacji prawdziwie osobowej wspólnoty społecznej ludzi. Tak człowiek wchodzi w szersze wymiary rzeczywistości wspólnotowej i dziejowej. U najbardziej głębokich podstaw społeczeństwa autentycznie osobowego tkwią akty afirmacji pomocy i życzliwości, kierowane bezinteresownie przez ludzi w stronę innych osób. Są to akty miłości. Miłość właśnie jest niezastąpionej rangi spoiwem wiążącym wszystkich ludzi w jedną wielką wspólnotę, spoiwem wiążącym ich w jedną rodzinę człowieczą na zasadzie stawiania się z wyboru tym, kim ontycznie są³.

Tworząc w aktach miłości, będącej wyrazem opowiedzenia się „serca” człowieka po stronie dobra a przeciwko złu,

człowiek tworzy swoje własne dzieje – życie osobowe – i zarazem podbudowuje więzi społeczne; wpływa na ich kształt i dynamizm. „Wiązadło miłości” (*vinculum caritatis*), zakotwiczone w centrum moralności i wiary osoby ludzkiej, rozprzestrzenia się na wszystkie obszary zajęte przez relacje międzyosobowe stanowiąc realną podstawę dla ideału cywilizacji miłości.

Wspólnota jako zadanie człowieka

Struktury moralne odstawiają pokłady struktur ontologicznych i dziejowych. Dzieje ludzkości są zakorzenione w jednostkach ludzkich; w uczynkach, pragnieniach i celach człowieka znajdujących swe zapośredniczenie w sumieniu osób ludzkich. Rzeczywistością pośrednią, a jednocześnie umożliwiającą owo zakorzenienie, jest wymiar społeczny, w którym człowiek bierze udział i od którego w jakimś stopniu zależy. Osobę ludzką definiuje bowiem – jak to się wyżej pokazało – pośród innych charakterów, „współrzędna wspólnotowa” zawierająca działania, zachowania, cele, tendencje, wartości i postawy, więzi i struktury wartościowe społecznie, ponadindywidualnie, a ponadto olbrzymią sferę kultury, w której wyraża się osobowy sposób bycia człowieka.

Cały ów społeczno-kulturowy wymiar bytu osobowego człowieka charakteryzuje go od strony obiektywnej, jednak również dotyczy go w aspekcie „powinnościowo-zadaniowym”. Zarówno społeczeństwo w jego rozmaitych ustrukturuowaniach jak i obiektywny rezultat działań osób ludzkich – „persona zbiorowa”: rodzina, naród, państwo, Kościół – jest rzeczywistością zadaną człowiekowi do spełnienia. Stanowi to istotny aspekt uczestnictwa człowieka we wspólnocie i dziejach ludzkości.

Wymiar dobra wspólnego stanowi zobiektywizowaną płaszczyznę wartości, na której i poprzez którą ludzie two-

¹ Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich, „Communio”, 2: 1982, nr 2, s. 67.

² Tamże, s. 69.

³ T. Styczeń, Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. *Antropologia adhortacji Familiaris consortio*. Rozdział 1 punkt b, w: Jan Paweł II, *Familiaris consortio* (tekst i komentarze), Lublin, KUL (w druku).

rzący wspólnotę realizują się jako osoby. Fundamentalną relacją istniejącą między ludźmi w formie odpowiedzi społeczności na dobro wspólne jest solidarność. Moralny ekwiwalent tej podstawowej społecznej więzi stanowi miłość.

Spośród przesłanek teologicznych szczególnie wymowne są te, które formułuje Jan Paweł II w III części „teologii ciała” – „Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania”. Wizja wspólnoty świętych zachowuje spójność z wizją cywilizacji miłości oraz z obrazem społeczeństw dzisiejszych, rozdartych przeciwieństwami i konfliktami, pod warunkiem uznania owej podstawowej jedności ogarniającej wszystkie wolne i rozumne jednostki ludzkie. Wspólna jedność osób ludzkich jest jednością w dobru i miłości, lecz może być też jednością w złu i grzechu. Z tego faktu płyną zadania dla wspólnoty, której każdy człowiek jest integralną częścią. *Świętych obcowanie*, które rysuje się jako *wielka wspólnota święta przyszłego*, musi się wypełnić *nie inaczej, jak tylko poprzez urzeczywistnienie komunii wzajemnej na miarę osób stworzonych*⁴. Miłość osobowa, będąca dziś zasadą i „energią” aktów solidarnych we wspólnocie oraz transcendująca w pewien sposób teraźniejszość w kierunku ideału cywilizacji chrześcijańskiej tu, na ziemi, skierowuje jednocześnie człowieka, a więc i wspólnotę, w stronę tego świata, w którym dobro wspólne zostanie zastąpione doskonałą i uszczęśliwiającą więzią łączącą w miłości oblubieńczej każdego człowieka z każdym „drugim” oraz z Bogiem.

Wspólnotowy wymiar dotyczy więc każdego z ludzi i współkonstruuje warunki życia w pełnym człowieczeństwie – począwszy od najprostszych struktur dialogu małżeńskiego czy rodzinnego, a skończywszy na teologicznym celu *świętych obcowania* wpisanym w życie każdego człowieka. Zasadą metafizyczną owej partycypacji we wspólnym wymiarze społecznym jest byt osobowy człowieka; czynnikiem zaś wiążącym ową jedność jest miłość mająca swoje nadprzyrodzone odniesienie do miłości Boga Stwórcy i Odkupiciela.

Współczesne determinacje problematyki grzechu społecznego

Kontekst społeczny, w który wpisany jest człowiek od urodzenia i ze swej istoty, pociąga za sobą – oprócz konsekwencji obligatoryjnych i powinnościowych – skutki związane z negacją przez człowieka zadań, jakie stawia przed nim wspólnota. Wiążąc skutki owej negacji z odrzuceniem wartości przypisanych społeczności ludzkiej przez Boga – mówimy o grzechu. Każdy grzech człowieka jest definiowany ostatecznie jako nieposłuszeństwo względem Boga, jako odrzucenie przez człowieka aktem swej wolności obecności Boga jako normy życia. Również jako normy życia społecznego. Wszechstronność związków, jakie łączą osobę ludzką ze społecznością, staje się w przypadku negacji naturalnych praw istnienia człowieka we wspólnocie – wszechstronnością zła i grzechu. Dotyczy to zarówno jednostki odrzucającej zasadę miłości we wspólnocie, jak i wspólnoty naznaczonej cechą antyosobowej działalności.

Z tym spletem oddziaływań wiąże się zagadnienie grzechu społecznego – szczególnie ważne, ale i kontrowersyjne w wieku XX. Przestanki tego wieku bowiem stworzyły sytuację szczególnie sposobną do objęcia i – można rzec – „zarażenia” złem i destrukcją wielkich polaci społecznych. Myśl Kościoła nie mogła pozostać obojętna na to zjawisko.

Istnieją co najmniej dwojake źródła wzmożonego zainteresowania problematyką społeczną w aspekcie grzechu w najnowszych czasach. O ile nie można raczej twierdzić, że wiek nasz odznacza się wyjątkowym spotęgowaniem zła w jednostkach ludzkich (grzechu osobistego), gdyż odmiany grzechu wyrastającego z sumienia człowieka są stałe, odkąd ludzkość została skażona grzechem – o tyle specyfikę naszych czasów stanowi masowe upowszechnienie, „rozreklamowanie” i zastosowanie zła. Wiek XX bowiem w sposób szczególny owocuje zarówno masowymi zjawiskami grzechu jak i ideologiami usposabiającymi człowieka do zajmowania postawy antymoralnej. Hekatomby dwóch wojen światowych, praktyka państw totalitarnych, zniewo-

⁴ Jan Paweł II, *Chrystus odwołuje się do zmarłych*, Aud. gen. z 16.12.1981 p. 4 („Osservatore Romano” 1981, nr 12) oraz Aud. gen. z 13.01.1982 p. 6 („Osservatore Romano” 1982, nr 1).

lenie całych olbrzymich polaci społecznych, terroryzm, masowość zabiegów przerywania ciąży i medyczno-handlowych procederów w dziedzinie początków życia ludzkiego i stojące za tymi zjawiskami systemy myślowe oraz ideologie, takie jak konsumizm czy różne postaci doktryn, szerzące się formy autodestrukcji w rodzaju narkomanii czy alkoholizmu, upowszechnienie antypersonalistycznej kultury, której przejawem jest np. pornografia lub antykoncepcja – świadczą wyraźnie o coraz mocniejszej tendencji do ogarniania całych obszarów społeczeństw oddziaływaniem zła. Oto pierwsze dramatyczne źródło awansu problematyki grzechu społecznego.

Drugie źródło wiąże się poniekąd i częściowo z reakcją na powyższe zjawiska i ma charakter doktrynalny. Szereg nurtów myślowych współczesności w nawiązaniu do poglądów filozoficznych zrodzonych w XIX w. upatruje w płaszczyźnie społecznej właśnie miejsce generalnej rozprawy człowieka ze złem względnie grzechem. Nurty te, opierając się przeważnie od strony metafizycznej na elementach heglizmu, od strony społeczno-ideologicznej zaś na myśli marksistowskiej, głoszą rozwiązywalność problemu człowieka grzeszącego w uwikłaniu w społeczeństwo – poprzez naprawę stosunków społecznych. Stanowisko to (najbardziej głośne ostatnio w niektórych formacjach tzw. teologii wyzwolenia) widzi w strukturze społecznej (np. ustroju) podmiot grzechu, w niej też każe dostrzegać główny podmiot odpowiedzialności za zło popełniane przez jednostki. Grzech społeczny w tym ujęciu dotyczyłby zasadniczo pewnej ogólności ludzkiej (grupy, klasy, narodu) i na niej ciążyłoby odium winy zarówno za sytuację społeczną, ekonomiczną i in. jak i za złe, grzeszne postępowanie jednostek⁵.

Pojęcie grzechu społecznego

Potrzeba reakcji tak na wymieniane wyżej upowszechnienie zła w świecie współczesnym jak i na deformacje interpretacyjne tego zjawiska spowodowała włączenie problematyki grzechu społecznego do tematyki Kościoła. Podjęta ona została w trakcie obrad Synodu Biskupów w Rzymie

w 1983 r., w którego dokumentach znalazł się obok pojęcia grzechu społecznego termin „grzech strukturalny“.

Jan Paweł II w swych licznych wystąpieniach i dokumentach również z niepokojem podnosi fakt coraz większej aktywności *zbiorowego zła*⁵, *grzechu społecznego, będącego podstawowym źródłem niesprawiedliwości*⁷; mówi o *społeczeństwie naznaczonym przez grzech*, które jest wynikiem oddziaływania antywartości tego rodzaju⁸. Wyczerpującą wykładnię różnych rodzajów grzechu społecznego dał Papież w adhortacji apostolskiej z grudnia 1984 r. „*Reconciliatio et paenitentia*” (cz. II, rozdz. 1) nawiązując w niej do Synodu Biskupów sprzed roku. Wyróżnił trzy zasadnicze znaczenia grzechu społecznego. Według pierwszego każdy grzech prawem związków teologicznych każdego człowieka z innymi ludźmi i całym światem – uderza w drugiego i innych. Każdy grzech indywidualny konstituuje *wspólnotę grzechu*. Grzech społeczny w drugim, węższym znaczeniu jest to grzech skierowany ściśle przeciwko bliźniemu: przeciw jego prawu, wolności i godności. Jest to grzech godzący w dobro wspólne, jak pisze Jan Paweł II, *bądź w odniesieniach osoby do osoby, bądź osoby do wspólnoty, bądź też wspólnoty do osoby* („*Reconc. et paenit.*”, nr 16). W trzecim, najwęższym znaczeniu grzech społeczny dotyczy *STOSUNKÓW POMIĘDZY RÓŻNYMI WSPÓLNOTAMI ludzkimi* i odnosi się np. do zjawiska walki klas, walki ideologicznej, politycznej czy gospodarczej. To trzecie znaczenie ma tylko charakter analogiczny i tylko wtórnie przysługuje nazwie „grzech“.

Pojęcie grzechu społecznego jest pojęciem pochodnym. Grzech nigdy nie jest zapodmiotowany ponadjednostkowo. *W znaczeniu prawdziwym i właściwym jest zawsze aktem konkretnej osoby, ponieważ jest aktem wolności poszczególnego człowieka, nie zaś aktem grupy czy wspólnoty*, stwierdza

⁵ Por. Kongregacja ds. Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* IV, 14–15.

⁶ Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980 r.

⁷ Przemówienie na posiedzeniu Papieskiej Akademii Nauk, Watykan, 12 listopada 1983 r. (nr 6).

⁸ Homilia w Katedrze Najświętszej Maryi Panny, Port Moresby (stolica Papui – Nowej Gwineji), 8 maja 1984 r.

Papież („Reconc. et paenit.“, nr 16). Pierwotne więc jest pojęcie grzechu osobistego.

Źródłem grzechu ludzkiego każdorazowo jest jednostkowe, zawsze w jakimś stopniu zdeformowane „serce” człowieka. W nim dokonuje się zawsze w decydującej mierze akt realizacji wolności człowieka, tej wolności, którą człowiek otrzymał od Boga jako dar i jednocześnie jako zadanie. Cel, ku któremu z natury przeznaczona jest wolność osoby ludzkiej – współrealizacja wraz z innymi oraz Stwórcą dzieła Bożego – może być przez człowieka podjęty jako swój, lecz może też być przezeń odrzucony. W tym drugim przypadku następuje zerwanie *stosunku z Bogiem* („Reconc. et paenit.“, nr 14), wolne odrzucenie Boga od siebie. Grzech. Ostatecznie dokonuje się on poprzez akt woli jednostkowej osoby ludzkiej, choćby akt ten był wielorako – jak mówi Hegel – *zapośredniczony* w różnych systemach myśli i kontekstach społecznych. *Na dnie każdej SYTUACJI GRZECHEU znajdują się zatem zawsze osoby, które grzech popełniają*, mówi Jan Paweł II w swej adhortacji („Reconc. et paenit.“, nr 16). Każdy grzech jest też zarazem negacją miłości.

Zagrożenie osoby ludzkiej grzechem społecznym

Grzech jednostkowy (osobisty) jednak w pewnych określonych warunkach (np. umasowienia informacji, sprzyjających okoliczności gospodarczych czy politycznych) współstanowi zespół efektów społecznych – nieobojętnych moralnie. Z jednej strony więc grzech (osobisty) powoduje zaistnienie grzechu społecznego. Z grzechów jednostkowych wyrasta grzech społeczny, okazuje się jego naoczny i namacalny wymiar. Potężne zjawiska zła społecznego, jakie spostrzegamy w dzisiejszych czasach (jak choćby fala postawy za przerywaniem ciąży, która nie omija również Polski), są skutkiem jednostkowych wyborów i opcji, choć nie można przy ich analizie pomijać czynnika pociągania do grzechu, jaki mają dla jednostki zjawiska masowego zła. Są to w istocie jakby specyficzne dla współczesności przejawy kuszenia przez szatana.

Z drugiej strony osoba ludzka grzesząc uprawomocnia niejako, potwierdza i wzmacnia grzech w wymiarze społecznym. Uczestnicząc w zbiorowości czy strukturze grzesznej legitymizujemy jej istnienie i rozszerzamy zakres moralny objęty antywartością. Choć brzmi to paradoksalnie, każdy akt grzechu – włączając się w określone danym rodzajem grzechu zjawisko masowe – umacnia solidarność w grzechu. Owa dialektyka tworzenia i ulegania formom i strukturom zbiorowym oznaczonym grzesznością jest być może signum naszych czasów w aspekcie grzechu.

Ta specyfika naszego czasu posiada korzenie w ogólnym kryzysie kultury i wartości ciągnącym się od początku wieku. Skutkiem tego kryzysu jest awans masowości i siły, jaki objawił się w supremacji systemów totalitarnych z jednej, a w przerostach i hysterii demokracji z drugiej strony. Sposobnym instrumentem takiej ewolucji zachowań moralnych stała się współczesna technika, umożliwiająca objęcie systemem komunikacji większości globu ziemskiego („globalna wioska” McLuhana), a w obecnym systemie dyspozycyjno-politycznym preferująca unifikację postaw i manipulację nimi. W tym kontekście kulturowo-społecznym pojęcie grzechu społecznego (w trzecim znaczeniu Jana Pawła II) staje się szczególnie aktualne i wymagające uwagi. Człowiek dzisiejszy bowiem nie tylko jest sprawcą i twórcą grzechu społecznego, ale także – często niezupełnie świadomie lub wręcz nieświadomie – podlega z zewnątrz jego ciśnieniu i ulega mu.

Współczesna specyfika i odmiany grzechu społecznego

Grzech społeczny (w swym najwęższym i analogicznym znaczeniu) ma różne odmiany i przejawy. W swej najmocniejszej społecznie formie występuje jako grzeszna struktura, która jest zakorzeniona w uzasadniającej ją w jej antywartościach ideologii. Grzech strukturalny wiąże się z funkcjonowaniem człowieka w strukturze. *Struktura oznacza ramy, w których instytucjonalnie mieści się jakaś ideologia. Można więc mówić o strukturze politycznej, o strukturze społecznej, o strukturze poszczególnych instytu-*

*cji*⁹. Wewnątrz struktur w sposób immanentny mieszczą się momenty (mogą to być normy, ustawy czy zasady funkcjonowania) skłaniające człowieka do popełnienia grzechu. Działanie owych struktur, a w szczególności ich – nazwijmy je tak – momentów grzechorodnych bazuje na wymiarze społecznym (wspólnotowym) osoby ludzkiej¹⁰. Człowiek partycypuje we wspólnocie z istoty, jak to ukazała pierwsza część tego artykułu; uczestnicząc w strukturze grzesznej, styka się z pokusą zła. Grzech strukturalny odznacza się szczególnie „mocnym” oddziaływaniem ze względu na (najczęściej) sformalizowany charakter, oparcie na wartościach materialnych, często na przemocy, oraz apelowaniem do interesowności człowieka.

Podstawą grzechu strukturalnego jest ideologia, czyli myślowy system tez, norm i ocen, nakłaniający do postępowania a zarazem uzasadniający takie postępowanie. Ideologia stojąca za grzechem społecznym jest obciążona błędem lub fałszem. Nieprawdziwość dotyczy wizji świata, człowieka lub hierarchii wartości, często w postaci redukcjonistycznej, (...) lub najwyższych wartości do zasady użycia. Uzasadniając i sankcjonując grzech społeczny ideologia czerpie owe przesłanki z wiedzy o zdeformowanym „sercu” człowieka oraz celuje w skłonności osoby ludzkiej ku zaspokojeniu pożądlwości. Szczególną rolę w indukowaniu współczesnego grzechu społecznego odgrywa motyw zaspokajania pożądlwości ciała.

Nie jest bezcelowe odkrywanie mechanizmów grzechu społecznego w jego najbardziej zbiorowych przejawach. Szczególną mocą tego grzechu jest zachowywanie przez zasadniczo cały czas oddziaływania anonimowości podmiotów grzechu (jak bezimienne w istocie jest zjawisko alkoholizmu czy komercja pornografii) oraz dążenie do zapewnienia anonimowości podmiotów wchodzących w jego obręb. Uświadomienie osobistego i jednostkowego charakteru tego grzechu jest celem nauki Kościoła o grzechu społecznym. Słowa Jana Pawła II wskazuje on na pewne sytuacje czy pewne zachowania zbiorowe (...), wie i głosi, że takie wypadki **GRZECHU SPOŁECZNEGO** są jednocześnie owocem, nagromadzeniem i zbiorem wielu **GRZECHÓW OSOBISTYCH** („Reconc. et pacnit.”, nr 16).

Wykaz najczęstszych przykładów uczestnictwa w grzechu społecznym uświadamia, jak codzienny jest to grzech i jak najosobiściej dotyczy nas i naszych postępów. Jest to grzech *tego, kto powoduje lub popiera nieprawość albo też czerpie z niej korzyści; tego, kto mogąc uczynić coś dla uniknięcia lub usunięcia czy przynajmniej ograniczenia pewnych form zła społecznego, nie czyni tego z lenistwa, z lęku czy też w wyniku zмовы milczenia lub zamaskowanego udziału w zlu, albo z obojętności; tego, kto zastania się twierdzeniem o niemożności zmiany świata; i również tego, kto usiłuje wymówić się od trudu czy ofiary, podając różne racje wyższego rzędu (tamże).*

Odpowiedzialność człowieka za świat ludzki

Strach, przymus materialny, zniechęcenie czy po prostu lenistwo i bierność są czynnikami, na których bazuje siła struktur czy zbiorowości grzesznych. Sam Papież przyznaje w adhortacji: *Człowiek może być uwarunkowany, przymuszony, przynaglony przez istotne i działające z siłą czynniki zewnętrzne, może również ulegać skłonnościom, wadom, przyzwyczajeniom związanym z jego własnym stanem (tamże).* Jednak poza tymi wszystkimi determinacjami, na które tak bardzo liczy „książę ciemności” w dzisiejszych czasach, istnieje sumienie i wolna wola jednostkowej osoby, poprzez które opowiada się ona ostatecznie po stronie dobra albo zła. To człowiek osobiście angażuje się w grzech albo w miłość, budując wraz z innymi wspólnotę lub strukturę grzechu albo przyczyniając się do utrwalania w świecie ludzkim szans zaistnienia cywilizacji miłości.

Dziś zaś bardziej niż zwykle człowiek musi odczuwać powinność swego osobistego uczestnictwa w dziejach. Dziś bowiem „serce” człowieka jak nigdy podlega ciśnieniu anonimowych na pozór sił o charakterze społecznym, które –

⁹ Prymas Polski Kardynał Józef Glemp o Synodzie Biskupów (wywiad), „Tygodnik Powszechny” 1983, nr 45, s. 2.

¹⁰ Struktura wyraża się np. w formie prawa (prawo niewolnicze obowiązujące ongiś), ustawy (jak ustawa o przerywaniu ciąży) czy w formie społecznych oddziaływań nie skodyfikowanych, jak sprzyjanie zakłamaniu społecznemu, donosicielstwu czy korupcji.

apelując do dobra wspólnego – są w rzeczywistości rzeczni-
kiem zła w dziejach. Walka pomiędzy miłością i grzechem,
życiem i śmiercią toczy się w dziejach nieprzerwanie od
zarania ludzkości. Czas obecny jednak przysparza tej walce
okoliczności nadzwyczaj trudnych i podstępnych. Świa-
dome, rozumne widzenie zagrożeń grzechem oraz „serce”
silne miłością to pierwsze i główne dyspozycje, na których
winien się oprzeć odpowiedzialny za ludzki kształt kultury
chrześcijanin i każdy człowiek.

Charité et péché social (basé sur l'enseignement de Jean Paul II sur la personne et la communauté)

Le péché social pousse des péchés individuels. Les puissantes manifesta-
tions du mal social, que nous aperce-
vons actuellement, sont le résultat des
choix et des options individuels, quoi-
que, en les analysant, on ne doit pas
passer outre le facteur de l'attrait pour
le péché, que le mal des masses pré-

sente à l'individu. C'est la tentation de
satan, caractéristique pour la contem-
poranéité. La peur, la contrainte
matérielle, le découragement ou, tout
simplement, la paresse et la passivité
sont des facteurs, sur lesquels base la
force des structures ou des collectiv-
tés peccables.



Stefan Sawicki

Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły*

Pierwsze poezje Karola Wojtyły powstawały wcześniej. Już w październiku 1938 r., mając lat osiemnaście, bierze on udział w zbiorowym wieczorze autorskim, w czasie którego czyta własne utwory¹. Dramaty zaczyna pisać nieco później: z roku 1939 pochodzi zaginiony „Dawid”, a z 1940 „Hiob” i „Jeremiasz”, opublikowane dopiero w r. 1980 w krakowskim wydaniu zbiorowym „Poezje i dramaty”².

W wydaniu tym oba teksty włączono do „Juweniliów”. Są one napisane w konwencji romantyczno-młodopolskiej, z wyraźnie wyczuwalnymi wpływami dramaturgii Wyspiańskiego. Oba mają charakter biblijno-patriotyczny.

W „Hiobie” przeważa Biblia. Zasadnicza kanwa tematyczna przejęta jest – z pewnymi modyfikacjami – ze Starego Testamentu. Archetypiczny problem cierpienia rozumiany jest jednak poprzez mądrość Testamentu Nowego. Cierpienie Chrystusa, cierpienie niezawinione, skoro ma sens w oczach Boga, usensownia – poprzez Krzyż – każde cierpienie jako zdarzenie rodzące nowe, nieprzeczuwane zupełnie wartości. Każde, a więc również cierpienie narodu i szerszych jeszcze społeczności. *Rzecz działa się w Starym Testamencie, przed przyjściem Chrystusa. – Rzecz dzieje się za dni dzisiejszych czasu hiobowego Polski i świata. – Rzecz dzieje się czasu oczekiwania, błagania o sąd, czasu tęsknoty za testamentem Chrystusowym, w cierpieniach Polski*

* Tekst wygłoszony podczas sympozjum „Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości” zorganizowanego w maju 1985 r. przez Instytut Jana Pawła II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

¹ Zob. *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, opr. ks. A. Boniecki, Kraków 1983, s. 42.

² Informacje o czasie powstania poszczególnych utworów oraz ich pierwodrukach czerpane są z „Noty wydawcy” w wydaniu zbiorowym *Poezje i dramaty*, wybór i układ M. Skwarnicki i J. Turowicz, red. filol. J. Okoń, Kraków 1980.

i świata wypracowanym (s. 264)³. Ta informacja odautorska zakreśla obszar aktualności znaczeń dramatu.

W „Jeremiaszu”, inaczej niż w „Hiobie”, silniejszy jest wątek patriotyczno-narodowy; to rzecz o Piotrze Skardze i hetmanie Żółkiewskim, o przymierzu – jak by powiedział Norwid – kapłana i rycerza, Kościoła i narodu. Biblia jest tu obecna na prawach stałej analogii. Skarga – Jeremiasz, Polska – Jeruzalem. Sytuacja Polski jest interpretowana poprzez sytuację Izraela: *co judzkie za nasze pojętem* (s. 349).

Mimo aluzji do współczesności, mimo uogólnienia problematyki, żadnego z tych wczesnych tekstów Wojtyły nie można by nazwać dramatem współczesnym.

*

Współczesne dramaty zostały we wspomnianym wydaniu zbiorowym wyodrębnione jako po prostu „Dramaty”: „Brat naszego Boga”, „Przed sklepem jubilera”, „Promieniowanie ojcostwa”. Tych głównie tekstów, inscenizowanych od kilku lat w teatrach, dotyczy moja wypowiedź, która jest próbą sprawozdania z uważnej lektury. Obecność Biblii staje się w nich o wiele bardziej ściszona: motto, nie ujawniony fragment tekstu jako interpretacyjny układ odniesienia, wzorzec stylizacyjny, uwspółcześniona przypowieść (o pannach mądrych i głupich), głęboko zakorzeniona w Biblii perspektywa teologiczna. Aspekt patriotyczno-narodowy ustępuje wyrażnie miejsca ogólnoludzkiemu horyzontowi. Oblicze współczesności odsłaniają różne elementy i poziomy dramatów: postaci, sytuacje, motywy, problemy.

„Brat naszego Boga” to tekst najwcześniejszy, napisany w latach 1944–1949, opublikowany w „Tygodniku Powszechnym” w r. 1979. Rzecz o bracie Albercie jest najbardziej „normalnym” (w rozumieniu dawniejszych teorii dramatu), najbardziej „scenicznym” utworem dramatycznym Wojtyły. Ze zdarzeniami, z realistycznymi postaciami, z dramatycznym dialogiem, z podziałem na akty, z realistyczną, różnicującą sytuacje i etapy akcji – przestrzenią.

To prawda, że zdarzenia bywają zbyt służebne w stosunku do ujawnianej stopniowo przemiany bohatera. Ale są

sytuacje o bardzo dużych samoistnych wartościach teatralnych, jak milczący gest wrzucenia do kwestarskiej puszkii pierścieni przez Panią Helenę (akt II sc. 8), jak sceny kuszenia w akcie II, sąd nad bratem Albertem w akcie III czy wreszcie finał dramatu. Niektóre postaci nabierają wymiaru symbolicznego (Nieznajomy, „Tamten”), ale większość posiada nawet mniej lub bardziej wyraźne prototypy: Maks to Maksymilian Gieryski, Stanisław – to Stanisław Witkiewicz, Pani Helena – to Helena Modrzejewska, Adam to naturalnie Adam Chmielowski. Prawda, że najlepsze bodaj partie tekstu to wypowiedzi o charakterze monologowym, choćby syntetyczne uwagi o głównej „sprawie” sztuki poprzedzające akt II, że dialog bywa za słabo związany z sytuacją, że znaczna część partii dialogowych ma charakter rozważań, dyskusji na podsunięte przez autora tematy: sztuka i artysta, kim jest Adam?, sytuacja społeczna, powołanie człowieka. Ale mimo autorskiej czujności, czy nawet sterowania, obcujemy przecież z dialogiem, międzyosobową wymianą myśli, rozmową postaci dramatu. Akt I „Brata naszego Boga” dzieje się w pracowni malarskiej Adama Chmielowskiego („Pracownia przeznaczeń”), akt III w schronisku brata Alberta. Akt II to szereg zróżnicowanych przestrzennie scen znaczących trudny proces przemiany. Przestrzeń różnicuje sytuacje i wyznacza etapy, jest podstawą struktury dramatycznej. Naturalnie, przestrzeń ta nie jest jedyną przestrzenią sztuki. Rzecz o bracie Albercie dzieje się również w przestrzeni psychicznej, świadomościowej czy duchowej. Przestrzeń „pierwsza” odsyła wyrznięcie do „drugiej”. Istotnym tematem dramatu jest stawianie się człowieka wewnętrznego, „niewymiennego”. Przestrzeń „pierwsza” jest jednak obecna nie tylko na prawach znaku czy symbolu, ale własnej osobności.

Człowiek staje się w Adamie pomiędzy dwoma jego uwrażliwieniami: uwrażliwieniem na sztukę i uwrażliwieniem na ludzką nędzę. Jedno i drugie to droga do własnej tożsamości. Powstanie obrazu *Ecce homo* to uparte odstawianie oblicza „swego Chrystusa”, dostrzeżonego w ludz-

³ Wszystkie cytowane teksty K. Wojtyły podawane są według wydania zbiorowego *Poezje i dramaty*, dz. cyt. Cyfry po cytatach oznaczają strony tej książki.

kim cierpieniu, stale obecnego w dramacie poprzez niedomówienia, sugestie, zaimkowne uobecnianie (On, Jego, Jemu, o Nim), Wielkiego Obecnego każdej głębszej ludzkiej relacji. Służba ubogim przez ubogich, najszerzej pojętemu ubóstwu, staje się służbą Chrystusowi w ubogich, wiernością dla ich człowieczeństwa, najgłębiej pojętym miłosierdziem. *Czy pan przynajmniej wie, jaka jest ta najprawdziwsza nędza człowieka przed Bogiem?* – pyta Brat Starszy Huberta w III akcie dramatu. *Tej nędzy nie wolno szukać na krańcach człowieka, na jego peryferiach. Znajduje się ona u niego w tym dokładnie miejscu, skąd rozpoczynać się powinno najwyższe jego wyniesienie. (...) Miłosierdzie i krzywda mają w rzeczywistości inne znaczenie i gdzie indziej się zaczynają niż się na ogół przypuszcza...* (s. 174).

Dramat Wojtyły jest zapisem drogi ku powołaniu, ku zrozumieniu tajemnicy obumierania dla narodzin, ku zawierzeniu Bogu miłującemu, ku dojrzałej zgodzie na Bożą wolę wobec człowieka. Tego oto człowieka. Stającego się w wewnętrznej, wieloplanowej interakcji. *I przyszła matka jego i bracia, a stojąc przed domem, posłali do niego, wzywając go. A wokół niego zasiadł tłum. Mówią mu tedy: Oto matka twoja i bracia są przed domem i szukają cię. A odpowiadając im, rzekł: Któż jest matką moją i braćmi moimi? I popatrzywszy na tych, którzy wokół niego siedzieli, rzekł: Oto matka moja i bracia moi. Kto by bowiem czynił wolę Boga, ten bratem moim i siostrą moją i matką moją jest.* Te słowa z Ewangelii św. Marka⁴, wspierane niektórymi innymi fragmentami Nowego Testamentu⁵, wyjaśniają nie tylko tytuł dramatu. Są kluczem do jego interpretacji⁶.

„Przed sklepem jubilera” napisał Wojtyła w r. 1960. Pierwodruk w „Znaku” tegoż roku. Podtytuł zwraca uwagę na inność utworu: „Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramat”. Nie ma tu bezpośrednio ukazanych zdarzeń. Wszystko dzieje się we wspomnieniach, przeczuciach, marzeniach. Rzeczywistość zatracą realistyczne wymiary, nabiera niejednoznacznej, symbolicznej wymowy. Czym są obrączki? Czym jest „sklep jubilera”? Kim jest stary jubiler? Szafarzem sakramentu, sługą jego świętości?

Trudno odnaleźć tu właściwy dialog. Jest przede wszystkim narracja, są monologi. Jeśli pojawiają się dialogowane fragmenty, są wprowadzane w funkcji cytatu w obręb narracji. Poszczególne wypowiedzi mają charakter fenomenologicznej refleksji. Naświetlają z różnych stron te same fakty, problemy, widziane w perspektywie różnych, własnych doświadczeń. Liczba postaci bardzo ograniczona: Teresa – Andrzej, Anna – Stefan, Monika – Krzysztof. Nie działające to postaci, lecz opowiadające, interpretujące różne „modele” egzystencjalne małżeństwa. Jest podobnie jak w „Bracie naszego Boga”, Adam. Niejednoznaczna to jednak postać: przyjaciel zmarłego Andrzeja, „Przypadkowy rozmówca” Anny, uczestnik ślubu Krzysztofa, ale też ktoś z innego wymiaru. Teresa mówi o nim: *Był jakby wspólnym mianownikiem nas wszystkich, a zarazem rzeczni-kiem i sędzią* (s. 226), cytuje jego własne słowa: *ja jestem chyba po to, by na miejscu każdego człowieka / podejmować dalszy jego los, bo wcześniej też we mnie się zaczął* (s. 223).

Przestrzeń nie wyodrębnia poszczególnych części utworu. Wszystko, co ważne, dzieje się „przed sklepem jubilerza”. W tej samej przestrzeni: myśli, świadomości, ducha. Przestrzeń realna jest ukazywana przez medium refleksji i medytacji. W nich staje się to co główne w utworze. Nie chodzi już o przemiany świadomości, raczej o dotarcie do tajemnicy. Tą tajemnicą, wokół której skupia się cały dramat, jest Sakrament Małżeństwa.

Utwór Wojtyły wyrasta – jeszcze silniej niż w „Bracie naszego Boga” – z różnorodnych relacji osobowych. Interakcji na wielu płaszczyznach: myśli, czynów, listów, słów, przeczuć, lęków, wspomnień, gestów, sygnałów, zbliżeń i oddaleń. Kategoria interakcji prowadzi też do tajemnicy małżeństwa, jego autentyczności. Gdy podstawową relacją w interakcji socjologicznej jest relacja dwóch, tu jest ona zawsze relacją trzech. Małżeństwo to nie tylko wzajemne

⁴ 3,31–35. W nieco innym zapisie słowa te obecne są również u św. Mateusza (12,46–50) i św. Łukasza (8,19–21).

⁵ Zob. np. Mateusz 5,18 i 2. list św. Pawła do Koryntian 8,9.

⁶ W innym kierunku zmierza interpretacja K. Dybciaka: „Brat naszego Boga” to wprawdzie dramat przede wszystkim polityczny, ale zagadnienia polityki rozwiązywane są tu na terenie antropologii” (*Karol Wojtyła jako dramaturg*, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, pod red. S. A. Merdas, Warszawa 1983, s. 63).

bycie w sobie, miłość, która tworzy nową osobową całość, która poszerza istnienie, to również uczestniczenie w absolutnym Istnieniu i absolutnej Miłości. Trzecim uczestnikiem interakcji, którą nazywamy małżeństwem, jest Bóg. *Chodzi o to, że porywa ludzi JAK ABSOLUT miłość, której brak absolutnych wymiarów. Oni zaś, kierując się złudzeniem, nie usiłują zaczepić tej miłości o Miłość, która ma taki wymiar* (s. 225). *Miłość (...). Ma smak całego człowieka. Ma jego ciężar gatunkowy. I ciężar całego losu. Nie może być chwilą. Wieczność człowieka przechodzi przez nią. Dlatego odnajduje się w wymiarach Boga, bo tylko On jest wiecznością* (s. 208).

„Promieniowanie ojcostwa” to trzeci współczesny tekst dramatyczny Karola Wojtyły. Powstał w r. 1964, drukowano go w „Znaku” dopiero po 15 latach, w r. 1979⁷. Jest on dalszym ciągiem tych przeobrażeń, które dostrzec można już w tekście poprzednim. Zdarzeń prawie tu nie ma, a jeśli są, są w pełni uwewnętrznione. Sytuacja zewnętrzna, świat zewnętrzny, przestrzeń zewnętrzna to tylko pochodne tego, co dzieje się we wnętrzu postaci. Liczba ich maksymalnie ograniczona: Adam, Niewiasta-Matka, Dziecko-Monika. Adam jest już wyraźnie Każdym, człowiekiem „wspólnego” z innymi losu. Wszystkie postaci mają charakter symboliczny. Narracja obecna jest w formie szczątkowej. Przeważają monologi. Nawet dialog w części II ma monologowy charakter. Przeważa refleksja, rozważanie, analiza.

Analiza słowa „moje” prowadzi ku głównym złożom problemowym „misterium”, ku tajemnicy ojcostwa. W zakresie ludzkich relacji osobowych, słów „mój”, „moja”, „moje” mogę użyć tylko wówczas, gdy ktoś nimi określony nie jest przeze mnie „przywłaszczany”, gdy zachowuje w pełni swoją osobność, a równocześnie jest w jakiś sposób we mnie obecny, z całą swoją przeszłością i teraźniejszością. Ale w pełni „moim” jest tylko ten, kto równocześnie słowem tym nazwać może mnie, i w kim ja jestem również obecny. Określenie „moje” wymaga wzajemnej, głębokiej relacji: ja-ty, która stwarza nową jedność, relacji tożsamej z miłością, co niejedno przecież ma imię. *Jeśli miuję, muszę stale wybierać ciebie w sobie, / muszę więc stale rodzić ciebie i stale się rodzić w tobie* (s. 249). W tej wspólnotcie, jaką jest rodzina, źródłem jedności jest ojcostwo. Macierzyństwo sta-

nowi wyraz ojcostwa, inny jego wyraz, jest w nim jakby zawarte. Z niego czerpie sens „moje” tej wspólnoty. Każde „moje” jest jednak „nie-moje”, gdy zostanie odniesione do jedyne go Istnienia i jedynej Miłości. Każde „moje” jest tylko „Twoje” we mnie. Dopiero ta perspektywa nadaje właściwy, autentyczny i ostateczny sens słowu „moje”.

I dopiero ojcostwo Boga uzasadnia jedność rodziny ludzkiej. Relacja ojciec-dziecko jest relacją tożsamości człowieka. Promieniowanie ojcostwa ku nam i przez nas – ojcostwa biologicznego i duchowego (*od wewnątrz*) – stwarza najgłębsze podstawy wspólnoty wszystkich ludzi, wyzwala z tragicznej samotności, w którą weszła kiedyś swym macierzyńskim wyborem, swą macierzyńską zgodą (*Niech mi się stanie...*) Niewiasta. Być ojcem – to *wiązanie świata najmocniejsze. (...) jest nas dwóch w historii każdego człowieka: ja, z którego poczyną się i rodzi samotność – i On, w którym samotność zanika* (...) (s. 233). Wyzwała z tragiczności, ale i pokusy samotności – ojcostwo i związana z nim miłość. „Promieniowanie ojcostwa” to rzecz o przezwyciężeniu zamknięcia, egoizmu, narcyzmu, bolesnej samotności, nie tyle przez określoną wspólnotę społeczną czy wspólnotę przekonań, ile przez realność Bożego ojcostwa, przez kontynuację tego ojcostwa, ale i przez akceptację swojego wobec Boga synostwa. To misterium naszej jedności, w perspektywie osobowej, z Ojcem, który jest – przywołuje Wojtyła głęboko obecne w poezji toposy – jedyną Drogą i ostatecznym Źródłem.

*

Krótkie interpretacje trzech tekstów dramatycznych Wojtyły wskazywały głównie na ich różność. Dlaczego więc tytuł „Trylogia dramatyczna”, tytuł, który zakłada pewną wspólnotę utworów? Spróbujmy zmniejszyć tę różność, spojrzeć na dramaty Wojtyły w aspekcie stawiania się ich poetyki, pozostającej pod wpływem koncepcji Teatru Rapsodycznego, a raczej rozumienia tej koncepcji przez Wojtyłę⁸.

⁷ Skrócona i pozbawiona całkowicie charakteru dramatycznego wersja *Promieniowania ojcostwa* drukowana była jako *Rozważania o ojcostwie* w „Znaku” już w r. 1964 (nr 5, s. 610–613). Sygnowana była kryptonimem A. J.

⁸ Zob. J. Ciechowicz, *Światopogląd teatralny Karola Wojtyły*, „Dialog” 1981, nr 10, s. 116–122.

Widać wyraźnie, że – podobnie jak w utworach poetyckich – dąży on do wypowiedzi sobie najbliższej, najbardziej własnej, jaką jest upodmiotowiona medytacja poetycka⁹. W tym przypadku – medytacja „przechodząca chwilami w dramat”. Najbardziej skrajnym przejawem tej formy wypowiedzi jest „Promieniowanie ojcostwa”, również jednak „Przed sklepem jubilera” zawiera wszystkie główne jej elementy. Cezura przebiega między dwoma pierwszymi tekstami. Ale i „Brat naszego Boga”, mimo swej „dramatyczności”, wychyla się wyraźnie ku wypowiedzi medytacyjnej. Nie zdarzenia zewnętrzne, choć pierwszoplanowe, są tu najważniejsze. Nie zmiany zewnętrznych sytuacji, lecz przemiana wewnętrzna Adama jest tematem głównym. Już tu zarysowuje się model dramatu wnętrza¹⁰. Przestrzeń, na którą Wojtyła-poeta jest szczególnie uwrażliwiony¹¹, wyznacza aspekty i sceny – była o tym mowa – ale przede wszystkim wskazuje na etapy wewnętrznej przemiany. *W takiej to przestrzeni dzieje się ten rozdział sprawy Adama. Nie szukajmy określonych miejsc dla poszczególnych jego ustępów. Wszystkie one stają się bądź treścią przypomnienia, bądź wyobraźni, bądź myślenia lub miłowania, nie związane żadną jednością miejsca przestrzennego, li tylko jednością przestrzeni psychologicznej* (s. 134). (...) *wszystko, co się teraz będzie działo, chociaż wokół niego się rozegra, staje się jednak w nim* (s. 133). Już więc w tym pierwszym współczesnym dramacie Wojtyły mamy początek drogi ku dramatycznej medytacji. Drogi ku kameralności, uwewnętrznieniu, skupieniu, ograniczeniu dramatycznej akcji, rozbudowaniu fenomenologicznej refleksji. Drogi ku wyzwalanu dramatyczności poprzez ruch myśli, świadomości, zderzanie relacji, interpretacji czy analizy tych samych zdarzeń i problemów przez różne osoby w oparciu o różne doświadczenia; wreszcie poprzez duchowe obcowanie związanych ze sobą ludzi, czyli osobową interakcję. Oto Andrzej:

Doszedłem do Teresy drogą dosyć długą, nie odnalazłem jej
[od razu.

*Nie pamiętam nawet, czy pierwszemu naszemu spotkaniu
towarzyszyło jakieś przeczucie lub coś w tym rodzaju.
I chyba nawet nie wiem, co znaczy „miłość z pierwszego
[wejrzenia“.*

Po pewnym czasie stwierdziłem, że znalazła się w polu mej
[uwagi,
to znaczy, że MUSIAŁEM nią się interesować,
i równocześnie GODZIŁEM SIĘ na to, że muszę.
Mogłem wprowadzić nie postępować tak, jak czułem, że muszę,
lecz sądziłem, że nie miałoby to sensu.
Widocznie coś było w Teresie, co odpowiadało mej oso-
[bowości.
(s. 184)

Oto Teresa:

Muszę przyznać, że oświadczyny Andrzeja
były dla mnie czymś nieoczekiwanym.
Nie miałam zaprawdę powodu, by na nie liczyć.
Zdawało mi się zawsze, że Andrzej czyni wszystko,
abym była mu niepotrzebna i by mnie o tym przekonać.
Jeżeli te oświadczyny nie zastały mnie całkiem nie przy-
[gotowaną,
to dlatego, że czułam, iż jakoś jestem dla niego,
i że chyba mogłabym go kochać.
Chyba nawet tą świadomością już go kochałam.
(s. 185-186)

Byliśmy przed chwilą świadkami dwóch narracji o nardo-
żinach wzajemnej miłości. Stają się one jakimś zobiektywi-
zowanym dialogiem, upostaciowaną intencjonalną inter-
akcją. Każdy z uczestników prowadzi ją z wyprojektowa-
nym przez siebie partnerem, którego wprowadza dopiero –
jako postać w dramacie rzeczywistą – autor.

Poprzez różne elementy poetyki obserwowaliśmy w ko-
lejnych dramatach współczesnych Wojtyły tendencję, którą
nazwać by można skupiającą. Ale obok niej wyraźna jest
równoległa tendencja inna – poszerzająca. Widoczna zwłasz-
cza poprzez głównego bohatera dramatów Wojtyły. Jest
nim Adam. Adam, „brat naszego Boga”, to konkretny czło-

⁹ Zob. K. Dybiak, *Poetyka fenomenologia człowieka religijnego (O literackiej twórczości Karola Wojtyły)*, w: *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 148-165.

¹⁰ Zob. B. Taborski, *Karol Wojtyła – poeta dramaturg*, „Tygodnik Powszechny” 1981, nr 1; *Zdumiewające misterium*, w: Program przedstawienia *Promieniowanie ojcostwa* w „Teatrze Rozmaitości” w reż. A. M. Marczewskiego, Warszawa 1983.

¹¹ Por. Z. Kubiak, *Kamień i bezmiar. O poezji Andrzeja Jawienia – Karola Wojtyły*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 5.

wiek, malarz, związany ze swym środowiskiem, z wyraźnymi aluzjami do historycznej postaci Adama Chmielowskiego – brata Alberta. Naturalnie, jego przemiana nie jest tylko jego przemianą, jest historią każdego człowieka poszukującego swej autentyczności, ukazaną przecież poprzez ten oto konkretny przykład, tego oto konkretnego człowieka. *Postać jego opiera się w świadomości każdego z nas o bogate tło, w pełni nasycone wieloraką rzeczywistością. Tej to właśnie kręgiem rzeczywistości łączy się on z nami, przez nią staje się nam bliski i potrzebny* (s. 109) – wyjaśnia autor. Adam w utworze „Przed sklepem jubilera” jest już – jak wspominałem – kimś na półodkonkretnionym, nieznanym rozmówcą, sędzią, autorytetem moralnym, wspólnym mianownikiem nas wszystkich. Wreszcie Adam z misterium ostatniego to już wyraźnie Każdy, każdy i wieczny, człowiek w czasie i poza czasem, współczesne wcielenie archetypu ojca. Postać pomyślana najszerzej, zawierająca w sobie wszystkie wymiary człowieczeństwa: *Wypełnionego po samą swą górną granicę – lub wyniszczonego po samą dolną* (s. 229). Nie bez znaczenia jest samo imię bohatera Wojtyłowych dramatów. Zawiera się w nim biblijna historia człowieka i mądrość płynąca z jej doświadczeń. Jeden jest więc bohater dramatów Wojtyły. Bohaterem tym jest człowiek. Ten sam człowiek, dojrzewający do swych przeznaczeń. Ukazany jednak w trzech zasadniczych, stale poszerzających się wymiarach.

„Brat naszego Boga” to poszukiwanie sensu własnego życia, autentycznego powołania, Bożego zamierzenia w stosunku do człowieka, własnej, po Norwidowemu, źródłowo i ostatecznie rozumianej, „oryginalności”. Tożsamości pojedynczego człowieka.

„Przed sklepem jubilera” to próba dotarcia do tajemnicy małżeństwa, miłości, tej jedności, jaką tworzy dwoje powierzających się sobie wzajemnie ludzi. Niezniszczalności ich osobowej więzi, głębi jej sakramentalnego wymiaru. Tożsamości najmniejszej, podstawowej wspólnoty ludzkiej.

„Promieniowanie ojcostwa” ogarnia całą ludzką rodzinę. Szuka jedności i tożsamości tej wspólnoty największej, gdzie słowo „moje” ma określać każdą osobową relację, gdzie ginie samotność ludzka, która *nie jest na dnie naszego bytu* (s. 232), a umacnia się wspólne istnienie. Bo *nosimy* (...)

w sobie treść, która w swej postaci absolutnej nas przerasta, (...) jesteśmy do niej przywiązani i od niej zależni (s. 241).

Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły, choć ją zawiera, nie ukazuje bezpośrednio historii człowieka, ale dociera do trzech głównych wymiarów jego tożsamości. Tożsamości każdego z nas.

A daje w zakończeniu „promieniowanie ojcostwa” perspektywę jeszcze szerszą. *Tak, więc może się w końcu zdarzyć, że Ty odsuniesz nasz świat. Pozwolisz mu rozsypać się do końca wokół nas, a przede wszystkim w nas samych. I wtedy okaże się, że Ty cały pozostajesz tylko w Synu, a On w Tobie – i cały wraz z Nim w Waszej Miłości. Ojciec i Oblubieniec. A wszystko inne okaże się wtedy nieważne i nieistotne, prócz tego jednego: prócz ojca, dziecka i miłości.*

I wtedy patrząc na sprawy najprostsze my wszyscy powiemy tak: czyż tego nie można było już dawno odczytać? Czy to nie tkwiło zawsze na dnie wszystkiego, co jest? (s. 258).

I choć kończy misterium głos Matki, archetypu, którego najważniejszym wcieleniem dla chrześcijanina jest Kościół: *We mnie przetrwa dziedzictwo wszystkich ludzi zaszczerpione w śmierci Oblubieńca* (s. 258), zasada osobowej interakcji czy twórczej wzajemności osób¹² wprowadza nas w najgłębszą tajemnicę tożsamości: Boga Jedyne w Trójcy.

Przypomnijmy na zakończenie słowa Lucjana z dramatu o Adamie Chmielowskim. *Adam ogromnie wiele spraw przetwarza sobą, a potem skutki tego zaznacza na płótnie. Uważacie, panowie? Moim zdaniem – to nie jest typowy malarz. Zechciejcie zrozumieć tę różnicę. Każdy z was właściwie doszukuje się na płótnie różnych możliwych i kolejnych rozwiązań swego życia; wasze życie rozgrywa się, toczy się na płótnie. I dlatego wy nie możecie pojmować życia inaczej; wy jesteście związani z płótnem, uzależnieni od palety. – Adam inaczej. U niego potrzeba płótna i farb wlecze się z daleka za jego najgłębszym żywiołem. (...) Stosunek jego do rzeczywistości jest daleko luźniejszy. Jest daleko bardziej niezależny. Zasadniczo żyje w sobie, (...) nie na płótnie. Nie, nie. To nie jest*

¹² Zob. ks. J. Tischner, *Promieniowanie twórczej wzajemności*, w: Program przedstawienia *Promieniowanie ojcostwa* w „Teatrze: Rozmaitości”, dz. cyt.

typowy malarz, (...) To jest raczej typowy poszukiwacz (s. 114–115)¹³. Wydaje się, że można by te słowa *mutatis mutandis* odnieść i do Karola Wojtyły. Jawi się on nam coraz bardziej jako człowiek *wygnany z głębszej swojej osobowości, a równocześnie skazany na to, aby ją zgłębiać* (s. 228). Jako człowiek w kręgu podstawowych pytań i problemów egzystencjalnych swego, historycznego i wiecznego czasu, który żyje nimi, próbuje je zrozumieć, rozwiłać, zobaczyć nie w rozproszeniu, lecz – co bardzo ważne – w tłumaczącej się ostatecznej całości. Pisarstwo jego jest próbą osaczenia tych problemów, nieustannego i równoległego dopowiadania ich poprzez różne aspekty własnej osobowości, różne osobiste uzdolnienia: głosem filozofa, który opierając się na danych rzeczywistości buduje pojęciowy obraz świata; głosem teologa, który stara się najwierniej i najgłębiej zrozumieć teksty Objawienia; głosem pisarza wreszcie, który – nie ograniczony wymaganiami metodologii naukowej – może bardziej subtelnie i równocześnie docierać do problematyki podzielonej między różne dyscypliny¹⁴. Ta wielogłosowość¹⁵ przypomina technikę dostrzeżoną w tekstach dramatycznych Wojtyły. Dlatego też całą jego twórczość pisarską (filozoficzną, teologiczną, literacką) można by – w tym sensie – nazwać wielką dramatyczną medytacją. Medytacją o wielkości człowieka, który

*(...) Nie jest przejrzysty
i nie jest monumentalny,
i nie jest prosty,
raczej biedny* (s. 193)¹⁶.

¹³ Warto porównać tę opinię postaci literackiej z poglądami Adama Chmielowskiego w artykule *O istotne sztuki* („Ateneum” 1876, t. II (z. 5), s. 428–431) oraz z ich prezentacją w artykule S. Skwarczyńskiej *Adama Chmielowskiego rozprawa „O istotne sztuki”*, w: S. Skwarczyńska, *Studia i szkice literackie*, Warszawa 1953, s. 507–525.

¹⁴ Por. J. Maciejewski, *Karol Wojtyła i Jan Paweł II wobec literatury*, „W drodze” 1983, nr 7, s. 57–72; nr 8, s. 51–62.

¹⁵ Jest ona wyraźna zwłaszcza przy tematyce miłości, małżeństwa, rodziny. W tym samym roku (1960), w którym „Znak” drukuje *Przed sklepem jubitera*, ukazuje się w wydawnictwie Towarzystwa Naukowego KUL książka K. Wojtyły *Miłość i odpowiedzialność*, o problematyce głównie filozoficznej. Te same zagadnienia w wymiarze teologiczno-duszpasterskim porusza adhortacja apostołska Jana Pawła II *Familiaris consortio*.

¹⁶ Utwory K. Wojtyły były przedmiotem dyskusji na moich seminariach magisterskich. Dziękuję ich uczestnikom za wszystkie uwagi i sugestie interpretacyjne.

Trilogie dramatique de Karol Wojtyła

Il s'agit de trois oeuvres – „Brat naszego Boga” („Le frère de notre Dieu”), „Przed sklepem jubлера” („Devant la vitrine d'un bijoutier”), et „Promieniowanie ojcostwa” („Le rayonnement de la paternité”) – représentées depuis quelque années dans les théâtres. Qu'est-ce qui les caractérise spécialement? Une perspective théo-

logique profondément enracinée dans la Bible. L'horizon généralement humain, qui domine l'aspect patriotique et national. La face de la contemporanéité est dévoilée par divers éléments ainsi que par les niveaux des drames: les personnages, les situations, les motifs et les problèmes.



Krzysztof Renik

Spotkanie z teatrem sakralnym krysznanattam

Bertold Brecht zauważył kiedyś trafnie, iż prawdą jest, że u początku teatru leżał rytuał, ale też i prawdą jest, że aby teatr stał się w pełni teatrem, musiał się od tego rytuału oderwać. Prawdziwość powyższego stwierdzenia nietrudno zweryfikować przeglądając zapisane już stronicie historii teatru światowego. Obrzęd liturgiczny leżał wszak u źródeł klasycznego teatru hinduskiego, dał początek teatrowi greckiemu, a także misteryjnemu teatrowi europejskiego średniowiecza. Z biegiem lat jednak owo zdarzenie obrzędowe stawało się coraz bogatsze, przybierało formę coraz bardziej wyrafinowaną, wchłaniało nowe elementy, nie zawsze już bliskie pierwotnemu charakterowi sakralnemu. Zamiast budzenia przeżyć religijnych, celem pierwszorzędym stawało się tworzenie przeżyć estetycznych. I tak oto rozpoczynał się proces wychodzenia zdarzenia obrzędowego z tercnu świątyni, proces powstawania teatru w wyniku odrywania się obrzędu, rytuału od sacrum. To fascynujące zjawisko było udziałem ogromnej większości tradycji teatralnych świata. Czy proces ten należy już wyłącznie do przeszłości? Czy we współczesnym świecie odnaleźć można typowy teatr świątynny, który wciąż jeszcze w większym stopniu jest rytuałem sakralnym aniżeli zjawiskiem teatralnym? O tradycji, która jest – zdaniem autora niniejszego szkicu – doskonałym przykładem takiego właśnie procesu, mówić będą poniższe uwagi.

Dzieje tej tradycji sięgają połowy XVII stulecia. Wtedy właśnie przyszedł zamorin¹ Calicut, miasta leżącego na wybrzeżu malabarskim w południowych Indiach, ukończył swe przepiękne dzieło, któremu dał tytuł „Kryszna Giti” – „Pieśń o Krysznie”². Manaveda³, bo tak brzmiało imię władcy Calicut, był poetą, a swój talent postanowił poświęcić poetyckiemu opisowi życia Kryszny. Przeżył zresztą zdarzenie, w wyniku którego został niejako zmuszony do

podjęcia takiej pracy. Jako gorący czciciel Kryszny znaczną część życia spędził Manaveda w jednej z najwspanialszych keralskich świątyń Kryszny – świątyni zbudowanej w niedużej miejscowości Guruvajur. Modlił się tam, medytował. I wówczas właśnie ukazał mu się mały Kryszna. Nie dość tego, Kryszna bawiący się – w widzeniu Manavedy – pod drzewem, zostawił na ziemi nakrycie głowy, które później stało się ważnym elementem kostiumu przyszłej tradycji teatralnej. Widzenie stało się impulsem do rozpoczęcia pracy nad dziełem, które już wkrótce rozślawić miało imię poety. I tak oto z inspiracji boga powstało dzieło literackie oraz nieco później tradycja sceniczna przedstawiania tego tekstu w świątynnych murach. Ale wróćmy do dzieła Manavedy.

„Kryszna Giti” Manaveda napisał w czystym sanskrycie. Dzieło składa się z ośmiu części przedstawiających w formie pieśni i hymnów dzieje życia Kryszny od narodzin po wniebowstąpienie. Historycy literatury sanskryckiej zwracają uwagę na stylistyczne podobieństwo utworu Manavedy do XII-wiecznego dzieła „Gita Gowinda”, którego autorem był poeta bengalski Jayadeva¹. Sądzić można, że władca Calicut jako czciciel Kryszny znał doskonale „Gita Gowindę”. Wszak ona również opiewała dzieje życia Kryszny. Nic zatem dziwnego, że ów wcześniejszy utwór wywarł znaczący wpływ na dzieło Manavedy. Bezpośrednio po zakończeniu prac nad „Kryszna Giti” przystąpił Manaveda do tworzenia zespołu teatralnego, którego zadaniem miało być pokazywanie, odgrywanie dzieła na scenie. Od początku tworzono tę tradycję z myślą o graniu jej jedynie w murach świątynnych. Owa pozostawiona przez Krysznę na ziemi korona, bogato zdobione nakrycie głowy, otoczone zostało szacunkiem i byłoby uczynkiem świętokradczym wykorzystanie go w świeckim widowisku, jako zwykłego elementu kostiumu. Przecież aktor nakładający na głowę

¹ Władca w feudalnej Kerali.

² Kryszna – reinkarnacja Wisznu.

³ Manaveda był zamorem Calicut w latach 1655–1658.

⁴ Jayadeva urodził się prawdopodobnie na terenie dzisiejszej Orissy, ponieważ jednak cała jego twórczość związana była z dworem bengalskim, przeto zaczęto uważać go za poetę bengalskiego.

własność Kryszny miał stać się w świadomości widzów przychodzącym na ziemię bogiem. Dlatego już od początku istnienia nowej formy zdarzenia teatralnego miało ono charakter rytuału sakralnego, a jego zasięg ograniczono do terenu świątyni w Guruvajur.

Oczywiście nowa tradycja sceniczna nie powstała w próżni. Keralą była obszarem, na którym istniało wiele rytualnych form parateatralnych, a także zachował się i był grany klasyczny teatr sanskrycki o nazwie kudijattam⁵. Ten ostatni był przez wieki całe teatrem świątynnym par excellence. Nic zatem dziwnego, że nowa forma wchłonęła wiele elementów pochodzących z istniejących już w Kerali tradycji. Próba rekonstrukcji dróg, którymi wędrowały inspiracje kształtujące krysznanattam, bo tak nazwano nową formę sztuki scenicznej, jest zadaniem niezwykle trudnym. Brakuje materiałów źródłowych, a próby porównywania ze sobą współczesnej formy tych tradycji mogą okazać się tropem fałszywym, ponieważ mimo daleko posuniętej hermetyczności poszczególnych tradycji wymiana wartości artystycznych pomiędzy nimi istniała i istnieje, i nie jest wyłącznie jednokierunkowa. Trudno zatem ustalać z całą pewnością na podstawie stanu współczesnego, że to, co powstało później, czerpało inspirację z form wcześniejszych, te zaś pozostawały niezmiennie i nie ulegały wpływom swych młodszych braci. Dlatego też rozważając zjawisko, jakim był i jest obecnie krysznanattam, sygnalizujemy tylko, iż na jego formę wpływ miały istniejące już w tradycji indyjskiej, a ściślej keralskiej, sztuki sceniczne. Największą odmiennością w stosunku do klasycznego dramatu sanskryckiego było odebranie głosu aktorom i przekazanie go towarzyszącym całemu przedstawieniu śpiewakom. W tradycji krysznanattam bowiem to nie aktor podaje tekst utworu, ale śpiewak. Aktor zaś ma przełożyć ów tekst na język ruchu ciała, na język tańca.

Charakteryzując zatem generalnie tradycję krysznanattam powiedzieć trzeba, że jest to zdarzenie teatralne mające za temat osiem epizodów z życia Kryszny. Przedstawienia odbywają się na terenie jednej tylko świątyni hinduistycznej w miejscowości Guruvajur. Przedstawieniu towarzyszy muzyka oraz śpiewacy, którzy przekazują widzom tekst

literacki „Pieśni o Krysznie”. Aktorzy używają niezwykle kolorowych kostiumów i skomplikowanej charakteryzacji. W tradycji krysznanattam używane są także maski wykonane z drewna. Głównym elementem aktorskiej ekspresji jest w tradycji krysznanattam taniec.

Zanim przejdziemy do rozważań na temat współczesnej sytuacji tradycji krysznanattam, pokażmy się o krótką próbę opisu przedstawienia świątynnego. Przedstawienia, co warto powiedzieć, stosunkowo mało znanego ludziom z innego niż hinduski kręgu kulturowego, ponieważ do świątyni w Guruvajur wstęp mają jedynie wyznawcy hinduizmu⁵. I tu mała dygresja. Otóż dla wierzących hinduistów udział w przedstawieniu, obejrzenie spektaklu jest rodzajem modlitwy. Jest udziałem w obrzędzie, który to udział zapewnić ma przychodzącemu do świątyni człowiekowi przebłaganie Pana oraz zyskanie Jego przychylności. Nie mamy tu zatem do czynienia z jakimś widowiskiem, które dostarczyć ma przeżyć o charakterze estetycznym ani tym bardziej z widowiskiem rozrywkowym. Jest to wydarzenie o charakterze obrzędowym i element religijny ma w przypadku świątynnych przedstawień krysznanattam znaczenie pierwszorzędne. Dla wierzącego hinduisty nie jest krysznanattam odtworzeniem „historii świętej”, ale jest tej „historii świętej” wcieleniem⁷. Dlatego też, kiedy na scenie pokazuje się Kryszna, to wierzący hinduista widzi boga, reinkarnację Wisnu, a nie aktora grającego tę postać.

Na żywotność tej wiary oraz przekonanie o sakralnym znaczeniu przedstawień krysznanattam wskazuje fakt, iż spektakle każdorazowo zamawiane są przez wiernych. Wybór jednej z ośmiu sztuk zależy od człowieka, który zamawia przedstawienie. Jeżeli na przykład wierny wybla-

⁵ Tradycja ta liczy najprawdopodobniej ok. dwóch tysięcy lat; niektórzy z badaczy skłonni są jednak widzieć jej początki nawet znacznie wcześniej. Kudijattam jest jedynym żyjącym współcześnie w Indiach klasycznym teatrem sanskryckim.

⁶ Miałem okazję obejrzeć przedstawienie krysznanattam w świątyni w Guruvajur. Wszedłem tam uchodząc za Europejczyka – wyznawcę hinduizmu. Do popelnienia tej mistyfikacji skłonił mnie jeden z moich keralskich przyjaciół argumentując następująco: „Przecież to nie Bóg zakazał ludziom wstępu do świątyni. Uczynili to sami ludzie”.

⁷ Na różnicę pomiędzy odtworzeniem mitu a jego wcieleniem zwraca m.in. uwagę Jerzy Grotowski w szkicu *Teatr a rytuał*, w: „Dialog” 1969, nr 8.

gać chce szczęśliwe poczęcie lub narodziny dziecka, to prosi o zagranie sztuki „Avataram” – „Narodziny Kryszny”; jeżeli najważniejszą sprawą w jego życiu staje się związek małżeński, to zamawia sztukę „Swajamvaram” – „Małżeństwo Kryszny”. Z jaką częstotliwością odbywają się przedstawienia? Praktycznie mogą być grane każdego dnia, z wyjątkiem największych uroczystości hinduistycznych, kiedy to przez całą noc trwają w świątyni modły. Wtedy nie ma nocnego przedstawienia krysznanattam. Wierni zamawiający przedstawienie zobowiązani są do złożenia ofiary na rzecz świątyni. Ofiara ta wynosiła w roku 1985 sześćset pięćdziesiąt rupii. Wcale nie mało, jak na warunki Kerali, a mimo to przedstawienia zamawiane są na wiele tygodni wcześniej.

Wróćmy do opisu samego przedstawienia. Spektakle odbywają się nocą. Rozpoczynają się zwykle około 22.30, kończą przed 3 nad ranem. W czasie przedstawienia świątynia jest zamknięta, nie można do niej wejść ani z niej wyjść. Widownia i scena znajdują się na tym samym poziomie, a oddziela je od siebie oliwna lampa, zapalana przed rozpoczęciem przedstawienia i płonąca aż do chwili jego zakończenia. Przed laty przedstawienia odbywały się w sanctum sanctorum, obecnie jednak zostały przeniesione na świątynny dziedziniec, po prawej stronie sanctum sanctorum. Garderoba aktorów znajduje się w jednym z budynków świątynnych leżącym kilkadziesiąt metrów od sceny. Prace nad charakteryzacją oraz nałożeniem kostiumów zaczynają się w niej mniej więcej na trzy do czterech godzin przed początkiem przedstawienia.

W garderobie krysznanattam płoną dwie oliwne lampy. Jedna z nich znajduje się w centrum pomieszczenia, druga zaś, nieco mniejsza (wielkości pięćdziesięciu centymetrów), płonie przed koroną, nakryciem głowy, które nakłada artysta występujący jako Kryszna⁸. Pierwszym zajęciem aktorów w garderobie jest nałożenie na twarz makijażu. Zanim jednak przystąpią do tej pracy, wykonują kilka nakazanych tradycją czynności. Najważniejsza z nich to zbliżenie obu rąk do płomienia lampy, a następnie dotknięcie nimi głowy. Czynność ta powtarzana jest zwykle trzykrotnie i towarzyszy jej modlitwa. Dopiero po dokonaniu tych czynności aktor siada ze skrzyżowanymi nogami („po turecku”), na

rozłożonych wokół lampy matach i rozpoczyna charakteryzację. Do jej wykonania używa naturalnych barwników: zielonego⁹, czerwonego, żółtego i czarnego. Farbę nakłada na twarz za pomocą twardego żdźbła trawy. Po zrobieniu podstawowego rysunku naprzeciw aktora siada charakteryzator, który wykonuje wokół zewnętrznej części policzków oraz dolnej szczęki artysty coś w rodzaju brody lub nienaturalnie powiększonych szczęk. To obramowanie dolnej części twarzy nosi nazwę *cutti* i robione jest z kleju ryżowego zmieszanego z wapnem¹⁰. Po wykonaniu *cutti* aktor kończy charakteryzację samodzielnie, wypełniając naniesiony wcześniej rysunek kolorami.

W tradycji krysnaattam istnieją cztery podstawowe typy charakteryzacji¹¹: postacie heroiczne pokrywają twarz przede wszystkim barwnikiem zielonym, złe i niegodziwe mają na zielonych policzkach nieduże, czerwone kropki, zaś ważne postacie kobiece, żony bogów na przykład, pokrywają twarz barwnikiem zielono-niebieskim. Wszystkie te postacie mają *cutti*, z tym że *cutti* kobiet jest znacznie mniejsze niż mężczyzn. Postacie kobiece o mniejszym znaczeniu nie używają *cutti*, a ich twarz powleczone jest barwnikiem żółto-pomarańczowym. Demony, istnienia prymitywne nie mają swego makijażu, a ich twarz przedstawiana jest za pomocą masek. W tradycji krysnaattam istnieje osiem typów bajecznie kolorowych, drewnianych masek.

Kiedy charakteryzacja zostaje zakończona, aktorzy nakładają kostiumy składające się z kilkudziesięciu elementów, w tym także drewnianych. Ostatnim etapem przygotowań do występu jest nałożenie przez aktora korony. Czynność tę poprzedza chwila modlitwy oraz skropienie

⁹ Przed kilkudziesięciu laty autentyczna korona spłonęła, ale mimo to jej duplikat jest nadal otaczany wielką czcią.

¹⁰ Barwnik zielony powstaje ze zmieszania dwóch innych: niebieskiego i żółtego.

¹¹ W pokrewnej krysnaattamowi tradycji kathakali *cutti* jest od kilkudziesięciu lat wykonywane z kartonu oraz pasty ryżowej; tradycja krysnaattam jako bardziej przywiązana do tradycji nie przyjęła tej zmiany.

¹² W pracach poświęconych tradycji krysnaattam przy opisie rodzajów charakteryzacji używa się bardzo często określeń pochodzących z tradycji kathakali; wydaje się, że nie jest to rozwiązanie właściwe, bowiem w swej pierwotnej wersji krysnaattam nie znał tak skodyfikowanego podziału charakteryzacji, jaki istnieje w późniejszej powstałej tradycji kathakali.

korony wodą. Dopiero po tej czynności aktor nakłada na głowę koronę i jest gotów do wyjścia na scenę.

Wtedy właśnie scena zostaje zasłonięta kolorową kurtyną trzymaną przez dwóch pomocników scenicznych. Kurtyna ozdobiona jest metalowym wyobrażeniem boga Wisznu. Za kurtyną ustawiają się muzycy, którzy towarzyszyć będą całemu przedstawieniu. Instrumentarium zespołu krysznanattam składa się z dwóch bębnów, gongu oraz ręcznych cymbałów. Gong i ręczne cymbały utrzymują przez czas trwania przedstawienia wzorec rytmiczny (tałę), wokół którego zorganizowane jest całe widowisko. Bębny o nazwie maddalam muzycy trzymają poziomo, na wysokości bioder, a gra się na nich obiema rękoma. Po chwili muzyki kurtyna zostaje nieco opuszczona i ukazują się zza niej cztery postacie aktorów. Są to postacie kobiece, które odtworzają taniec poświęcony bogom Wisznu i Ganapati¹². Taniec ten (todajam), nie ma związku z graną danej nocy sztuką i jest rodzajem modlitewnego wstępu mającego zapewnić przedstawieniu przychyłność bogów. Rzecz jasna muzycy nie śpiewają wówczas tekstu sztuki. Po kilkunastu minutach kurtyna unosi się, scena zostaje na chwilę zasłonięta i wtedy właśnie następuje początek sztuki.

Rozpoczyna ją taniec (purrapatu) wykonywany przez Krysznę i jego brata Balaramę¹³. Każda ze sztuk ma inny układ tego tańca. W sumie zatem tradycja krysznanattam stworzyła osiem choreografii purrapatu. Po zakończeniu tańca rozpoczyna się przekaz tekstu literackiego sztuki przez śpiewaków, aktorzy zaś zaczynają przekładać ów tekst na język tańca i ruch ciała. Każde przedstawienie składa się z kilku lub kilkunastu scen, oddzielonych odsłanianiem i zasłanianiem kurtyny. W scenach, oprócz przekładu tekstu dramatycznego na język ruchu, aktorzy wykonują także jednostki czysto taneczne, którym nie towarzyszy słowo przekazywane przez śpiewaków. W tradycji krysznanattam istnieją ponadto sceny o charakterze żywych obrazów. Kulminacyjnym punktem każdego przedstawienia są sceny bitewne, w których Kryszna pokonuje niegodziwych władców lub demony, a interpretując to szerzej, Zło jest zniszczone przez Dobro. Sceny te charakteryzują się niezwykle dynamiczną choreografią, plastyką ruchu scenicznego,

a aktorzy w trakcie tej części przedstawienia opuszczają niejednokrotnie scenę przenosząc się pomiędzy widzów.

Opisując przedstawienie krysnaanattam nie sposób nie poświęcić chwili uwagi technice gry aktorskiej, środkom aktorskiej ekspresji. Tak jak większość tradycji teatralnych Indii krysnaanattam czerpał inspirację z fundamentalnej pracy poświęconej teorii teatru indyjskiego – Natjaśastra. Ponieważ jednak krysnaanattam miał być przede wszystkim teatrem sakralnym, przeto wiele ze wskazań Bharaty¹², legendarnego aktora Natjaśastry, zostało bądź pominiętych, bądź też nie zyskało w tradycji krysnaanattam pełnego rozwinięcia. O jakich elementach gry aktorskiej tu mowa?

Oto podstawowa zdawałoby się dla teatru indyjskiego sprawa przekazu informacji za pomocą skodyfikowanych ułożeń dłoni. Wedle tradycji istnieją dwadzieścia cztery podstawowe ułożenia dłoni (mudry proste), z których – w wyniku najróżniejszych kombinacji zachodzących pomiędzy nimi, powstają układy dłoni, w tym przypadku już obu dłoni, niosące jakieś znaczenia, będące przekazem informacji (mudry złożone). Wiedza o tworzeniu tych układów nie znalazła pełnego odbicia w tradycji krysnaanattam. Również sposób pokazywania mudr nie jest tak wyrafinowany, jak w innych formach teatralnych Indii. Podobnie ma się sprawa z ekspresją twarzy. Z dziewięciu podstawowych min, jakie stworzyła tradycja klasycznego teatru indyjskiego¹³, które mają przedstawiać stan emocjonalny aktora, krysnaanattam przyjął na większą skalę tylko jedną: ekspresję twarzy, która wyraża religijną żarliwość i uwielbienie boga. I nic w tym zaskakującego. Przecież to właśnie było celem tradycji krysnaanattam. Oczywiście istniał problem pokazania na scenie postaci odrażających, demonicznych.

¹² Ganapati (keralaska nazwa boga Ganeśi przedstawianego jako człowiek-słoń), jeden z najbardziej popularnych bogów hinduizmu.

¹³ W tradycji krysnaanattam makijaż Balaramy ma kolor żółto-pomarańczowy; poza tym jest taki sam jak zielony makijaż Kryszny.

¹⁴ Zgodnie z poglądami wielu autorów Bharata nie istniał naprawdę, zaś dzieło stanowi zbiór wskazań i uwag dotyczących teatru, które wyszły spod pióra wielu autorów i były formułowane w ciągu dziesiątków lat; ostateczny kształt dzieła otrzymało najprawdopodobniej w III w. przed Chr.

¹⁵ Bharata opisuje osiem podstawowych min; dziewięta weszła do tradycji teatralnej Indii znacznie później.

Czy one też miały operować tym jednym rodzajem ekspresji twarzy? Tradycja krysznanattam rozwiązała sprawę wprowadzając na scenę postacie w maskach, które stały się obrazem istniejącego wszak obiektywnie zła.

Jak zatem gra aktor na scenie krysznanattam? Przede wszystkim tańczy. Ludzie tej tradycji podkreślają bardzo często, że tańcem powiedzieć można wszystko, że taniec jest stanem, który najprostszą drogą prowadzi do spotkania z bogiem¹⁶. Cała gra aktora na scenie musi być podporządkowana tańcowi, który najpełniej wyrazi autentyczną, poświadczoną przez wiarę widzów, obecność bogów w trakcie przedstawienia. Taniec ten przywoła bogów, zapewni ich przeżłaganie, przyczyni się do uzyskania ich przychylności. A takie jest przecież generalne założenie zjawiska teatralnego, ale i obrzędowego o nazwie krysznanattam.

Po tej lapidarnej z konieczności prezentacji tradycji teatralnej krysznanattam dorzucić wypada słów kilka na temat współczesnej sytuacji zespołu grającego ten teatr, zasad nauki aktorstwa oraz – co chyba najważniejsze – powolnych zmian zachodzących w obrębie tej tradycji. W Kerali istnieje tylko jeden zespół grający przedstawienia krysznanattam. Od roku 1958 jest on utrzymywany przez świątynię w Guruvajur, która pokrywa wszystkie niezbędne koszty związane z istnieniem trupy. Przedtem był własnością pałacu w Calicut i dojeżdżał na przedstawienia do świątyni. W roku 1985 zespół, którego pełna nazwa brzmi obecnie Guruvajur Devaswom Kalanilajam, liczył pięćdziesiąt osób, łącznie z uczniami, którzy podjęli naukę aktorstwa i gry na instrumentach towarzyszących przedstawieniu. Świątynia zapewnia możliwość nabywania nowych kostiumów, masek, instrumentów, farb potrzebnych do charakteryzacji. Świątynia także stwarza możliwości prowadzenia treningu i szkolenia młodych artystów. Jednocześnie władze świątynne zapewniają każdemu z adeptów kursu krysznanattam zatrudnienie w zespole.

Trening aktorski trwa dziesięć lat. Dopiero po tym okresie uczeń staje się samodzielnym artystą. Nie oznacza to jednak, że przez cały czas nauki uczeń nie występuje. Już po pierwszych sześciu miesiącach nauki chłopcy w wieku ośmiu-dziesięciu lat grają w przedstawieniu „Avataram” –

„Narodziny Kryszny” rolę samego Pana. System nauki polega przede wszystkim na opanowaniu umiejętności operowania własnym ciałem, stworzeniu z ciała posłusznego artysty instrumentu, a w następnym etapie na poznawaniu poszczególnych ról z ośmiu sztuk granych w tradycji krysznanattam. Równie długi jest okres kształcenia śpiewaka. Krócej natomiast kształcą się perkusiści, którzy kończą naukę już po pięciu latach. Najbardziej intensywnie zajęcia mają miejsce w okresie monsunu – od czerwca do września. W tym okresie nie ma zresztą spektakli w świątyni i zespół zajmuje się wyłącznie treningiem i doskonaleniem własnych umiejętności. Wraz z rozpoczęciem sezonu przedstawień – zwykle w połowie września – trening nie jest już prowadzony tak intensywnie.

Tradycyjnie aktorzy przedstawiający krysznanattam wywodzili się ze społeczności wojowników i żołnierzy Nair. Z tej grupy społecznej rekrutowali się aktorzy zespołu, którego twórcą był Manaveda¹⁷. Tradycja ta utrzymywała się przez lata i dopiero nie tak dawno aktorami krysznanattam zaczęli się stawać członkowie innych niż Nairowie społeczności keralskich. Obecnie do zespołu utrzymywanego przez świątynię w Guruvajur przyjęty może zostać chłopiec wywodzący się z każdej praktycznie społeczności, byle tylko posiadał talent i zdobył umiejętności. Zjawisko to świadczy o pewnym otwieraniu się tradycji, o odchodzeniu od ustalonych zwyczajów. Ale nie jest to jedyny element krysznanattamu ulegający zmianom.

Jak już sygnalizowałem, krysznanattam grany był – i jest grany – w świątynnych murach. Ale od kilku lat rozpoczęto pokazywanie przedstawień także poza świątynią w Guruvajur. Gdzie? Przede wszystkim w innych świątyniach. Ale co pewien czas zdarzają się przedstawienia grane w prywatnych domach, na specjalne zaproszenie właścicieli. Trudno odpowiedzieć na pytanie, czy przedstawienia pokazywane

¹⁶ W tradycji religijnych zachowań subkontynentu indyjskiego taniec stanowi jedną z najważniejszych form kultu.

¹⁷ Nie jest to zaskakujące; Manaveda jako władca Calicut utrzymywał żołnierzy, którzy stanowili zorganizowaną grupę ludzi bardzo sprawnych ruchowo i doskonale nadawali się do stworzenia zespołu teatralnego, w którym taniec i ruch ciała odgrywał podstawową rolę.

poza świątynią w Guruvajur mają w świadomości widzów ten sam sakralny charakter, jaki posiadają spektakle tradycyjne. W każdym razie wart odnotowania jest fakt, że krysznanattam zaczął wychodzić poza mury świątyni. W roku 1984 zespół grał poza świątynią osiem razy, zaś od stycznia do marca 1985 roku włącznie pokazał poza świątynią aż dwadzieścia przedstawień, a ludzie zarządzający zespołem uważali, że do końca sezonu – czyli do ostatniego dnia maja – będzie tych przedstawień blisko trzydzieści. Równie ważne jest zjawisko, które zapoczątkowane zostało w roku 1981. Wtedy to właśnie zespół z Guruvajur wyjechał po raz pierwszy poza granice Indii – na tournée do Francji, Niemiec, Wielkiej Brytanii i Włoch. I znowu nie można tego faktu traktować jako czegoś okazjonalnego, jednostkowego, bowiem na jesień roku 1985 planowany był wyjazd zespołu do Kanady i Stanów Zjednoczonych AP. Jest to zatem próba prezentacji krysznanattam publiczności światowej, próba włączenia tradycji w światowy obieg wymiany kulturalnej. Kulturalnej, bowiem trudno sądzić, by można było mówić o przekazaniu treści religijnych w spektaklach pokazywanych publiczności zupełnie nie przygotowanej, nie posiadającej wiedzy religijnej z zakresu hinduizmu, koniecznej do pełnego odbioru przedstawienia. Zresztą sposób pokazywania krysznanattam poza świątynią w Guruvajur skłania do takiej właśnie interpretacji. Zespół nie przedstawia bowiem za granicą pełnych spektakli. Pokazuje jedynie niektóre fragmenty z kilku sztuk. Fragmenty te są tak dobrane, aby zaznajomiły publiczność zagraniczną z bogactwem artystycznego wyrazu tradycji. Wolno zatem sądzić, że na plan pierwszy zaczyna wysuwać się pierwiastek estetyczny spektaklu, nie zaś jego walor religijny.

Podkreśleniu walorów estetycznych przedstawienia zdają się służyć także niektóre zmiany wprowadzane przez artystów. Aktorzy od kilku już lat zaczęli zwracać baczniejszą uwagę na formę pokazywania mudr. Sposób ich pokazywania jest coraz bardziej wystudiowany i zbliża się do formy stosowanej w późniejszej nieco tradycji teatralnej Kerali – tradycji kathakali, która nie była nigdy formą świątynną i która na plan pierwszy wysuwała zawsze walor estetyczny. Punkt ciężkości w ekspresji aktorskiej tradycji krysznanat-

tam zaczyna się powoli przesuwac z tańca w kierunku gry opartej na pokazywaniu mudr. Bezpośrednio z tym faktem wiąże się rozbudowywanie przez aktorów krysznanattam jednostek pantomimicznych – częściowo improwizowanych – których odpowiedników nie ma w oryginalnym tekście autorstwa Manavedy. Przykładem takiego fragmentu może być pantomimiczna improwizacja włączona do sztuki „Avataram” opowiadająca o zaślubinach rodziców Kryszny. Fragmentu tego nie ma w „Kryszna Giti”, a został on włączony do przedstawienia przez aktorów pragnących z jednej strony wzbogacić przedstawienie, z drugiej zaś stworzyć sobie możliwość większej swobody w grze. Zmienia się także sposób śpiewania tekstu. Staje się on coraz bardziej skomplikowany, a śpiewacy niejednokrotnie powtarzają po kilka razy jeden wers, czego nie znała dawna tradycja krysznanattam. Ćutti, które kiedyś było bardzo niewielkie, staje się obecnie coraz większe i upodabnia się kształtem do ćutti używanego przez aktorów kathakali. Pojawiają się głosy, że postaci kobiece nie powinny mieć ćutti, a ich twarze powinny być zawsze koloru żółto-pomarańczowego. Jest to kolejna próba przeniesienia na grunt krysznanattam rozwiązań tradycji kathakali. Również kształt kostiumu zaczął się zmieniać. Otóż spódnice, których używali aktorzy krysznanattam, były stosunkowo wąskie, obecnie coraz bardziej przypominają rozłożyste krynoliny. Jest to kolejna modyfikacja, której źródłem są wpływy kathakali¹⁸. Podobnie jak coraz większa rozmaitość nakryć głowy, owych koron używanych przez aktorów krysznanattam. Wszystkie te zmiany mają uatrakcyjnić przedstawienie, zapewnić mu większą widowiskowość. Czy jednak nie stanie się to ze szkodą dla pierwiastka sakralnego, który jak dotąd był najważniejszym przecież elementem tradycji krysznanattam? Czy nie jest to początek wychodzenia i tej tradycji ze świątyni i powolnej

¹⁸ Kathakali, które powstało nieco później niż krysznanattam, czerpało bardzo wiele z tej tradycji. Obecnie wydaje się, że doszło do sytuacji odwrotnej. Kathakali, które przez trzysta lat istnienia zyskało w Kerali ogromną popularność, zaczęło przekazywać elementy swego dorobku artystycznego tradycji krysznanattam. Według opinii ludzi związanych z zespołem w Guruvajur zjawisko to może doprowadzić do zatarcia odrębności istniejących pomiędzy tymi dwiema tradycjami scenicznymi, a w konsekwencji do zniszczenia tradycji krysznanattam jako tradycji o mniejszym niż kathakali zasięgu.

desakralizacji zjawiska, jakim był do tej pory świątynny teatr krysznanattam?

Wydaje się, że za wcześnie jeszcze na udzielenie ostatecznej odpowiedzi. Istnieje wszak wiele możliwości rozwoju sytuacji, w jakiej znajduje się obecnie krysznanattam. Być może uda się stworzyć i utrzymać przy życiu dwie istniejące paralelnie formy przedstawienia. Przedstawienie świątynne, w którym pierwiastek religijny będzie elementem najważniejszym, a twórcze aspiracje artystów będą podporządkowane tworzeniu przeżycia religijnego. Przedstawienie pozaświątynne, w którym do głosu dojdą twórcze dążenia zespołu, a elementem najistotniejszym będzie dostarczanie doznań estetycznych. Byłoby to pewne novum w dziejach teatru, bowiem zarówno tradycja sakralna krysznanattam, jak i tworzona obecnie i desakralizowana forma tego przedstawienia zostałyby ocalone. A może w ogóle nie należy przeciwstawiać sobie obu tych form przedstawienia? Czyż bowiem doznania estetyczne najwyższego lotu nie mogą być jednocześnie doznaniem religijnym?

Rencontre avec le théâtre sacré krishnanattam

La tradition de ce théâtre date de la moitié du XVII^e siècle. Elle a donné suite au théâtre sanscrit, qui fut durant des siècles un théâtre du temple par excellence. Il n'y a pas longtemps, les représentations montrant les épisodes de la vie de Krishna – avaient lieu exclusivement au temple Guruvajur et portaient un caractère de prière. Depuis quelques années cependant, on a commencé à faire des

représentations dans d'autres temples aussi, dans des maisons hindoues privées, et même en dehors des frontières de l'Inde – en France, en Allemagne Occidentale, en Grande Bretagne et en Italie. En connexion avec cela, l'élément esthétique commence à prendre la première place aux dépens de la valeur religieuse. Qu'est-ce qui va en résulter?

Ks. Ludwik Wciórka

Elementy antropologii Pierre Teilharda de Chardin

Przed trzydziestu laty

10 kwietnia 1985 roku minęło 30 lat od śmierci o. Pierre Teilharda de Chardin, 30 lat upłynęło także od opublikowania eseju „Le phénomène humain”. Zapoczątkował on falę długich, namiętnych sporów i polemik dotyczących poglądów francuskiego jezuitę, geologa i paleontologa. Obok entuzjastycznego uznania pojawiły się głosy namiętnego potępienia, obok prób rzetelnej oceny opinie nacechowane podejrzliwością i uprzedzeniami. Przyczyny tych diametralnie różnych ocen tkwiły w podejmowanej przez Teilharda de Chardin problematyce oraz sposobie jej ujmowania. Ewolucyjne pojawienie się człowieka, jego miejsce w świecie, sens jego aktywności naukowej i technicznej, rola chrześcijaństwa w świecie – oto niektóre podejmowane przezeń zagadnienia ujmowane w sposób niekonwencjonalny i wyrażane w języku odbiegającym znacznie od tradycyjnej terminologii filozoficzno-teologicznej.

Spory i dyskusje ujawniły wszakże, iż myśl Teilharda de Chardin można rozpatrywać z różnych punktów widzenia i w oparciu o różne kryteria podejmować próby jej systematyzacji. Pozwoliły również zrozumieć intencje, jakie temu wybitnemu jezuitę i uczonemu przyświecały.

Jednym z węzłowych składników myśli Teilharda de Chardin jest rozwijana przez niego antropologia. Nie stanowi ona systematycznie opracowanej całości. Poszczególne jej elementy występują często w postaci krótkiej wzmianki, w różnych jego pismach, przy okazji prezentowania problematyki szeroko pojętej ewolucji człowieka i otwierających się przed nim perspektyw. Niemniej tworzą one pewną całość, rzucają nowe światło na pozycję człowieka w świecie i wielorakie zadania stojące przed nim.

Antropocentryzm Teilharda

Pierwszym uderzającym rysem rozwijanej przez Teilharda de Chardin refleksji nad człowiekiem jest jej antropocentryzm. Występuje on wprawdzie już w średniowieczu, w zmodyfikowanej formie pojawia się w okresie renesansu, a w XX wieku najpełniej w filozofii Maxa Schelera, jednak antropocentryzm Teilharda de Chardin różni się od tych ujęć w sposób istotny. Dziedziną bowiem, w obrębie której został sformułowany, nie jest filozofia, lecz przyrodoznawstwo. Do czasów Teilharda de Chardin w przyrodoznawstwie właśnie doszukiwano się racji kwestionujących zasadność wszelkiego antropocentryzmu. Z przyrodniczego punktu widzenia człowieka należy bowiem traktować wyłącznie jako reprezentanta jednego z wielu gatunków zwierzęcych, podległego takim samym determinizmom biologicznym, jakim poddane są wszystkie formy zwierzęce.

Rozwijając swój antropocentryzm Teilhard de Chardin wskazuje na dwa zasadnicze dla niego momenty¹. Jeden z nich dotyczy poznania. Człowiek jako podmiot poznający jest mianowicie centrum świata, bo tylko z punktu widzenia człowieka można mówić o świecie jako korelacji ludzkiego poznania. Wiedza rozwijana przez współczesną naukę swoje powstanie zawdzięcza człowiekowi. Bez człowieka nie byłoby nauki, nie istniałaby żadna wiedza o świecie. Drugi z momentów zasadniczych dla antropocentryzmu Teilharda de Chardin to koncepcja samej akceptowanej przez niego ewolucji. Analiza bowiem ewolucji jako procesu ogarniającego całą przyrodę prowadzi Teilharda do wniosku, że człowiek jest tym jej wytworem, w którym ona *stała się świadoma siebie* i przez który może się dalej rozwijać na innej już – pozabiologicznej – płaszczyźnie. Człowiek przeto jest nie tylko wytworem procesów ewolucyjnych. Jest również – przynajmniej pod pewnym względem – ich sprawcą. Pojawiwszy się bowiem jako ich produkt zajął – jako istota świadoma siebie – centralne miejsce w strukturze świata ewoluującego i o dalszej jego ewolucji może – w pewnym przynajmniej zakresie – decydować.

Ujmując w ten sposób antropocentryzm ewolucji Teilhard de Chardin pozostawał pod wpływem koncepcji rozwi-

janych przez Juliana Huxleya, który głosił tezę, iż człowiek jest tak wyjątkowym tworem jak wyjątkowy jest proces prowadzący do jego pojawienia się². Jednak francuski jezuita twórczo rozwijając inspiracje Huxleya wyszedł daleko poza ramy Huxleyowskiego antropocentryzmu.

Ewolucja w rozumieniu Pierre Teilharda de Chardin

Antropocentryzm Teilharda de Chardin jest ściśle powiązany z rozwijanymi przezeń koncepcjami dotyczącymi ewolucji. Na gruncie biologii termin „ewolucja” oznacza proces zmian szczególnego rodzaju. Polegają one na przechodzeniu jednych form roślinnych względnie zwierzęcych w inne, podobne a zarazem od poprzednich różne. Mechanizm tych zmian bywa różnie interpretowany, a dowodem tego są toczzone wciąż jeszcze dyskusje między lamarckizmem i darwinizmem³.

Rozwijana przez Teilharda de Chardin idea ewolucji wykracza wszakże poza ramy funkcjonującej na gruncie przyrodoznawstwa koncepcji. Ewolucję wprowadzie uznaje za rzeczywisty proces zachodzący w przyrodzie, w swojej refleksji pomija jednak kwestię jego mechanizmu. Bardziej interesują go ogólne cechy występujące w procesie zmian ewolucyjnych. Teilhard de Chardin zalicza do nich przede wszystkim ogólność ewolucji oraz jej kierunkowy i zbieżny charakter.

Ewolucja jest procesem ogólnym, bo ogarnia całą rzeczywistość, nie ogranicza się do świata roślin i zwierząt. Dotyczy zmian zachodzących w świecie pozaroślinnym i pozazwierzęcym, a także spotykanych w świecie człowieka procesów ekonomicznych, społecznych i kulturowych.

Drugim, obok ogólności, znamionym rysem Teilhardowskiej koncepcji ewolucji jest jej kierunkowy charakter, wciąż postępujące strukturalne i funkcjonalne różnicowanie się świata materialnego. To, co w nim jest pod względem budowy i wykonywanych funkcji prostsze, jest zawsze

¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain, Oeuvres*, t. 1, Paris 1955, s. 26 n.

² Julian Sorell Huxley, *The Uniqueness of Man*, London 1941, s. 15.

³ Por. Gordon Rattray, *Das Geheimnis der Evolution*, Frankfurt a/Main 1983.

wcześniejsze od tego co bardziej złożone i bardziej zróżnicowane. Podobny pogląd na charakter ewolucji można wprawdzie znaleźć również w „Ewolucji twórczej” Henri Bergsona⁴, jednakże Teilhard de Chardin koncepcję kierunkowości zmodyfikował w dość istotny sposób, gdyż powiązał ją z innym jeszcze rysem, dla ewolucji charakterystycznym, mianowicie ze zbieżnością. Polega ona na coraz wszechstronniejszym łączeniu się form wytworzonych w toku ewolucji, w całości wyższego rzędu. Organizm wielokomórkowy jest zespołem wielu powstałych w trakcie ewolucji komórek, z których każda prezentuje pod względem swej struktury oraz wykonywanych funkcji pewną zamkniętą w sobie całość. Jednakże zarówno ich struktura jak i funkcje mają sens w obrębie wytworzonego również drogą zmian ewolucyjnych organizmu, do którego przynależą i z którym tworzą dynamiczną jedność.

Wytworem ewolucji kierunkowej i zbieżnej są układy prezentujące odmienne stopnie *zróżnicowanej jedności*⁵; sama zaś ewolucja jest procesem jej formowania⁶. Jedność ta dotyczy nie tylko strony materialnej bytu, lecz również jego strony psychicznej. Korelatem bowiem coraz wyższego stopnia materialnej złożoności jest coraz wyższy stopień psychizmu. Tę współzależność można – w przekonaniu Teilharda de Chardin – wyrazić w tzw. prawie złożoności-świadomości⁷.

W Teilhardowskiej koncepcji ewolucji odgrywa ono zasadniczą rolę. Stanowi bowiem wyraz nowego spojrzenia na procesy ewolucyjne. Od czasów Fryderyka Engelsa⁸ widziano w nich argument uzasadniający materialistyczną wizję świata. W świetle prawa złożoności-świadomości natomiast okazują się czynnikiem stopniowej spirytualizacji materii⁹. Wynikiem zmian ewolucyjnych jest bowiem stopniowy wzrost czynnika psychicznego w stosunku do czynnika materialnego ewoluującego świata. Proces ten swoje apogeum osiąga w człowieku, choć na nim bynajmniej się nie kończy. Stwierdzenie to dotyczy wszakże tylko zjawiskowej strony rzeczywistości. Jego odpowiednikiem w płaszczyźnie bytu jest rozwijana przez Teilharda de Chardin metafizyka jedności, której centralne miejsce zajmuje koncepcja utożsamiająca proces jednoczenia z procesem ciąg-

tego stwarzania. Wyższe stany złożoności materialnej oraz odpowiadające im wyższe stany psychizmu są z tego punktu widzenia wewnętrznym przejawem pozazjawiskowego procesu stwarzania polegającego na tworzeniu coraz bardziej zróżnicowanej jedności.

Najwyższym tworem procesów ewolucyjnych jest – jak już wspomniano – człowiek. Jest bowiem bytem materialnie w najwyższym stopniu złożonym, a równocześnie prezentuje sobą najwyższy stopień psychizmu, mianowicie świadomość refleksyjną. Można o nim powiedzieć, że jest bytem, w którym *ewolucja stała się świadoma siebie*¹⁰. Określenie to dotyczy nie tylko poziomu osiągniętego przez człowieka w procesie ewolucji biologicznej, ale również stanowiska zajmowanego wobec całego pozaludzkiego świata. Obdarzony świadomością refleksyjną człowiek może sam kierować procesami ewolucji. Jest więc nie tylko ich wytworem, lecz również ich sprawcą. Wprawdzie przebiegają one na innej już, społecznej płaszczyźnie, jednakże realizują się również według prawa złożoności-świadomości. Odgrywa ono zasadniczą rolę w rozumieniu prawidłowości procesów ewolucyjnych i w określeniu miejsca oraz kierunków działania człowieka w świecie. Widać to zwłaszcza w refleksji Teilharda de Chardin dotyczącej człowieka jako osoby.

Człowiek jako osoba

Problematyka personalistyczna pojawia się w myśli Teilharda de Chardin w ścisłym powiązaniu z centralnym w jego doktrynie ewolucyjnej prawem złożoności-świadomości.

¹⁰ Por. Henryk Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. Florian Znaniecki, Warszawa 1957, s. 96.

¹¹ Por. Pierre Teilhard de Chardin, *Esquisse d'un univers personnel. Oeuvres*, t. 6, Paris 1962, s. 85; por. także *Energie humaine*, dz. cyt., s. 179.

¹² Por. tenże, *Universalisation et union*, *Oeuvres*, t. 7, Paris 1965, s. 122.

¹³ Tenże, *Le phénomène humain*, *Oeuvres*, t. 3, s. 43; także *La place de l'homme dans la nature*, *Oeuvres*, t. 8, s. 48.

¹⁴ Por. Fryderyk Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła Wybrane*, t. II, Warszawa 1949, s. 121; na temat związków między ewolucjonizmem a marksizmem por. także: G. A. Wetter, *Le matérialisme dialectique*, Bruges 1962; Raymond Nogar OP, *Science de l'évolution*, Paris, 1965.

¹⁵ Bruno de Solages, *Teilhard de Chardin*, Toulouse 1967, s. 91.

¹⁶ Pierre Teilhard de Chardin, *La convergence de l'univers*, *Oeuvres*, t. 7, Paris 1963, s. 322.

mości. Nawiązuje do koncepcji osoby rozwijanej na gruncie filozofii i teologii od wczesnego średniowiecza. Pierwszy zarys problematyki osoby spotykamy przecież już u św. Augustyna¹¹. Jednakże znaczącą rolę odegrała dopiero teoria osoby opracowana przez św. Tomasza z Akwinu. Nawiązując do koncepcji Boecjusza (480–524) określał on osobę jako byt samodzielnie istniejący posiadający rozumną naturę jako właściwą mu zasadę działania¹².

Każdy człowiek jest osobą, bo jest substancją, a więc w swoim jednostkowym, przez cechę rozumności zdeterminowanym sposobie istnienia, czymś jednorazowym i niepowtarzalnym. Mając na uwadze tę niepowtarzalność osoby Tomasz z Akwinu podkreślał, iż człowiekowi jako osobie przysługuje cecha określana jako *incommunicabilitas*¹³. Zdaje się ona odpowiadać rozwijanym we współczesnych odmianach personalizmu ideom niepowtarzalności osoby. Jednakże w ujęciach tych człowiek jest o tyle osobą, o ile działa w sposób świadomy i wolny, i być nią przestaje, gdy przestaje w ten sposób działać. W nauce Tomasza z Akwinu natomiast bycie osobą jest czymś przez człowieka nieutralnym. Przestając być osobą człowiek musiałby przestać być człowiekiem. Jednostkowość bowiem, substancjalność oraz rozumność są nie tylko czynnikami konstytuującymi jego byt osobowy, lecz również jego byt ludzki.

Teilhard de Chardin, choć nawiązuje do elementów Tomaszowej teorii osoby, źródeł osobowego charakteru bytu ludzkiego doszukuje się w innych czynnikach niż Tomasz z Akwinu. Charakter osobowy człowieka jest bowiem zakorzeniony we właściwej człowiekowi samoświadomości¹⁴. Zgodnie zaś z prawem złożoności–świadomości ta ostatnia jest zawsze wewnętrznym wyrazem osiągniętego w toku zmian ewolucyjnych stopnia materialnej złożoności i jedności bytu. Im więc wyższy stopień materialnej złożoności bytu i właściwego mu psychizmu, tym bardziej jest on zjednoczony w sobie, bardziej „scentralizowany”. Człowiek zaś w swoim bytowaniu reprezentuje najwyższy stopień osiągniętej w trakcie ewolucji materialnej złożoności i psychizmu. Jest więc bytem najbardziej w sobie zjednoczonym i scentralizowanym, któremu z tego tytułu przysługuje cecha *incommunicabilitas*. Jest bytem osobowym i tego

wymiaru ontycznego nie może utracić. Ewolucja bowiem jest procesem nieodwracalnym¹⁵.

Jednakże osobowy wymiar ludzkiego bytu nie jest tylko odzwierciedleniem sytuacji ontycznej człowieka. Jest również odzwierciedleniem zadań przed człowiekiem stojących. A podstawowym zadaniem jest samorealizacja. Człowiek będąc osobą musi zarazem osobą się stawać. W momencie pojawienia się samoświadomości człowiek zdobył możliwość twórczego udziału w procesach ewolucji. Winien więc z poczuciem odpowiedzialności sterować nimi, mając na uwadze zasadniczy ich kierunek dający się odczytać z dotychczasowego przebiegu ewolucji. Podejmując ten trud człowiek realizuje zarazem najpełniej siebie jako osobę.

Człowiek w świecie

Mówiąc o obecności człowieka w świecie Teilhard de Chardin podkreśla przede wszystkim moment twórczych przekształceń, jakim podlega świat w następstwie tej obecności. Właściwe bowiem człowiekowi „bycie w świecie” ma zawsze aktywny i twórczy charakter. Uchwytym jego wyrazem są nauka i technika rozwijane przez człowieka. Są one również przejawem realizowania się na ludzkim poziomie procesu ewolucji uogólnionej, kierunkowej i zbieżnej¹⁶. Poznanie bowiem i techniczne przekształcanie świata zbliża ludzi do siebie i jednoczy ich między sobą. Tworzy także nowy typ złożoności – ponadjednostkową złożoność bytu społecznego – i nowy rodzaj świadomości, mianowicie ponadjednostkową świadomość kolektywną.

Takie wszakże potraktowanie roli techniki i nauki rodzi przynajmniej dwa zastrzeżenia. Pierwsze dotyczy samej

¹⁵ Por. Aurelii Augustini, *De Trinitate Libri Quindecim*, Migne PL 42, s. 819–1098. wyd. polskie: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, w: *Pisma Ojców Kościoła w polskim tłum.*, tom XXV, przekł. Marii Stokowskiej, Poznań 1963, ks. 7, IV–VI.

¹⁶ Por. S. Th. 1, 29, 1.

¹⁷ S. Th. 1, 29, 4 ad. 3, także S. Th. 1, 32, 4c.

¹⁸ Pierre Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature*, *Oeuvres*, t. 8, s. 91.

¹⁹ Tenże, *Energie humaine*, *Oeuvres*, t. 6, s. 200.

²⁰ Tenże, *Place de la technique dans une biologie générale de l'humanité*, *Oeuvres*, t. 7, s. 166.

koncepcji ewolucji społecznej. Zarzuca się jej, iż zbyt „biologizuje“ ona życie społeczne¹⁷ przez przenoszenie prawidłowości występujących w ewolucji biologicznej na procesy o wyraźnie społecznym charakterze. Dowodem tego miałyby być prawa złożoności-świadomości, które Teilhard de Chardin stosuje bez żadnych jakoby ograniczeń do procesów ewolucji biologicznej i do zmian społecznych. Zarzut taki nie wydaje się wszakże uzasadniony. Teilhard de Chardin, mówiąc o procesach zmian społecznych, odwołuje się wprawdzie do prawa złożoności-świadomości, ale wyraźnie nadaje mu tylko analogiczny sens i nie zacierając różnic zachodzących między biologią i socjologią.

Drugie zastrzeżenie dotyczy zagrożeń, jakie nauka i technika niosą człowiekowi jako osobie. Najgroźniejsze to redukcjonowanie człowieka do roli pozbawionego podmiotowości elementu w usystematyzowanych procesach badawczych i wytwórczych. Teilhard de Chardin dostrzegał te zagrożenia. Możliwość ich przewyciężenia widział w rozwijaniu specyficznie rozumianej wolności. Wolność – jego zdaniem – stanowi konsekwencję stopnia materialnej złożoności i odpowiadającego mu psychizmu. Wzrasta przeto razem ze wzrostem psychizmu osiągając na etapie ewolucji społecznej człowieka swój najwyższy stopień. Z tego więc punktu widzenia można o niej powiedzieć, iż na poziomie człowieka jest zewnętrzną ekspresją tego, co we wcześniejszym jej stadium redukuje się do determinizmów fizycznych¹⁸. Ujawnia się zaś przede wszystkim w rozpoznaniu konieczności albo determinizmów, wobec których staje człowiek w swoim życiu i działaniu. Gdyby ich nie znał, nie mógłby mówić o własnej wolności. W swej istocie polega ona na autodeterminacji działania, które w obrębie rozpoznanych ograniczeń jawi się jako możliwe.

Wolność jest więc czymś, co zależy od stopnia samoświadomości człowieka i odpowiadającej mu zdolności działania. Z tego zaś punktu widzenia jawi się ona jako zadanie, którego wykonanie odzwierciedla stopień samorealizacji człowieka. Technika i nauka jako przejawy realizacji wolności człowieka nie muszą przekreślać jego podmiotowości. Mogą, choć nie muszą, wciąż ją bogacić.

Jednostka i społeczeństwo

Problematykę realizacji jednostki i społeczeństwa rozpatruje Teilhard de Chardin również w perspektywie prawa złożoności-świadomości. Zgodnie z nim procesy zmian społecznych zmierzają do tworzenia układów złożonych z coraz większej liczby osób, coraz wszechstronniej z sobą powiązanych i do pojawienia się nowej, wspólnej im oraz bogatszej treściowo i zakresowo świadomości, którą Teilhard de Chardin nazywa nad-świadomością¹⁹. Społeczność zaś, ku której procesy te zmierzają, określa mianem nad-ludzkości²⁰. Człowieka może więc nazywać bytem społecznym. Źródłem społecznego wymiaru jego bytu jest miejsce, jakie zajmuje w świecie podległym procesowi ewolucji zbieżnej. Jest z jednej strony wytworem tej ewolucji, z drugiej zaś twórczym kontynuatorem. Jako istota świadoma siebie uczestniczy w ewolucji rozwijającej się na etapie ludzkim, w ewolucji społecznej. Prowadzi ona do wciąż wzrastającej socjalizacji człowieka, polegającej na coraz wszechstronniejszym zaangażowaniu człowieka w realizację dążeń i aspiracji wspólnoty, do której należy. Dokonując tego człowiek buduje z jednej strony więzi społeczne łączące go z innymi ludźmi, z drugiej zaś – utwierdza siebie, swoją odrębność i niepowtarzalność w porównaniu z nimi. Wymiar społeczny ludzkiego bytu jest więc nie tyle czymś danym człowiekowi, ile zadaniem.

Ujmując w ten sposób wymiar społeczny ludzkiego bytu Teilhard de Chardin modyfikował również sposób widzenia relacji jednostka – społeczność. W jego rozwiązaniach można dopatrywać się pewnych doktrynalnych filiacji z ideami integralnego humanizmu Jacquesa Maritaina czy – w większym jeszcze stopniu – z koncepcjami personalistycznymi rozwijanymi przez Emmanuela Mouniera. Teilhard de Chardin nie poświęcał osoby na rzecz społeczności ani też społeczności na rzecz osoby. Nie ma społeczności bez niepo-

¹⁷ Tenże, *Mon univers*, *Oeuvres*, t. 9, s. 111.

¹⁸ Tenże, *Esquisse d'un univers personnel*, *Oeuvres*, t. 6, s. 90.

¹⁹ Por. tenże, *Le phénomène humain*, *Oeuvres*, t. 1, s. 279.

²⁰ Por. tenże, *Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité*, *Oeuvres*, t. 9, s. 196 n.

wtarzalnej w swym istnieniu osoby i nie ma osoby bez społeczności, w obrębie której dopełnia ona swój niepowtarzalny byt²¹. Kształtowanie jednak właściwych relacji między osobą a społecznością jest zadaniem, które może być podjęte i właściwie realizowane przez człowieka, ale które może też ulec zasadniczej deformacji. Teilhard de Chardin zdawał sobie z tego sprawę²². Eliminację tego zagrożenia widział jednak w akceptacji godności człowieka jako osoby. Jako osoba człowiek ukształtowany został w toku nieodwracalnego procesu ewolucji biologicznej i – zgodnie z zasadą zachowania czynnika osobowego²³ – nie może przestać być osobą. Może co najwyżej nie działać jako osoba. Dla Teilharda de Chardin istotne jest więc takie ujmowanie wzajemnych relacji osoby i społeczności, w jakim społeczność bogaciłaby osobę, a osoba humanizowała społeczność. Jest to ujęcie nie tyle prawnoustrojowe, ile przede wszystkim etyczne. Nie dziw przeto, iż Teilhard de Chardin w jego rozwijaniu zasadniczą rolę przypisuje miłości. Połega ona przecież na wzajemnym przyciąganiu się dwu lub więcej osób²⁴. Nie chodzi oczywiście o przyciąganie w znaczeniu fizycznym, lecz o uświadamianie przez poszczególnych partnerów i przeżywane poczucie bliskości, wzajemnego powiązania i ostatecznie jedności. Jest więc miłość ludzkim wyrazem²⁵ tej samej siły, która w świecie pozaludzkim wyzwała procesy unifikacyjne układów. Na płaszczyźnie ludzkiej przybierają one jednak szczególną postać. Ponieważ dotyczą więzi między poszczególnymi osobami, w swoim istnieniu i działaniu niepowtarzalnymi, przeto same więzi muszą zachować również taki charakter. Procesy społeczne przeto, które charakter personalistyczny międzyludzkich więzi podważają, nie mogą być uznane za przejaw procesów prawdziwie unifikacyjnych. Im większą więc w nich rolę spełnia świadome i wolne zaangażowanie człowieka, tym bardziej są autentycznie ludzkie.

Człowiek a religia

Swoiste zwięźcenie poglądów antropologicznych Teilharda de Chardin stanowią rozwijane przezeń koncepcje religijne. Wiążą się one z ideą życia społecznego jako prze-

jawu ewolucji na płaszczyźnie ludzkiej oraz miłości jako czynnika ewolucję tę wyzwalającego. Biorąc wszakże pod uwagę psychologiczną trudność ogarnięcia miłością wszystkich ludzi Teilhard de Chardin sądzi, że taka uniwersalna miłość jest przynajmniej możliwa pod warunkiem, iż przyjmie się, że istnieje Bóg, jako rzeczywisty biegun ewolucji zbieżnej²⁶. W Bogu bowiem jako Najwyższej Osobowości miłość ogarnia wszystkie osoby ludzkie a poprzez nie – cały wszechświat.

Idea Boga jako Punktu Omega nadaje przeto antropologii Teilharda de Chardin specyficzny, religijny wymiar.

Po trzydziestu latach badań i dyskusji nad Teilharda de Chardin filozofią człowieka wciąż jeszcze nie potrafimy rozstrzygnąć miejsca człowieka w świecie poddanym zmianom ewolucyjnym. Teilhard de Chardin nie miał jasnego pod tym względem zdania. *Głównym moim celem – pisał przecież – nie jest przekonanie was o koncepcjach jeszcze nie ustalonych, lecz otwarcie przed wami nowych horyzontów, pobudzenie do myślenia*²⁷.

Antropologii Teilharda de Chardin zarzucić można przesadny optymizm, ale należy pamiętać, iż ukazuje ona rozmiary odpowiedzialności człowieka za świat. Następstwem zaś przeżywanego świadomie odpowiedzialności jest nie tylko lęk i niepokój, lecz także nadzieja. Ona daje refleksji wybitnego myśliciela szczególną aktualność.

²⁴ Tenze, *L'Atomisme de l'esprit*, *Oeuvres*, t. 7, s. 58.

²⁵ Tenze, *Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité*, *Oeuvres*, t. 9, s. 204.

²⁶ Tenze, *Salvons l'humanité*, *Oeuvres*, t. 9, s. 176.

²⁷ Tenze, *Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité*, *Oeuvres*, t. 9, s. 214.

²⁸ Tenze, *La Montée de l'autre*, *Oeuvres*, t. 7, s. 77.

²⁹ Tenze, *Energie humaine*, t. 6, s. 180.

³⁰ Tenze, *La place de l'homme dans l'univers*, *Oeuvres*, t. 3, Paris 1957, tłum. polskie Zofia Włodek, Pierre Teilhard de Chardin, *Miejsce człowieka we wszechświecie*, „Znak” 68/69 (1960), s. 237.

Éléments de l'anthropologie de Pierre Teilhard de Chardin

L'anthropologie de Pierre Teilhard de Chardin ne constitue pas une intégrité systématiquement élaborée. Ses éléments particuliers apparaissent dans divers écrits, souvent sous la forme de courtes mentions. Néanmoins, ils créent une certaine intégrité, ils projettent une nouvelle lumière sur la position de l'homme dans l'univers et les multiples tâches qui se dressent devant lui. On peut

reprocher à cette anthropologie son optimisme exagéré, mais il ne faut pas oublier qu'elle montre les dimensions de la responsabilité pour le monde. Et la conséquence d'une responsabilité, vécue sciemment, est non seulement la crainte et l'inquiétude, mais aussi l'espérance. C'est elle qui donne une actualité spéciale à la réflexion de l'éminent penseur.



Pytania bez odpowiedzi

Kazimierz Dziewanowski

Morze Martwe, podwójne dno tragedii

Nie należy komplikować rzeczy prostych ani upraszczać skomplikowanych.

(Golo Mann, Historia Niemiec od 1789)

Na ciepłych i tak przyjaznych wodach Morza Śródziemnego porwano pasażerski statek „Achille Lauro”. Potem porywacze zabili ciężko chorego człowieka poruszającego się na wózku inwalidzkim. Jego ciało wyrzucili za burtę. Wydarzyła się rzecz ohydna, nie pierwsza jednak w dwudziestym wieku, ani nie ostatnia. Ta świadomość – że to tylko jeszcze jeden epizod w nie kończącym się szeregu potworności naszego stulecia, świadomość realistyczna i jakby pełna rezygnacji – jest świadomością groźną. Wiedza o tym, co się już wydarzyło i co się jeszcze może wydarzyć, jak gdyby tłumi naszą wrażliwość, powoduje bezzadanie rozłożenie rąk: tak jest; cóż my na to możemy poradzić?

To niepokojące pytanie: czy umiemy się jeszcze oburzać, czy też może stać nas już tylko na zrezygnowane machnięcie ręką? Czy zbrodnia jest dla nas wciąż jeszcze zbrodnią, czy już tylko niesmacznym epizodem na naszej dwudziestowiecznej drodze? Biada światu, jeżeli uzna zbrodnię za zjawisko naturalne – jak grad i powódź, suszę i trzęsienie ziemi, deszcz, śnieg i mróz.

Myślę, że tak wciąż jeszcze nie jest; zbrodnia nadal budzi oburzenie, jest zdolna zmobilizować sprzeciw. Nie sądzę, abyśmy całkiem skamienieli. Ale jeśli dobrze jest, że nie akceptujemy zła w pokorze i rezygnacji, to oburzenie nie powinno jednak uniemożliwiać nam namysłu ani zwalniać z obowiązku zrozumienia, o co tu chodzi. Skąd się to bierze

i do czego zmierza? Pragnę być dobrze zrozumiany: podzielam gniew z powodu zbrodni; odczuwam wstręt, odrazę i niechęć w stopniu zapewne nie mniejszym niż każdy z Czytelników. Sądzę jednocześnie, że nie powinno to nam uniemożliwiać prób zrozumienia sprawy. Dlatego oto przedkładam Czytelnikom ten esej, mimo że prawdopodobnie nie u wszystkich znajdzie on uznanie i nie przez wszystkich będzie akceptowany. Ale nigdy tak nie było, by trudną publicystykę akceptowali wszyscy. To zaś, co dalej nastąpi – jest trudne.

Palestyńczycy – to właśnie ów trudny temat, dla wielu niezrozumiały, dla innych odpychający, jeszcze dla innych wstydlivy. Od dawna – moim zdaniem – już nie cieszą się oni sympatią szerokiej opinii publicznej. Mówię o opinii europejskiej. Inaczej jest w Trzecim Świecie, ale tę sprawę pozostawimy na razie na uboczu. Kiedyś Palestyńczycy byli ulubieńcami lewicy intelektualnej w zachodniej Europie, a dziś trudno tam znaleźć publikację, która bez zastrzeżeń wyrażałaby dla nich sympatię. Zaskoczyły im dwa kardynalne fakty. Po pierwsze: ich metody walki coraz bardziej rewoltowały opinię publiczną, ponieważ najczęściej tak się składało, że ofiarami ich działań padali Bogu ducha winni, stojący na uboczu ludzie. Terrorystyczne metody stosowane najpierw przez wszystkie, a później tylko przez niektóre, ale za to głośnie organizacje palestyńskie nasuwały przeciętnemu czytelnikowi gazet podejrzenie o tchórzostwo. Przecież widział on, że zabijanymi albo kaleczonymi ofiarami zamachów byli najczęściej cywilni i bezbronni pasażerowie samolotów komunikacyjnych, turyści, rodziny oczekujące na lotniskach, goście restauracji albo domów towarowych w obcych, neutralnych krajach, rzadko zaś ofiarami tych zamachów padali wojskowi czy policjanci izraelscy, przeciwko którym to miało być skierowane. Czytelnik gazet patrzył i nie mógł się z tym pogodzić.

Miał prawo sądzić, że to jest podłość i tchórzostwo. Wszak łatwiej i bezpieczniej podłożyć ukradkiem bombę na lotnisku w Atenach, w Rzymie czy w Kuwejcie, niż wdrzeć się z bronią w rękę w głąb terytorium zajmowanego przez wojska izraelskie. Brak sukcesów – i inicjatywy – w działaniach prowadzonych na terenie samej Palestyny wyrówny-

wany krwawymi – ale względnie bezpiecznymi – działaniami na terenie neutralnym, działaniami – dodajmy – bynajmniej nie przynoszącymi szkody Izraelowi, ten fakt najbardziej podważył sprawę palestyńską w oczach opinii. Oburzenie spowodowane tego rodzaju akcjami zatarło w opinii światowej bezsporny fakt, że Palestyńczycy podejmowali również inne akcje: o charakterze samobójczym, świadczące o desperacji i determinacji. Jednak porwanie „Achille Lauro” do takich działań nie należało.

Po drugie: sprawie tej zaszkodziło coraz silniejsze utożsamianie ze wstecznymi, średniowiecznymi tendencjami, które w ostatnich latach z wielką siłą wystąpiły w świecie islamu. Pomiędzy sprawą palestyńską a barbarzyńskimi poczynaniami mułłów irańskich – czy też anachronicznymi prawami wprowadzanymi na przykład w Pakistanie – jest ogromna różnica. Ale opinia publiczna na świecie gubi się już w tej płataninie terroru, nienawiści, nietolerancji, średniowiecznych haseł, przestaje rozróżniać Palestyńczyków, szyitów, Bractwo Muzułmańskie, druzów, Chomeiniego i Arafata. Wszystko zaczyna się jej płatać, wie tylko, że oto w imię szczytnych haseł, powołując się na Boga i religię, na niepodległość i samostanowienie, na moralność i na walkę z uciskiem wyrzyna się tysiące ludzi, akceptuje najbardziej niehumanitarne tortury i represje, pędzi dzieci przeciwko czołgom i karabinom maszynowym. Islam przybiera postać ponurego i szaleńczego fanatyzmu, okrucieństwa i samozniszczenia.

Wśród dymu i parującej krwi zacierają się w oczach wstrząśniętych i przerażonych obserwatorów najgłębsze nawet różnice, zacierają się fakty i przyczyny. Zapomina się na przykład, że wbrew potocznemu mniemaniu dzieje islamu nie są bynajmniej dziejami represji, prześladowań i nietolerancji. Porównanie tych dziejów z historią chrześcijańskiej Europy wskazuje wyraźnie, że bilans prześladowań i nietolerancji na naszym kontynencie był bogatszy niż u muzułmanów – i było tak nie tylko w dawnych wiekach, ale i całkiem współcześnie. Zapomina się, że szyici, druzowie, alaui i inne sekty muzułmańskie stanowią zaledwie dziesięć procent świata islamu; dziewięćdziesiąt procent stanowią sunnici, którzy odznaczają się o wiele łagodniejszym

spojrzeniem na świat i ludzi, współwyznawców i innowierców. Islam sunnicki jest surową, pustynną, stosunkowo prostą, ale przyjazną ludziom i pogodną religią, pogodniejszą niż niektóre inne religie pustynne z tego regionu.

Przed wszystkim zaś zapomina się, że te rozmaite prądy, które razem wytwarzają w oczach nie wprowadzonego bulwersujący obraz dzikich konwulsji świata islamu, mają w rzeczywistości różne przyczyny i nie są wcale jednorodne. Sprawa palestyńska jest tu sprawą zupełnie odrębną i trzeba do niej podchodzić inaczej. Myślę, że dzisiaj potrzebne jest spokojne i otwarte przedstawienie tej sprawy – jest potrzebne zwłaszcza w prasie katolickiej. Dlaczego? Nie dlatego, by ta prasa była coś dłużna Palestyńczykom, ale dlatego, że ma ona szczególne obowiązki wynikające zarówno z jej inspiracji ideowej i etycznej jak również z zaufania, jakim jest obdarzana w społeczeństwie. Zwróćmy przy tym uwagę, jak subtelna i ostrożna postawę zachowuje wobec sprawy palestyńskiej dyplomacja watykańska. Wynika to właśnie z tego, że sprawa ta jest tak niezmiernie złożonym i delikatnym zagadnieniem, w którym nie ma łatwych odpowiedzi.

To, co piszę, będzie więc próbą rozumowej analizy zjawiska, które często wywołuje reakcje emocjonalne. Jak zwykle w takich przypadkach reakcje emocjonalne nie służą rzeczywistemu i pogłębionemu zrozumieniu sprawy.

Wiadomo, że problem pojawił się przed drugą, a nawet jeszcze przed pierwszą wojną światową. Było to zagadnicie imigracji ludzi przybywających z daleka, z innego kręgu kulturowego, ze strefy innych obyczajów, języka, historii, z krajów o wyższym poziomie cywilizacyjnym. Większość imigrantów żydowskich, którzy przed pierwszą wojną światową, a także bezpośrednio po niej, zaczęli przybywać do Palestyny, pochodziła z Polski i Rosji, trochę z krajów bałtyckich, a także z Rumunii. Tylko niewielka ich część pochodziła z zachodniej Europy. Kraje wschodnioeuropejskie w tym czasie nie reprezentowały wprawdzie wysokiego poziomu cywilizacyjnego, ale był to jednak poziom nieporównanie wyższy niż ten, który istniał w półpustynnej Palestynie. A kiedy do jakiegoś kraju zaczynają napływać przybysze tak bardzo różniący się od dotychczasowych

mieszkańców tej ziemi, kiedy są oni na dokładkę lepiej zorganizowani, bardziej świadomi swych celów, sprawniejsi w pracy i w organizowaniu życia – wtedy konflikt staje się nieuchronny.

W wydanej w roku 1923 w Krakowie, nakładem „Przeglądu Powszechnego“, książce pt. „Palestyna po wojnie światowej“, ksiądz dr Władysław Szczepański SJ, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, podaje następujące liczby: w latach 1920/21 osadnicy żydowcy wykupili w Palestynie 73 kilometry kwadratowe ziemi, co wraz z nabytkami lat poprzednich stanowiło już 5200 kilometrów kwadratowych, czyli mniej więcej jedną szóstą całości. Ksiądz profesor miał zapewne na myśli całość ówczesnego mandatu brytyjskiego w Palestynie. Autor wskazywał, że dobrze zorganizowana akcja wykupu ziemi, wspierana znacznymi funduszami zagranicznymi, musi już w najbliższych latach doprowadzić do przejęcia większości ziemi na obszarze nadmorskim i w dolinie Jordanu, choć ludność żydowska stanowi w Palestynie zaledwie 11,6% ogólnej liczby mieszkańców. Widział też wyraźnie, że taki rozwój wydarzeń musi doprowadzić do otwartego i gwałtownego konfliktu. Pisał:

Byłem i jestem optymistą; mimo oczywistych faktów sądziłem długo z p. Samuelem, że pokojowe stosunki syjonistów z ludnością palestyńską, że osadnictwo żydowskie – oczywiście w pewnych ścisłych granicach – można pogodzić z interesami i bytem Arabów; do syjonizmu nie odnoszę się wrogo, uznaję i podnoszę wszędzie dobre jego strony – a jednak, po takich doświadczeniach, mimo najlepszej woli, tracę nadzieję. Dopóki polityczny, urzędowy (czytaj: skrajny) syjonizm dzisiejszy będzie u steru żydostwa, Palestyna nie zazna spokoju. Musi przyjść do walki na noże, musi się polać krew.*

Książka Władysława Szczepańskiego świadczy o ogromnej erudycji autora, który znał Palestynę, kraj i jego problemy doprawdy jak własną kieszeń. Ja sam, który przez wiele lat zajmowałem się Bliskim Wschodem i napisałem kilka książek na ten temat, mogę w jakimś stopniu ocenić, jak wiele pracy włożył ksiądz Szczepański w swoje dzieło.

* Lord Herbert Samuel, minister w brytyjskim rządzie premiera Asquitha podczas I wojny światowej, później brytyjski Wysoki Komisarz w Palestynie.

Po przestudiowaniu go nabrałem przekonania, że – mimo przytoczonych wyżej zastrzeżeń – autor był raczej niechętny syjonizmowi (choć drwił z upowszechnianych w tamtych latach bzdur antysemitycznych w rodzaju rzekomych „Protokołów Mędrców Syjonu“, które były zwykłym fałszerstwem). Jednakże stosunek do syjonizmu był sprawą osobistych poglądów księdza Szczepańskiego i nie ma powodu, abym się tym bliżej zajmował. Natomiast zwraca uwagę jedno: w roku 1923 przewidział on jasno, co się w przyszłości musi wydarzyć w Palestynie. I te jego słowa sprawdziły się, niestety, co do joty.

Nie będę streszczał dziejów konfliktu izraelsko-arabskiego, bo napisano na ten temat setki tomów, setki tysięcy artykułów i miliardy słów. Nie jestem też w stanie i nie podejmuję się rozstrzygać sprawy historycznego, moralnego, filozoficznego uzasadnienia syjonizmu. Jest to problem o takiej skali i głębi, że rozpatrywanie go w tak krótkim szkicu byłoby przedsięwzięciem niepoważnym. Nie zamierzam jednak wykręcać się od własnej odpowiedzi na zasadnicze pytanie, jakie przed nami stawia ten problem. Tak bowiem jest, takie jest przynajmniej moje zdanie, że choć nie sposób ostatecznie i sprawiedliwie rozstrzygnąć meritum sporu w sprawie palestyńskiej, to jednak każdy, kto chce określić swój stosunek do współczesnego świata i do głównych zagadnień ludzkości – musi też określić swój osobisty stosunek do tej sprawy. Nie można się z tego wymigać. To jest jedna z kluczowych spraw naszego życia – zarówno w sensie politycznym jak i moralnym.

Zanim jednak dojdę do próby opisanego mojego poglądu w tej sprawie, przywołam raz jeszcze świadectwo księdza profesora Szczepańskiego. W jego książce, prócz mnóstwa interesujących i z wielką naukową rzetelnością zebranych informacji, znajdują się pewne oceny i sformułowania, z którymi się nie zgadzam lub które budzą moje zasadnicze wątpliwości. Są tam wszakże zapisane również wnioski dotyczące syjonizmu i istoty sporu o Palestynę, które godzi się przytoczyć, pamiętając, że zostały one wyłożone sześćdziesiąt trzy lata temu. Oto co napisał wtedy Władysław Szczepański:

Wyznaję otwarcie, że do tego tematu przystępuję z pewnym zakłopotaniem. Syjonizm bowiem budzi wiele entuzjazmu i nienawiści, posiada strony piękne i szlachetne, porywy heroiczne i wielkie, a obok nich czyny i zamiary ciemne, kainowe; syjonizm wreszcie może i powinien być uważany pod tak różnymi i sprzecznymi kątami widzenia, że sąd o nim, sąd przedmiotowy, spokojny, sprawiedliwy – jest bardzo trudny. Stąd moje zakłopotanie; bo ja, nie należąc do żadnej partii, chcę i muszę – w imię nauki i prawdy – być bezwzględnie sprawiedliwym. Dłuższe studia nad tym trudnym tematem uprawniają mnie jednak do wydania pewnego sądu, któremu wszelako cech nieomyślności bynajmniej nie przypisuję.

Po takim wstępie i po dłuższym wykładzie na temat historii Palestyny, Żydów i Arabów, problemów historycznych, kulturowych i religijnych, profesor Szczepański sformułował taki oto wniosek:

Czyż więc Żydzi nie mają żadnego prawa do Palestyny? Tak, i nie. Z punktu widzenia nadprzyrodzonego prawo wyłączne, jakie mieli, utracili bezpowrotnie. Z punktu widzenia historycznego, prawo ich uległo przedawnieniu dzięki dwiętnastu wiekom ich tamże nieobecności, w czasie których krainę tę zamieszkały i dotąd zamieszkują inne ludy, jak na przykład arabski od trzynastu wieków, bez przerwy. Z punktu widzenia prawa przyrodzonego mają Żydzi do Palestyny prawo takie, jakie ma każdy człowiek do osiedlania się wszędzie, gdzie zapragnie, o ile na to zgodzą się inni mieszkańcy danej krainy czy miejsca, którzy tam wcześniej przybyli i zagospodarowali się. Tego prawa przyrodzonego żaden władca, choćby nim był sam p. Lloyd George, Balfour czy Liga Narodów, zmienić czy odebrać dzisiejszym mieszkańcom Palestyny nie mogą. Wszystko zatem zależy od dobrej woli dzisiejszych Palestyńczyków. Przed wojną nie czynili oni żadnego wstępu koloniom żydowskim; owszem, żyli z nimi w zgodzie. Czy i o ile godzą się dzisiaj?

Z całego swego wywodu profesor Szczepański wysnuwał dość dziwny wniosek: że mianowicie największe prawa do Palestyny, gdy chodzi o to, co nazywał prawem nadprzyrodzonym, mają chrześcijanie. Ale nie wysnuwał z tego konkluzji, że chrześcijanie powinni odebrać Palestynę jej arabskim mieszkańcom. To wszystko zostało zresztą napi-

sane, powtarzam, sześćdziesiąt trzy lata temu. Od tej pory nastąpiły w świecie wydarzenia, które przydały sprawie tragicznej głębi, przekształciły problem Żydów i Palestyny w rzecz tak dramatyczną, że nie można jej w ogóle rozważać nie zadając pytań dotyczących samej istoty człowieczeństwa, etyki, religii, filozofii. W moim pojęciu ta rzecz, jaka się wydarzyła z Żydami w środku Europy, określana dziś potocznie biblijnym, choć wziętym z angielskiego słowem Holocaust, czyli Zagłada, stawia zasadniczy znak zapytania nad całością ludzkiego istnienia, cywilizacji, historii. Jeżeli się nad tą sprawą do końca zastanowić, wtedy z głębi świadomości wyłania się pytanie: jak to możliwe, że po tym, co się stało, my wciąż żyjemy i chodzimy wokół swoich spraw, jakbyśmy o niczym nie wiedzieli? Jak możemy z tą świadomością żyć? Przecież ten świat, w którym coś takiego było możliwe, nie nadaje się w gruncie rzeczy do istnienia, jak gdyby stracił swoje usprawiedliwienie, nie można go zaakceptować. W moim przeświadczeniu Holocaust i kilka innych wydarzeń dwudziestego wieku stanowiły przekroczenie granicy, za którą pojawia się pytanie o sens istnienia świata.

Nie mam odpowiedzi na to pytanie i żyję pełen zdumienia i niewiary.

Palestyna, problem żydowski. To nie jest kwestia, którą bym potrafił rozpatrywać na chłodno, starannie wymierzając racje, szukając logicznego rozwiązania godnego Wielkiego Trybunału Sprawiedliwości – gdyby taki istniał. Są sprawy na świecie, w których nie ma dobrego, racjonalnego, korzystnego dla wszystkich rozwiązania. Jest tak wbrew naszej instynktownej, wciąż na przekór doświadczeniom tego stulecia i całej historii utrzymującej się wierze w potęgę ludzkiego umysłu i w to, że gdy wszyscy okażą choć minimum dobrej woli, gdy zrozumieją swoje prawdziwe interesy, gdy zdobędą się na odpowiednio wielki wysiłek, wtedy na końcu każdy problem da się rozwiązać. Taka wiara wciąż jeszcze w nas żyje i próbujemy dogadać się jak człowiek z człowiekiem, jak Polak z Polakiem. Ale historia nie potwierdza tej wiary. Niemało było i jest wielkich konfliktów, zderzeń sprzecznych pragnień, racji i uczuć, dla których nie można znaleźć rozsądnego, wynegocjowanego rozwiązania.

I wtedy o ostatecznym wyniku rozstrzyga, jak mówił Bismarck, krew i żelazo. Voltaire zaś mówił: Bóg jest po stronie silniejszych batalionów. Ale nigdy nie jest całkiem pewne, które bataliony okażą się w końcu silniejsze; bywa i tak, że potężne bataliony zamieniają się w gromady przerażonych ludzi albo też przechodzą na drugą stronę. Czas potrafi rozbroić najsilniejsze bataliony.

W sprawie palestyńskiej pytanie brzmi: czy naród w diasporze, rozproszony i cierpiący (pamiętajmy, że mówimy o narodzie najstraszniej doświadczonym przez historię), naród, który przez dwa tysiące lat dochował wierności marzeniu o powrocie do ziemi, z której się wywodził, i wykazał przy tym niespotykaną w dziejach wytrwałość, przywiązanie do swych tradycji i wartości – czy taki naród ma prawo podjąć praktyczną próbę realizacji tego marzenia? Niech nikt mi nie próbuje wmówić, że ma na to prostą i oczywistą odpowiedź: tak albo nie. Myślę, że to jest jedno z najtrudniejszych pytań współczesnego świata. Każdy musi znaleźć na nie własną, osobistą odpowiedź i musi być ona oparta na najgłębszych fundamentach jego osobowości, światopoglądu, wyznawanej przezeń etyki. Innymi słowy: na fundamentach szerszych niż kategorie ściśle rozumowe.

Ja, dla siebie samego, mam taką odpowiedź. Brzmi ona: tak. Mógłbym na jej poparcie wyliczyć górę argumentów z wielu dziedzin. A każdy bardzo mocny. Lecz wiem, że gdybym je wszystkie wyliczył, to i tak na zakończenie ujrzełibyśmy przed sobą drugą górę argumentów przeciwnych, na które nie odpowiedziałem, a są one równie mocne. Bo przecież, jeżeli na pytanie o prawo Żydów do własnej ziemi odpowiadamy: tak, to w ten sam sposób musimy odpowiedzieć na pytanie o prawo Palestyńczyków, to znaczy Arabów palestyńskich.

Albowiem sprawa Ziemi Obiecanej jest fatalnym dylematem. Została obiecana zbyt wiele razy. Zarówno odpowiedź: tak, jak i odpowiedź: nie, zakładają, że godzimy się na istnienie gorzkiego i słonego morza ludzkich cierpień. Każda z tych odpowiedzi musi je wypełnić po brzegi. Z każdej z nich wytryska ponure, martwe morze ludzkiej krzywdy. Nie ma przed tym ucieczki. Nie można po tym morzu przejść suchą nogą.

W sprawie palestyńskiej nie było dobrego rozwiązania. Europa i Ameryka – widząc, co się stało w latach Zagłady – w porywie serca, czując spóźnione, bardzo spóźnione wyrzuty sumienia, jak jeden mąż poparły plan utworzenia państwa Izrael. Wyrzuty były słuszne, bo w sprawie Zagłady największą winę, poza samymi mordercami, ponosili alianci, którzy nie uczynili nic i nie chcieli nawet wierzyć. Teraz do brzegów tego państwa zaczęły przybijać okręty wiozące przeraźliwe w swym smutku gromady niedobitków: tu osierocone dziecko, tam oszalałego z żalu ojca, gdzie indziej osamotnioną matkę. Nie sposób wyobrazić sobie, czym były te ładunki okrętowe, które tam wtedy wyladowywano. Świat w roku 1947, cała ONZ i wszystkie kancelarie dyplomatyczne były wówczas gotowe dać tym szczątkom najbardziej skrzywdzonej społeczności ludzkiej zadośćuczynienie: dajmy im państwo, skoro niczego im dać nie potrafiliśmy. W ten sposób, starając się choć trochę wyrównać jedną krzywdę, wyrządzono drugą.

Dwadzieścia lat później dziennikarska droga zaprowadziła mnie do rejonu Gazy, gdzie zobaczyłem obozy uchodźców palestyńskich pochodzących z terenów państwa Izrael. Tam również panował dojmujący smutek i beznadziejność. Przyczyny tej beznadziejności były bardzo złożone, wiele winy ponosili ci, którzy powinni byli otoczyć swych braci opieką, to znaczy rządy i państwa arabskie. Będąc o tym jeszcze mówił w dalszym ciągu tego szkicu. Ale najgłębiej ugodziło mnie wtedy pytanie, które zadała pewna starsza, bardzo wykształcona i kulturalna pani, Palestynka rodem spod Hajfy: Znam historię Żydów, współczuję im i uważam za ludzi skrzywdzonych przez historię i przez współczesny świat; ale dlaczego to właśnie my mamy zapłacić za cudze winy i odpokutować zbrodnie, które popełnił kto inny? Dla czego odpowiedzialność zrzucono na nas?

Zrozumiałem wtedy, że ta święta Ziemia Obiecana została dotknięta okropną klątwą.

(dalszy ciąg w następnym numerze)

Wśród pamiętników

Polskie dylematy Władysława Sikorskiego

Władysław Sikorski jest pierwszoplanową postacią polskiej historii XX wieku, zarówno jej spraw zamkniętych jak otwartych. W przeciwieństwie do rządów autorytarnych wyraża idee demokratyczne. Jesienią 1939 roku zdecydował się pokierować polityką wygnaneckiego rządu, a sens jego działań na tym polegał, aby sprawa niepodległości Polski była obecna w obozie sojuszniczym. W czerwcu 1941 roku podjął sprawę naprawienia stosunków suwerennej Rzeczypospolitej Polskiej ze Związkiem Radzieckim. Próba ta załamała się w kwietniu 1943 roku, w związku ze sprawą katyńską. Kilka miesięcy potem Władysław Sikorski zginął w katastrofie lotniczej.

Podjęcie spraw historii ojczyzny, w których obecność Sikorskiego była ważna, przekracza wiedzę i zdolności syntezy piszącego te słowa. W czterdziestoletnim prawie okresie jego działalności politycznej – również wtedy, gdy Sikorski nie zajmował stanowisk pierwszoplanowych – jego postawa i zachowanie mogą być przyczynkiem do odczytywania historii ogólnonarodowej. Niechaj czytelnik potraktuje więc tę notatkę jako głos jedynie do książki Karola Popiela¹, której ukazanie się jest edytorskim wydarzeniem mimo kilku łatwych do odszyfrowania opustek. Tę książkę napisał przyjaciel bohatera, ale subiektywizm wsparty jest często dokumentem. Książka jest rzeczowa, sprawia wiarygodne wrażenie. Przyjaźń pozwoliła wniknąć Popielowi w pewne cechy osobowości bohatera, jest więc ta książka przyczynkiem do psychologii postaci.

Urodzony w roku 1881 w domu wiejskiego nauczyciela pod Rzeszowem, Władysław Sikorski już w latach studiów dał się poznać jako młodziwiec o wielkich zdolnościach i pracowitości. Tyczyło to zarówno wybranego kierunku studiów technicznych jak i społecznego życia organizacji studenckich. Skróconą, podyplomową służbę wojskową starał się wykorzystać pilnie. Cechy uzewnętrznione w młodości znajdują potwierdzenie w dalszym

¹ Karol Popiel, *Generał Sikorski w mojej pamięci*, ODiSS, Warszawa 1983, s. 175.

biegu życia. W roku 1920 jego zasługi jako dowódcy są niewątpliwe, a wiedza i wyobrażenia wojskowa zaowocowały w dziełach, które uważnie studiowano w szkołach wojskowych tak Francji jak Związku Radzieckiego.

Do historii wszedł jednak głównie nie dzięki tym umiejętnościom, lecz jako organizator i polityk. Przed rokiem 1914 zwolennik orientacji autriackiej zdawał się być blisko Piłsudskiego. Historiografia odnotowuje fakty i zdarzenia, które tych ludzi oddalały, powodując zawistną niechęć marszałka i jego otoczenia wobec generała. Ich rozbrat zdaje się jednak zakodowany od początku. Józef Piłsudski był już przed pierwszą wojną światową przywódcą charyzmatycznym i autorytarnym. Ci, którzy szli z nim, w istocie iść musieli za nim. Nie symetria była tu zasada działania, lecz asymetria właśnie. Młodszy o lat 14 od Piłsudskiego Sikorski nie przyjmował takiego układu stosunków, był człowiekiem innego pokroju, nie ulegał fascynacji osobą Komendanta. Wychowany w liberalno-demokratycznych warunkach galicyjskich mógł być współpracownikiem i podkomendnym, ale w partnerskim układzie. Był przywiązany do zasad demokracji, był człowiekiem mediacji i kompromisu. Te cechy wykopały przepaść między nim a Piłsudskim, choć bardzo były cenne na scenie demokratycznego państwa, co Sikorski udowodnił obejmując urząd premiera po zabójstwie prezydenta Narutowicza. W istocie pozostał takim samym człowiekiem, kiedy w latach trzydziestych współtworzył Front Morges, skupiający partie opozycyjne umiarkowane w swoich rewindykacjach. I te cechy znajdujemy też na emigracji. Chwilami ma się wrażenie, że Popiel żyzna się na swego przyjaciela, na pewien rodzaj jego naiwności, na jego wiarę, że *w terminach ostatecznych dawni sanatorowie będą z nim lojalnie współpracować*. Zżymając się Popiel zdaje się nie dostrzegać dwóch spraw. Tego, że Sikorski był politykiem bezpartyjnym i ponadpartyjnym. Jego walor polegał na umiejętności koncyliacji, scalania grup różnych. Jego siłą była siła perswazji, że sprawa polska, aby być obecną jako sprawa międzynarodowa, musi współgrać z polityką wielkich sojuszników. Marszałek Piłsudski miał rację nie dowierczając Francuzom, ale jesienią 1939 roku tylko polityk przez Francję aprobowany mógł zrekonstruować rząd polski i zorganizować w ciągu kilku miesięcy ponad osiemdziesięciotysięczną armię. Stanisław Mackiewicz miał ex post rację twierdząc, że zobowiązania brytyjskie nie były wiarygodne. Ale w roku 1940 jedyną możliwością kierownika polityki polskiej było stać przy Anglii i z nią razem bić się z Niemcami. Możliwość bicia się za Polskę i uparte stawianie sprawy Polski jako suwerennego podmiotu polityki międzynarodowej – to nie była tylko sprawa generała Sikor-

skiego. Ale w odczuciu większości Polaków przeżywających okupację w kraju on był tej sprawy zwornikiem.

21 czerwca 1941 roku otworzył w historii nowy rozdział. Sikorski rozumiał, że szukanie porozumienia z Rosją jest sprawą podstawowej doniosłości. Rozumiał, że bez tego Polska – w łatwej metaforze „sumienia świata” – będzie stanowić dla aliantów zachodnich kłopotliwy dysonans. Nie był to jednak dla niego взгляд jedyny i w tej sprawie miał do dawna przemyślenia własne. Już w roku 1935 Sikorski wobec zagrożenia hitlerowskiego poszukiwał zbliżenia z Czechosłowacją i z nią razem oparcia się o ZSRR². Przewidując po 1939 roku konflikt niemiecko-radziecki nie przesądzał w przewidywaniach zwycięstwa Niemiec. Dlatego szukał porozumienia z ZSRR, a gdy w jego protokole znalazł się twardy dla naszej godności paragraf o amnestii, zwierzył się, że *mocując się z sobą, czy ma wyrazić zgodę na te sformułowania, zdecydował się je akceptować pod wpływem wewnętrznego impulsu. Zdawało mu się, że słyszy biegnące do niego prośby setek tysięcy nieszczęśliwych wołających o pomoc i ratunek* (s. 126). Ze Stalinem rozmawiał szczerze i twardo, co świadczy, że jego idea przewodnią była trwała naprawa stosunków ze wschodnim sąsiadem. Popiel pisze: *Koncepcja Sikorskiego stosunków polsko-sowieckich była dalekowzroczna, ale w warunkach istniejącej wówczas rzeczywistości, nie do przeprowadzenia. Nastroje wrogie Sowietom – choć uzasadnione – były dramatem dla stosunków polsko-sowieckich. Gdyby nie one, znalazłaby się broń i wyżywienie dla wojska. Oczywiście nie można wykluczyć, że wtedy to zaczęła się krystalizować koncepcja Stalina (...) podporządkowania ZSRR przyszłej Polski, niemniej opisane przez nas nastroje ułatwiały mu to zadanie* (s. 162 i 163). Nastroje były, nie mogło ich nie być. Mężowie stanu nie na nich jednak budują strategiczne cele polityki. Dotyczy to stron obu. Każda zła, krwawiąca przeszłość pokrywa się bliźnią, jeśli współczesność stara się rozsypywać to co złe i krzywdzące. Stereotyp Polaków niezdolnych do pojednania jest tylko stereotypem. Sikorski był przekonany, że Polska może być w trwałej zgodzie z ZSRR, a zgodę tę ugruntuje szacunek dla polskiej odrębności, tożsamości i suwerenności. Sikorski wychodził więc z przesłanek

² Teza ta, której głoszenie wymagało wtedy w Polsce odwagi cywilnej, ma znajmienne potwierdzenie w archiwaliach dyplomacji hitlerowskiej. Minister spraw zagranicznych III Rzeszy, Konstanty von Neurath, pisał w instrukcji dla placówek dyplomatycznych 17 lipca 1934 r.: „ZSRR chce utrzymania status quo. Z tego tytułu odrzuca wszelkie rewizje terytorialne. Zmiana status quo – zdaniem ZSRR – oznacza groźbę dla pokoju, ponieważ w końcu naruszenie tego status quo doprowadzić może do akcji przeciwko Związkowi Radzieckiemu”. Cytując za M. Drozdowskim, *Spółczesność, państwo, politycy II Rzeczypospolitej*, Kraków 1972.

podobnych tym, którymi kierował się Edward Benesz, choć dźwigał багаż doświadczeń nieporównanie trudniejszy. Schyłek biografii Benesza świadczy, że w nadchodzącym okresie dziejów (ale konkretnie w nim tylko) ta droga nie okazała się, niestety, drożna.

Zatrzymując się w czterdzieści lat po Gibraltarze przy Władysławie Sikorskim trudno nie pomyśleć o tragizmie tej postaci. Był rzecznikiem demokracji w latach, w których ją deptano. Był rzecznikiem sprawy polskiej w momencie, kiedy państwo polskie fizycznie zniknęło z mapy Europy. Miał świadomość, że przyszłość nie jest oczywistością, a obserwacja przebiegu wojny świadczyła, że jej koniec nie będzie powtórką roku 1918. Uważał, że tylko maksymalna aktywność polityczna i wojskowa może tę sprawę czynić stale obecną w świadomości aliantów, zdecydować o miejscu niepodległej Polski w powojennym świecie. Miał świadomość, że polityka jest sztuką pragmatyczną, że trzeba liczyć się z realiami, brał też na siebie brzemień decyzji niepopularnych, ale dalekowzrocznych. Był zarazem człowiekiem wielkiej wrażliwości moralnej i ciosy odbierał boleśnie. Imponderabilia polskie nie były mu obce, tkwiły w nim samym, niejednokrotnie je wyrażał. Wyzyskując propagandowo po wojnie jego antagonizm z sanacją zapominaliśmy skwapliwie, że Władysław Sikorski odważnie krytykował reżim przedwrześniowy, ale utożsamiał się z państwem zrodzonym w listopadzie 1918 roku. Wyrażał tym postawę powszechną, znamienne dla środowisk wobec rządu krytycznych. Rząd Rzeczypospolitej na emigracji, któremu przewodził, miał się przyczyniać do znalezienia trwałego miejsca niepodległej Rzeczypospolitej, choć społecznie i politycznie zdemokratyzowanej.

Jak go widzieli już po zgonie ci, którzy z nim współpracowali? Stanisław Stroński pisał: *Nie miał w sobie żdźbła skłonności czy daru upodabniania się do obcych ani w obyczaju, ani w myśleniu. Po prostu nosił wśród nich wysoko, acz uprzejmie i ujmująco, swą piękną, bardzo polską głowę. Pozostawał sobą w znaczeniu nie tylko właściwości osobistych, ale także w samoistości polskiej. Dbałość o ludzi – pisał Edward Raczyński – szła w parze z wielką zazdrością o miejsce w ich gronie. Ambicja z niezmierną miłością własną.* Olgierd Terlecki, z którego cennej i długo czekającej druku książki zaczerpnęliśmy te cytaty, sam tak powiada: *Porywczność, nerwowość wielu jego poczynań wynikała być może z wewnętrznej, udrezczającej go rozterki, z rozdźwięku między tytułami a rzeczywistym ich walorem, z niemożności uzyskania realnego wpływu na bieg wydarzeń.* Kajetan Morawski pisał, że generał podświadomie szukał tej władzy i tego autorytetu, jakimi rozporządzał i jakimi gnębił go Piłsudski. Terlecki zgadza się z tym spostrzeżeniem, a sam dodaje: *Bystrość nieprzeciętna, sprawność umysłowa i niezwykła*

*pracowitość a przy tym nieraz naiwność, łatwowierność, fomy przysłowiowo galicyjskie*³. Któż na wielkiej scenie nie ma słabości? Książka Popiela pogłębia widzenie człowieka prawego i szlachetnego, pozwala wnikać w świat jego motywów i intencji.

Cóż odpowiedzieć? Myślę, że generał Sikorski miał świadomość, kim jest dla narodu, który wielokroć przegrywał, ale nie tracił instynktu walki o swoje istnienie. Żywa historia, legenda jest delikatną tkanką narodowej psychiki i dziś – jak myślę – pierwszy marszałek ma w tej legendzie miejsce trwalsze. Kiedy w roku 1940 mówiono: *Im słoneczko wyżej, tym Sikorski bliżej*, owo porzekadło było esencją naszych przedwczesnych, ale niezbędnych nadziei. W tym to czasie Marian Hemar – Piłsudskim zauroczony – mijał gniewne, lekceważące strofy na Edwarda Śmigłego-Rydza. Kiedy teraz przechodzę obok grobu drugiego marszałka na warszawskich Powązkach, rozżarzony jest on od światła, ozdobiony tarczami szkolnymi. Historyk obserwator zestawia tę labilność narodowej pamięci, pyta razem z innymi, co ona znaczy.

Z wczesnej młodości wyraziście pamiętam obraz gorącego lipcowego dnia 1943 roku. Wędruję przez Śródmieście, gęste wtedy bardzo, przez Plac Napoleona i jego okolice. „Szczekaczki” podały dopiero co wiadomość o śmierci generała w Gibraltarze. Pamiętam, jak w tym słonecznym dniu twarze ludzi szarzeją i smutnieją, jak zmieniają się oczy. Szokujące przeżycie narodowe historii było w tym momencie osobistym przeżyciem tysięcy mijanych ludzi wstrząśniętych w milczeniu wspólnym nieszczęściem.

Takim pozostał generał Sikorski w mojej pamięci, choć nigdy go nie widziałem.

³ Olgierd Terlecki, *Generał Sikorski*, Kraków 1981. Przedmowa podpisana w roku 1968.

Jan Górski

Nawojka Cieślińska [— — — —] [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)].

Andrzej Osęka [— — — —] [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)].

„Ecce Homo“

Architektura należy do tych nielicznych rodzajów twórczości, które powstają po pierwsze stosunkowo długo, a po drugie jawnie, w przeciwieństwie do dzieł malarskich, rzeźbiarskich czy literackich.

Zapowiedzią dzieła, ale jeszcze nie dziełem samym w sobie, jest projekt architektury. Nie jest też dziełem budowa zaprojektowanej architektury, chociaż przybliży nam wizję autorską. Przypominam te cechy twórczości architektonicznej po to, by stwierdzić, że większość tematów tej rubryki czeka jak gdyby na swoją kolej. Stosunkowo rzadko natykam się na obiekt wart pokazania, którego nie znałem wcześniej w fazie projektu lub realizacji. Emocja konfrontacji cudzych realizacji ze znanym wcześniej projektem jest może większa niż w przypadku własnych, gdzie stały kontakt we wszystkich fazach budowy stępią trochę finalne wrażenie.

Takim kolejnym tematem czekającym na opisanie był znany mi wcześniej kościół projektu Marzeny i Wojtka Kosińskich. Jest mi szczególnie miło, iż bez sztucznego naciągania jego pozytywów mogę dziś przedstawić dzieło moich krakowskich przyjaciół.

Temat jest szczególnie nie tylko z racji architektonicznych, ale i osoby, której imię stanowi wezwanie świątyni – Błogosławionego Brata Alberta Chmielowskiego. Ta wspaniała postać, bardzo krakowska i równocześnie po franciszkańsku uniwersalna, doczekała się niedawno pamiątkowego wyniesienia na ołtarze. Kościół pod Jego wezwaniem na przedmieściach Krakowa, na terenie klasztoru S. Albertynek, kryje w podziemiach kryptę Brata Alberta, a tłem ołtarza jest obraz „Ecce Homo”. To wszystko nie wymaga dodatkowych komentarzy.

Zobowiązujące emocjonalnie wezwanie świątyni i w dodatku istniejące w bezpośredniej bliskości miejsca zabudowania klasztorne projektu Sas-Zubrzyckiego mogły stanowić równocześnie inspirację i ograniczenie. Architektura ciemnego drewna, z motywami historyczno-regionalnymi, białe tynki, wyrazisty profil dachów i facjatek nie mogły pozostać bez wpływu. Do tego wszystkiego należałoby dodać jeszcze, aż przesadną, fascynację Wojtka Kosińskiego postmodernizmem. Czekam więc z niecierpliwością na koniec budowy.

Całość została zrealizowana stosunkowo szybko. W 1982 roku jesienią rozpoczęto prace budowlane, a w maju 1985 roku kardynał Franciszek Macharski poświęcił świątynię. Symboliczny jest

też kamień węgielny, dar Jana Pawła II – nie z murów Piotrowej bazyliki, ale z bazyliki Św. Franciszka z Asyżu – przypomnienie źródeł inspiracji świętości Brata Alberta.

Efekt ostateczny, jaki obejrzałem w ostatnie przedzimowe dni, pozwała mi zaliczyć tę świątynię do drugiej, a nawet – według mego prywatnego podziału – trzeciej, najmłodszej generacji współczesnych polskich świątyń.

Poprzednio do tej grupy zaliczyłem kościół w Śródborowie, projektu Małgorzaty i Zbigniewa Waclawków, i kaplicę katechetyczną w Lipinach, projektu Marcina Przyłubskiego.

Wyróżnik tej generacji dzieł to świadome i – moim zdaniem – udane, poszukiwania odrębności polskiej świątyni przez mądre odwolywanie się do alfabetu przeszłości. Może to Wojtkowi Kosińskiemu nie odpowiadać, ale nie uważam tego kościoła za postmodernistyczny. Poszukiwania Waclawków, Przyłubskiego, Kosińskiego, Turczynowicza i Bieleckiej, Girtlera i Chwaliboga, Budzyńskiego, Szczepanika-Dzikowskiego i Jagiełły, Mierzejewskiego, Kuryłłowicza stawiam wyżej, jeżeli chodzi o dziedzinę architektury sakralnej, niż tylko modne i najczęściej płytkie postmodernistyczne próby zachodnie i niektóre ich polskie powtórki.

Kościół przy ulicy Woronicza jest stosunkowo nieduży, to raczej wielkość kaplicy. Nawa może pomieścić około 1000 wiernych. Poziom doły mieści kryptę Brata Alberta.

Koncepcja całości świątyni została oparta o jednoprzestrzenną nawę, na wyraźne podłużnym układzie. Charakterystyczne, tak jak dla sąsiednich budynków, białe ściany zostały przekryte wyrazistą formą dachu: stromego, ze zmiennym, jak w dachu mansardowym, nachyleniem prawie do pionu kalenicowego świetlika. Z połaciami dachu przenikają się, wyprowadzone z bieli ścian i ostrokatnie zakończone, pionowe okien i wejść. To wyraźny ułkon w stronę geometrii dachów istniejących zabudowań klasztornych. Do wnętrza wprowadzają nas dwa wejścia: centralne od klasztornej wielkość dziedzińca i rozbudowane boczne, ale z racji zwrócenia się w stronę ulicy Woronicza traktowane jako główne wejście wiernych.

Wnętrze jest jasne, prześwieczone blaskiem bieli ścian i surowego drewna wiszącego nad głową dachu. Samo zastosowanie drewna w deskowaniu sufitu jak i szczere pokazanie ekspresyjnej więzy dachu też można zaliczyć do wspólnego mianownika z „narodową” architekturą Sas-Zubrzyckiego. Myślę, że to drewno jeszcze lepiej działałoby po lekkim przyciemnieniu. O tym, że nie jest to postmodernizm, świadczy również duża dyscyplina detalu, powtarzalność w różnej skali ostrokatnych zwieńczeń otworów, ich podziały. Z pokorą wobec przeszłości wymodelowano balus-

tradę chóru, może za mało dostojną przez swój ażur. Zwraca uwagę dobry detal stalowej klatki schodowej prowadzącej na chór. Tych przemyślanych i względnie wiernie wykonanych detali jest sporo.

Szkoda, że takiej jakości projektowej nie widać w realizowanym tuż obok kolejnym obiekcie zespołu klasztorowego. Ale to już typowa cecha inwestycji sakralnych – niekonsekwencja w stosunku do projektantów, a niestety jeszcze częściej – niekompetencja inwestora. Po polsku.

Tak naprawdę, to należy się dziwić, w jaki sposób udaje się od czasu do czasu zrealizować pierwotny zamysł i przeprowadzić rzeczy pozornie niemożliwe. Technienie i opieka Ducha Świętego nie wszędzie chyba docierają.

Kościół Marzeny i Wojtka Kosińskich ma jeszcze jeden pozytyw: jest bogaty przestrzennie, a równocześnie skromny. Ta sztuka nie zawsze się udaje. Często bywa na odwrót. Nawet najczęściej...

Kraków-Warszawa 85.11.24

Konrad Kucza-Kuczyński

Kościół Bl. Br. Alberta w Krakowie

Autorzy:

Projekt architektury – Marzena Popławska-Kosińska, Wojciech Kosiński

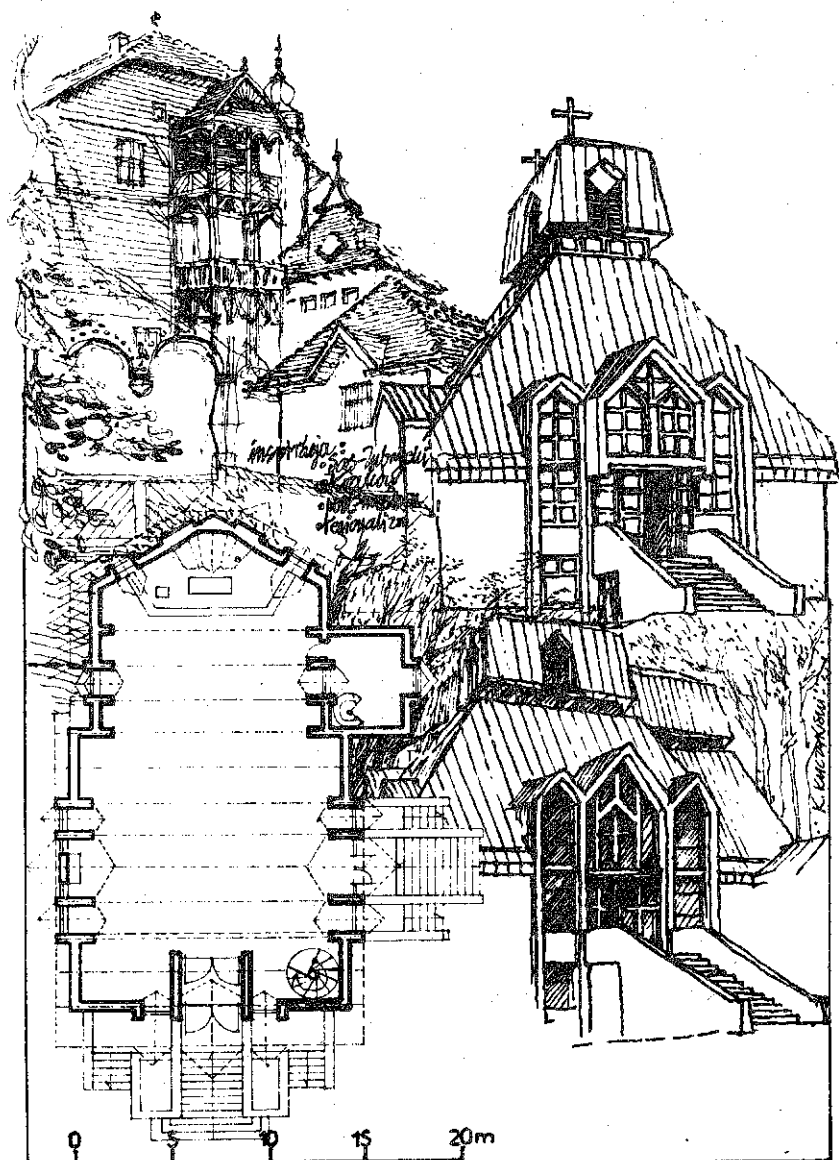
Projekt konstrukcji – Jacek Szczudło

inwestor – Zgromadzenie Sióstr Albertynek

ogólne dane użytkowe:

powierzchnia nawy – 300 m²

pojemność nawy – ca 900 wiernych



KOSICE, UL. BA. ALBERTA, KRAJEW. 1915

Zwodniczy dylemat

(na marginesie tomu „Tradycja i nowoczesność“*)

Spór o kształt rzeczywistości nie tylko w teraźniejszym, ale i przyszłym wymiarze należy do nieodłącznych elementów życia wspólnot ludzkich. Czy ograniczać się do powielania znanych i sprawdzonych rozwiązań, czy też wprowadzać zmiany? Alternatywa „albo-albo” wydaje się niewłaściwym ujęciem zagadnienia. Wystarczy trochę zdrowego rozsądku, by uzmysłowić sobie zarówno potrzebę nawiązywania do przeszłości jak i konieczność dokonywania zmian. Problem tkwi w tym, co i jak zachować, a co zmieniać. Odpowiedź, w warunkach złożonych systemów społecznych, będzie różna, w zależności od egoistycznych, niestety, interesów poszczególnych grup. Trudno więc pogodzić się z roszczeniami niektórych z nich do posiadania wyłączności decydowania w tym zakresie. Gdy zdobywają władzę, dysponują jednak wystarczającymi środkami materialnymi, aby realizować własne ideały i wizje. Warto więc przyjrzeć się bliżej stosunkowi władzy do tradycji i nowoczesności.

Objęcie steru rządów przez nową grupę społeczną następuje zazwyczaj na fali hasel zerwania z dotychczasowym porządkiem i budowy świetlanej przyszłości czy to w oparciu o wzory zaczerpnięte z wyidealizowanej, zamierzonej przeszłości (Złoty Wiek), czy ze świata utopii. Utrwalenie władzy oznacza jednak kres dalszej radykalnej przebudowy rzeczywistości, a jej „realna”, czyli teraźniejsza, forma uzyskuje sankcję nienaruszalnych zasad. Ma to daleko idące konsekwencje dla stosunku grupy rządzącej tak do niedawnej przeszłości jak i niosącej nowe wyzwania przyszłości: pierwsza jest gwarantem utrzymania uprzywilejowanej pozycji, druga oznaczać może jej zagrożenie. Wierne powielanie tradycyjnych wzorów w dłuższym czasie nie jest jednak w pełni możliwe. Dzieje się tak m.in. za sprawą środowiska naturalnego stanowiącego istotny czynnik zakłócający. Sprostać jego wymaganiom można tylko dzięki zmianom. Ich zasięg jest jednak ograniczony interesem grup rządzących. Władza dopuszcza do zmian tylko w takim zakresie, w jakim jest to niezbędne, by przezwyciężyć zakłócenia i przywrócić równowagę systemu w nowych warunkach. Dlatego też ważne jest rozróżnienie między modernizacją

* *Tradycja i nowoczesność*, wybrali J. Kurczewska i J. Szacki, wstępem opatrzył J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1984.

(wprowadzaniem zmian w poszczególnych dziedzinach życia w ramach tradycyjnych struktur) a nowoczesnością, pod którym to pojęciem rozumie się generalne zmiany systemowe (chodzi tu nie tylko o uprzemysłowienie i urbanizację, ale także o powszechny, niczym nie krepowany dostęp do wiedzy i demokratyzację sposobów sprawowania władzy)¹. O ile uznać można decydującą rolę rządu w procesach modernizacyjnych, o tyle nowoczesność, w sprecyzowanym powyżej zakresie, nie leży w interesie władzy. Zweryfikujmy tę tezę na przykładzie dziejów Chin, które z racji długotrwałej, monopolistycznej pozycji biurokracji w strukturze władzy nadają się szczególnie do tego celu².

Od czasu dynastii Han, kiedy system społeczno-polityczny, tzw. azjatycki biurokratyzm (znany także pod nazwą feudalizmu biurokratycznego lub wschodniego despotyzmu), uzyskał w miarę dojrzały kształt, prawie nie zmieniał się. A przecież przez blisko dwa tysiące lat (mniej więcej od początków naszej ery do końca XIX wieku) historia nie stała w miejscu. Pojawiły się nowe surowce (żelazo), narzędzia produkcji, techniki wytwórcze; następował rozwój gospodarki. Konfucjaniści-biurokraci, którzy doszli do władzy w epoce Han, zainteresowani byli w stałym odtwarzaniu realizowanego przez siebie porządku gwarantującego im uprzywilejowaną pozycję społeczną. Przyczyniała się do tego określona strategia postępowania. Do jej kanonów należała rekrutacja odpowiednich ludzi do stanu urzędniczego, nieustanne umacnianie państwa oraz utrzymywanie ogółu ludności w posłuszeństwie i względnym dobrobycie. Selekcję ludzi do aparatu administracyjnego, a zwłaszcza na stanowiska kierownicze, zapewniał system egzaminów państwowych. Przez jego sito przechodzili tylko ci, którzy gwarantowali, że dochowają wierności wyznawanym pryncypiom i będą umieli je ideologicznie uzasadnić. Natomiast zasada „słaby naród – silne państwo” znajdowała wyraz w rozszerzaniu kontroli rządu na wszystkie dziedziny życia. Władza zmonopolizowała więc sferę gospodarczą (obok cesarskiej własności ziemskiej istniały liczne państwowe manufaktury, np. żelaza, soli, a nawet alkoholu), ideologiczną (konfucjanizm oficjalną ideologią) i polityczną (wyłączność władzy konfucjanistów), przybierając formę klasycznego trójpánowania. Inną z zasad świadomie podnoszonych przez aparat biurokratyczny było hasło troski o dobro ludu³. Jego realizacja polegała na zapewnieniu względnie dostatniego poziomu życia

¹ Por. R. Bendix, *Nowe spojrzenie na tradycję i nowoczesność*, przełożyła U. Niklas, w: *Tradycja i nowoczesność...*, s. 91-178.

² L. S. Wasiliew, *Tradycja a problem postępu społecznego w historii Chin*, przełożył T. Gosk, w: *Tradycja i nowoczesność...*, s. 257-301.

chłopsstwa. Pogorszenie bowiem warunków materialnych ludności prowadziło z reguły do poważnych zaburzeń społecznych kończących się bardzo często upadkiem dynastii. Na plan pierwszy wysuwała się zatem kontrolująca i regulująca funkcja państwa w sferze gospodarczej. Jego ostrze kierowało się przeciw siłom, które mogły naruszyć tę kruchą równowagę. Monopol państwowy w pierwszym rządzie dążył do ograniczenia rozwoju kapitału prywatnego. W tym sektorze czaiło się rzeczywiste niebezpieczeństwo dla systemu. Jedną z konsekwencji wzrostu sektora prywatnego była destabilizacja tradycyjnego układu, proces rozwarstwienia społecznego i gospodarczego, m.in. rugowanie z ziemi i ubożenie rolników, których gniew kierował się przeciw „złym” urzędnikom. W takich warunkach państwo, jeśli miało jeszcze dość siły, sięgało po ostateczną broń – reformy. Zmiany, za pomocą których usiłowano usunąć zakłócenia w pracy systemu, a przede wszystkim uniknąć niezadowolenia ludu, miały tylko jeden cel – przywrócić tradycyjne porządki, tj. silną władzę cesarską i słaby, lecz w miarę syty lud. Przykład Chin daje więc odpowiedź na ważne pytanie: czy społeczeństwo może unowocześnić system ekonomiczny w ramach tradycyjnego ustroju politycznego? Jak się okazuje, władza jest w stanie forsować własny model ekonomiki, np. znacjonalizowanych monopolii, i nie dopuścić do niezależnej aktywności gospodarczej.

W rezultacie w Chinach wykształcił się pewien model systemu politycznego o wyraźnych zaletach i wadach: (...) *Państwo jako naczelną instytucję władzy i regulator życia gospodarczego kraju było zainteresowane stworzeniem i zachowaniem optymalnego status quo, przy którym lud żyłby wystarczająco zamożnie, skarb otrzymywałby regularne podatki, a sektor prywatny nie wyłamywał się spod kontroli i nie zakłócał tych tradycyjnych wzajemnych powiązań. Zaletą takiego tradycyjnego modelu była jego stabilność, niezmienność, która obiektywnie sprzyjała zachowaniu określonego, chociażby zbliżonego do minimum poziomu gospodarczego ludu (...) Natomiast brakiem, wadą tego modelu, stanowiącym przedłużenie jego zalet, był wynikający ze stabilności konserwatyzm, marazm struktury społecznej i życia gospodarczego, spowolnienie ewolucji społeczeństwa³. Czy zalety takiego modelu mogą równoważyć jego braki? Czy względny dobrobyt ludności jest wystarczającą przesłanką pozytywnej oceny systemu gospodarczego i politycznego? Aby odpowiedź na te pytania była pełna, uwzględnić trzeba jeszcze jeden aspekt rzeczywistości chińskiej.*

W dziejach Chin, obok okresów rozkwitu (np. czasy dynastii Han, T'ang, Sung czy Ming), napotykały także cykliczne kryzysy. Co pewien czas w następstwie kataklizmów społecznych (powsta-

nia ludowe) lub obcych najazdów do głosu dochodziła nowa dynastia. Okresowe przewyciężenie tendencji decentralizacyjnych, wzmocnienie władzy państwowej kończyło się nieodmiennie osłabieniem skuteczności administracji, nadużyciami, kryzysem i upadkiem dynastii. Zwłaszcza w drugiej połowie II tysiąclecia, szczególnie w czasach dynastii mandżurskiej, trudno dopatrzeć się elementów pozytywnych, które pozwoliłyby nadal zaliczać Chiny do przodujących cywilizacji. Ustępowały wtedy zdecydowanie Europie, np. na polu nowoczesnej nauki i techniki. Czy powodem stagnacji cywilizacji chińskiej był tylko, jak twierdzą niektórzy⁴, niszczący wpływ kapitału prywatnego i konieczność trzymania go w ryzach przez państwo? Odpowiedź musi być przecząca. Źródła słabości tkwiły w systemie politycznym – w jego niedemokratycznym charakterze.

Jeżeli zakładamy, że demokracja jako idea była w dziejach bodaj najważniejszą przesłanką postępu politycznego, społecznego i ekonomicznego⁵, to teza ta znajduje negatywne potwierdzenie w historii Chin. Azjatycki biurokracizm zapewniał wszechwładzę aparatu państwowego. Tym niemniej, jak słusznie zauważono⁶, panowanie biurokracji, a więc warstwy wykształconej, początkowo przyczyniło się do istotnych osiągnięć na polu nauki, techniki i sztuki. Państwo umożliwiało awans najzdolniejszym, bez względu na pochodzenie i majątek, pomagało w badaniach naukowych, dostarczając niezbędnych środków, uznawało także wysoką pozycję naukowców i techników w hierarchii społecznej. Jednak na dłuższą metę wszechwładza aparatu państwowego, a w konsekwencji pertryfikacja systemu, musiała dać negatywne rezultaty. Gdy głównym celem staje się partykularny interes grupy, utożsamiany z racją państwa, nic sposób uniknąć niedemokratycznych metod w rządzeniu. Autorytaryzm ogranicza w pierwszym rzędzie pola społecznej aktywności innych grup, ewentualnych rywali (do głosu nie dopuszczono więc kupców, wojskowych i nieortodoksyjnych uczonych). Narzuca również określony styl myślenia, który mocą funkcjonujących w nim schematów i stereotypów deformuje poznanie rzeczywistości. Ortodoksyjny konfucjanizm – jedną z jego naczelných dyrektyw było hasło: *Potępij i usuwaj obce nauki, aby prawdziwa nauka mogła być wywyższona* – skrępował myśl chińską na długie lata.

³ Tamże, s. 291.

⁴ Tamże, s. 292 n.

⁵ M. Scheler, *Istota i pojęcie socjologii kultury*, przełożyli S. Czerniak i M. Skwiciński, w: *Socjologia wiedzy*, PWN, Warszawa 1985, s. 228.

⁶ J. Needham, *Wielkie miareczkowanie*, przełożyła I. Kalużyńska, PIW, Warszawa 1984, s. 37 n.

Powracając do problemu tradycji i nowoczesności, stwierdzić trzeba, że jest to zwodniczy dylemat. Sugeruje, jakoby jednorazowy akt wyboru nowoczesnych wartości rozwiązywał ostatecznie całą sprawę. Tymczasem jest to błędne założenie. Iluzji, że można mieć monopol nie tylko na władzę, ale także na nowoczesność, często ulegają grupy rządzące. A przecież rzeczywistość nieustannie zmienia się i wierne powielanie starych form w zmienionych warunkach prowadzi do wyjałowienia lub wręcz degeneracji najwznioślejszych nawet ideałów. Zapatrzenie w nie weryfikowany system wartości – wszak służy panowaniu grupy – sprawia, że szermierze nowoczesności po pewnym czasie, często o tym nie wiedząc, przechodzą na pozycje tradycjonalistów. Jest to groźne, gdyż skazuje na stagnację ogół społeczeństwa. Wybór wartości realizowanych w życiu publicznym nie może być więc ustalany mocą arbitralnych decyzji, lecz tylko w dialogu ze społeczeństwem. W przeciwnym razie zablokowany zostanie mechanizm rozwoju, a ewentualne zmiany będą pozorne, zmierzając, jak wskazuje choćby przykład cesarskich Chin, jedynie do uzdrowienia tradycyjnego systemu. Świadomość wspomnianych mechanizmów musi być powszechna; biada bowiem ludziom, którzy o tym zapominają. Czeka ich przyszłość bez perspektyw. A życie bez nadziei porównać można tylko z piekłem.

Jerzy Gaul



Megatrendy

John Naisbitt jest szefem zespołu badającego kierunki zmian społecznych i ekonomicznych w społeczeństwie amerykańskim. Jego książka* przedstawia metody pracy zespołu i wnioski wynikające z obserwacji procesów zachodzących w ostatnim dziesięcioleciu w USA oraz przewidywania kierunku zmian tych procesów. Jest to więc książka futurologiczna, ale o swoistym zabarwieniu pragmatycznym, charakterystycznym dla mentalności amerykańskiej. Pierwszym elementem pragmatyzmu jest zwężenie horyzontu czasowego przewidywań – nie sięgają one poza rok 1990. Drugim – założenie, że procesy ekonomiczne i społeczne mają charakter ciągły. Trzecim – przyjęcie możliwie najbardziej zbiektywizowanej, prostej i jednolitej metody analizy teraźniejszości – od sprawności metod analizy czasu teraźniejszego zależy jakość przewidywań. Metodę tę stanowi ciągła analiza treści prasy amerykańskiej – 6000 tytułów rocznie.

Naisbitt uważa, że system informacji prasowej ma charakter zamknięty. Wobec ograniczonej chłonności społeczeństwa liczba informacji zawarta w prasie jest ograniczona. Nowe informacje wypierają stare; a zatem śledząc zmiany zawartości informacji można ocenić kierunki rozwoju społeczeństwa. Wydaje się, że jest to dość racjonalna metoda analizy, możliwa do zastosowania przy swobodzie informacji prasowej. Metoda analizy danych nie została jednak dokładniej opisana przez autora. Czytelnik nie wie na przykład, czy dla zespołu analizującego wartość informacji podanej przez różne czasopisma o różnym nakładzie jest taka sama czy różna.

Sam sposób zbierania informacji determinuje charakter omawianej książki. Wobec tego, że jest ona oparta na analizie prasy codziennej, zawiera więcej informacji socjologicznych niż typowo futurystycznych przewidywań. Ten opis stanu społeczeństwa amerykańskiego jest dla czytelnika ciekawy i usprawiedliwia nieco szersze omówienie „Megatrendów” w „Przeglądzie Powszechnym”.

Pierwszy rozdział książki poświęcony jest najważniejszemu, zdaniem Naisbitta, trendowi – przechodzenia od społeczeństwa przemysłowego do społeczeństwa z informatyzowanego. Wyrazem tego zjawiska jest spadek zatrudnienia w przemyśle, wzrost zatrudnienia w dziedzinach związanych z analizą i przekazywaniem infor-

* John Naisbitt, *Megatrends. Ten New Directions Transforming our Lives*, wyd. angielskie Futura MacDonald and Co. London and Sydney, 1984, ss. 290.

macji. Tendencja ta stała się wyraźna już w 1956 r., gdy liczba ludzi zatrudnionych bezpośrednio w produkcji (blue collar) po raz pierwszy stała się mniejsza niż w zawodach bezpośrednio nieprodukcyjnych (white collar). W 1982 r. w Stanach Zjednoczonych rolnictwo zatrudniało 3% pracujących, przemysł – 13%. Reszta ludności pracowała w nowych zawodach, powstałych w ciągu dwudziestu ostatnich lat lub w rozwiniętych sektorach dawniej istniejących gałęzi (nauka, telefonia, bankowość, ubezpieczenia), gdzie zysk osiągnięty jest w wyniku generacji lub wymiany informacji. W tym samym roku na uniwersytetach amerykańskich zatrudnionych było na stałe więcej osób niż w rolnictwie. Praca w rolnictwie została zmechanizowana i z informatyzowana. W rezultacie to właśnie uniwersytety amerykańskie dziś „obrabiają ziemię” produkując nowe techniki i maszyny rolnicze, zmniejszające pracochłonność i zwiększające wydajność.

Naisbitt uważa, że cechą społeczeństwa postprzemysłowego jest wzrost zatrudnienia właśnie w dziedzinach zajmujących się informacją, a nie – jak często się twierdzi – w usługach. Na dowód przytacza liczby. W 1900 roku 11% ludności pracowało jako służba domowa. W 1980 roku w usługach (ekspedienci, fryzjerzy, naprawy, obsługa restauracji itd.) pracowało również 11% ludności.

Strategicznym zasobem społecznym staje się informacja. Firmy zajmujące się informacją są na ogół niewielkie – nie są kapitałochłonne, a „mózgo-chłonne”. W 1950 r. otwierano rocznie 93000 przedsiębiorstw, w 1982 – aż 600000. W latach 1969–1976 liczba zatrudnionych w Stanach wzrosła o 9 mln – tyle też nowych miejsc pracy powstało w USA. Z tego ani jedno w 1000 największych przedsiębiorstwach amerykańskich. 3 mln zostały zatrudnione przez lokalną i stanową (nie federalną) administrację, 6 mln znalazło pracę w małych firmach.

W sumie wartość produktu zaczyna dziś być określana przez wartość wiedzy skumulowanej w tym produkcie, a nie pracy manualnej. I znów liczby. W dekadzie 70–80 powstało 19 mln nowych miejsc pracy. Z tego tylko 5% w fabrykach, w sektorze produkcyjnym ogólnie – 11%, zaś 89% w sektorach nieprodukcyjnych. Ogólny przyrost siły roboczej wynosił 18%. Przyrost zatrudnienia w administracji był trzykrotnie wyższy (58%), w administracji służby zdrowia wynosił aż 118%, w bankowości 83%, w analizie systemów 84%, a kadra inżynierska wzrosła tylko o 3%. Nowy Jork między 1947 a 1982 r. stracił połowę miejsc pracy w fabrykach, połowa produktu miasta jest w tej chwili wynikiem pracy w dziedzinie informacji. Głównym przedmiotem eksportu z Nowego Jorku nie są już ubrania, lecz usługi prawnicze.

Niektóre firmy zajmujące się informacją należą do największych w kraju. Wartość usług A.T. and T. (American Telephone and Telegraph) wynosiła w 1981 roku 58 miliardów dolarów – więcej niż wartość produktu narodowego niejednego państwa.

Informacja, zdaniem Naisbitta, stała się nowym bogactwem naturalnym (zasobem) nie tylko odnawialnym, ale i samopowielającym się. Ta sytuacja tworzy nowy układ ekonomiczny i socjalny. Nowa informacja rośnie niezwykle szybko. Corocznie publikuje się 6–7 tys. artykułów naukowych, liczba nowych wiadomości naukowych i technicznych podwaja się w tej chwili co 5 lat, a wkrótce będzie się podwajać co 20 miesięcy. Nagromadzone informacje muszą zostać przetworzone i uporządkowane, by można było z nich korzystać. Firmy przetwarzające informacje w 1982 r. dawały 1,5 mld dol. zysku. 20% ich działalności polegało na podawaniu bibliografii problemów interesujących ich klientów, 80% – na dostarczaniu danych bezpośrednio użytkownikom.

Wzrostowi posługiwania się informacją odpowiada wzrost komputeryzacji. Roczny przyrost liczby komputerów będzie w bieżącym dziesięcioleciu wynosić co najmniej 40%. Czynnikiem hamującym rozwój komputeryzacji jest w tej chwili brak nie tyle maszyn, ile programów (software). Powoduje to gwałtowny wzrost liczby miejsc pracy dla programistów. W 2000 r. cena pełnego systemu komputera personalnego (z wszystkimi urządzeniami towarzyszącymi) będzie tylko dwa razy wyższa od dzisiejszej ceny elektroniki używanej w domu (telefon, radio, magnetofon, telewizor).

Po osiągnięciu w pewnych miastach krytycznego nasycenia komputerami zniknie najprawdopodobniej prasa lokalna – zamiast drukowania jednorodnego zestawu informacji dla wielu odbiorców redakcje będą dostracać zindywidualizowanej informacji – wybór wiadomości ukazujących się w każdym domu, na ekranie telewizora, lub w razie potrzeby wyszukiwanych na dalekopisie podłączonym do domowego komputera.

Elektronizacja w połączeniu z robotyzacją oszczędza pieniądze, ale i redukuje liczbę miejsc pracy w tradycyjnych przemysłach. 50–75% robotników przemysłowych w USA może do 2000 r. stracić pracę w rezultacie zastosowania mikrokomputeryzacji. Praca robotnika w zakładach o wysokim stopniu automatyzacji wymaga coraz mniejszego udziału sprawności zawodowej. Jednocześnie stawia coraz wyższe wymagania inżynierom i kadrze kierowniczej. Robotnicy odczuwają to jako dehumanizację pracy, bowiem komputeryzacja zmniejsza udział inicjatywy, odpowiedzialności i kontaktów międzyludzkich w procesie produkcji – czyli czynników decydujących o satysfakcji z pracy.

Wzrostowi wymagań w stosunku do kadry nie towarzyszy wzrost kwalifikacji Amerykanów. Raport Ministerstwa Oświaty USA i Narodowej Fundacji Naukowej (NSF) z 1980 r. kończy się wnioskiem, że większość Amerykanów zmierza ku praktycznemu analfabetyzmowi technicznemu i naukowemu. Szkolne programy matematyczne i przyrodnicze w USA są na niższym poziomie niż odpowiednie programy w ZSRR, Japonii i Niemczech Zachodnich. *Pokolenie kończące dziś szkoły średnie, po raz pierwszy w historii Ameryki, jest mniej wykształcone niż pokolenie ojców* – pisze dosłownie Naisbitt. Liczbę wtórnych analfabetów w USA ocenia się na 18–64 milionów. Liczba uczniów nie kończących szkoły średniej w Kalifornii wzrosła w ciągu zeszłego dziesięciolecia o 83%.

A jednocześnie 75% miejsc pracy wymagać będzie już w 1985 r. zetknięcia się z komputerem. Ludzie nie przygotowani do tego będą w sytuacji gorszej niż inni. Naisbitt uważa, że konflikt między niezbędnością znajomości metod informatyki a spadkiem sprawności szkolenia doprowadzi do pozytywnego rezultatu – stworzenia nowych miejsc pracy przeznaczonych dla nauczycieli informatyki.

Rzeczywiście w szkołach w Huston (około 1 milion mieszkańców) w 1985 r. zainstaluje się 30 000 minikomputerów. Uczniowie na Alasce cały program przerabiają w domu posługując się komputerem i telewizorem łączącym ich z nauczycielem. 95% studentów w Minnesocie korzysta w nauce z systemu komputerowego. Na Uniwersytecie Bostońskim 20% studiujących programowanie to ludzie interesu, pragnący uzupełnić swoje wykształcenie w tej dziedzinie.

W wielu dziedzinach (bankowość, biura itd.) komputeryzacja zezwala na pracę w domu. Koszt instalacji komputera łączącego firmę z pracownikiem wynosi około 1700 dol. Koszt dojazdów do pracy niejednokrotnie jest wyższy. Nie wszyscy jednakże decydują się na pracę w izolacji. Naisbitt uważa, że praca w zespole zaspokaja potrzebę kontaktów z ludźmi, toteż sądzi, że około 1990 r. tylko 10 mln zdecyduje się pracować w domu. Oczywiście ten typ pracy powiększy możliwości zatrudnienia kobiet (wybór czasu pracy) czy ludzie niepełnosprawnych (brak konieczności przemieszczania się).

Komputeryzacja wymagać będzie od pracownika adaptacji do nowych programów i technik – słowem nieustannego kształcenia się. Zniknie specjalizacja zawodowa, cenny stanie się człowiek o wiedzy ogólnej, zdolny do adaptacji. Program ciągłego szkolenia pracownika istnieje już w pewnych formach – IBM wydaje na taki program 500 mln dol. rocznie.

Wartość produkcji przemysłu elektronicznego będzie wkrótce większa od wartości produkcji przemysłu samochodowego. Wydaje się więc, że wkrótce Amerykanin będzie najpierw kupował komputer, a potem samochód.

Drugi kierunek rozwoju, jaki przewiduje Naishitt, to High Tech – zaawansowana technika (High Touch – zaawansowane zbliżenie). Nowe technologie powodują odreagowanie ludzi – bezosobowy świat techniki wywołuje konsumpcyjne wytwarzanie osobowych systemów wartości, równoważące wymagania duchowe człowieka. Wyrazem tego jest równoległość rozwoju telewizji i ruchu terapii grupowej, przetwarzającego się w ruch rozładowań potencjału ludzkiego (yoga, zen itd.). W świecie wysokiej techniki ludzie czują potrzebę gromadzenia się, bycia razem. W Stanach wielkie sklepy stanowią dziś trzecie miejsce – po domu i pracy – gdzie Amerykanin przebywa najdłużej. Rozwój telewizji ekranowej nie zniszczył kin. Nie idzie się do kina, by oglądać film, lecz by być razem i razem z innymi śmiać się czy płakać.

Nowe techniki są złożone, toteż zdolność utrzymywania nowych systemów technicznych w ruchu staje się równie ważna i równie złożona jak ich zbudowanie. Przykładem jest sytuacja w elektrowniach atomowych. W Wirginii elektrownia została wyłączona, bo któryś z robotników zablokował starą koszulą bezpiecznik. Na Florydzie wyciek radioaktywności spowodował nieostrożny elektryk naprawiający jakiś przewód. W Kalifornii podobny wypadek wywołał technik upuszczając zmieniającą żarówkę na odkryte przewody.

Niemожność poradzenia sobie z techniką atomową wywołuje złożoną reakcję przeciw tej technice. Reakcja antynuklearna na kampusach spowodowała dwudziestoprocentowy spadek liczby studentów podejmujących studia magisterskie w dziedzinie inżynierii jądrowej. Organizacje odpowiedzialne za kontrolę działania elektrowni uważają, że elektrownie wkrótce będą miały trudności ze znalezieniem odpowiednio wykształconej kadry, zdolnej utrzymać reaktory w ruchu z zachowaniem wysokich standardów bezpieczeństwa. W rezultacie standardy te ulegną obniżeniu. I tak się już dzieje. Regionalna komisja kontrolna w Toledo nakazała cofnąć promocje w miejscowej elektrowni atomowej, bowiem promowano tam ludzi o niewystarczających kwalifikacjach i elektrownia zaczęła być niebezpieczna. Ta sama sytuacja istnieje w rolnictwie, gdzie wypadki powoduje przede wszystkim nieprawidłowa obsługa i niefachowo prowadzone remonty samolotów; najnowsze oczyszczalnie ścieków też stały się niebezpieczne.

Przesłanie Naishitta dotyczące stosunku do nowych technik brzmi: *Gdy ulegamy złudzeniu, że technika rozwiąże wszystkie nasze*

problemy, wyrzekamy się ludzkiej odpowiedzialności. Ilustracją tego są nasze fantazje na temat techniki. Ciągłe oczekujemy pojawienia się magicznej formułki zezwalającej nam na zjadanie wszystkich tuczących potraw bez tycia, chcemy zużywać ile się da benzyny, nie zanieczyszczając środowiska, żyć nierozsądnie i nie mieć raka czy choroby serca. Im więcej techniki wokół – tym bardziej potrzeba nam ludzkiej reakcji...

Pięknym zdaniem McLuhana – *Na statku kosmicznym Ziemia nie ma pasażerów, wszyscy są załogą* – zaczyna Naisbitt rozważania nad następnym trendem, nad globalizacją ekonomii. Wyrazem tego procesu jest spadek udziału Stanów w międzynarodowym podziale pracy i wzrost nowych centrów ekonomicznych – przede wszystkim w Japonii, ale i w innych krajach. Japonia wypiera z rynku amerykańskiego miejscowe firmy, Hiszpania i Brazylia – Szwecję w dziedzinie budowy okrętów, Trzeci Świat usuwa Stany z pozycji monopolisty w produkcji ubrań, stali i samochodów.

Redystrybucji ról ekonomicznych towarzyszy dezindustrializacja wszystkich krajów rozwiniętych. W siedmiu państwach najbardziej rozwiniętych przemysłowo (USA, Japonia, Niemcy Zachodnie, Francja, Anglia, Włochy, Kanada) w 1980 r. przyrost produkcji przemysłowej wynosił zaledwie 1%. Tymczasem w okresie 1970–1977 dwadzieścia państw o najwyższym przyroście produkcji należało do Trzeciego Świata. W 2000 roku produkcja Trzeciego Świata będzie reprezentować 30% produkcji światowej. Trend ten będzie się rozwijał, bowiem na terenie Trzeciego Świata nastąpi gwałtowny wzrost siły roboczej. W 2000 roku, liczba pracowników wzrosnie w USA o 10%, w Afryce i Ameryce Łacińskiej o 80%, w Azji o 55%.

Czwartym trendem jest przejście od planowania krótkoterminowego do długoterminowego. Autor uważa, że przyczyną spadku aktywności ekonomicznej Stanów jest mentalność amerykańskiej kadry technicznej. Uformowana jest ona w przekonaniu, że najważniejszym wskaźnikiem aktywności jest kwartalny przyrost wskaźników ekonomicznych. Menadżerowie zużywają więc cały czas na grę wskaźnikami, a nie na zastanawianie się nad efektywnym odnalezieniem się ich firm na rynku. Nie stosują się do „prawa sytuacji”, sformułowanego w 1904 r. przez Mary Parker Follet, pierwszego konsultanta w dziedzinie zarządzania w USA. Prawo to polega na stałym domaganiu się od zarządzających firmą odpowiedzi na pytanie, jaki typ zadań stoi w rzeczywistości przed moją firmą? To pytanie pojawia się – zdaniem Naisbitta – przed każdym przedsiębiorstwem w trakcie światowej mutacji gospodarczej. Właściciele i kadra gałęzi przemysłu do niedawna dominujących nie chcą go sobie zadawać, są bowiem przyzwyczajeni do dawnych

systemów rynkowych. Dlatego też ich przedsiębiorstwa podupadają. Przykładem mogą być przedsiębiorstwa kolejowe, hutnicze czy górnicze. Wielkie kompanie trudno poddają się zmianom; decyduje o tym masa zainwestowanego kapitału i przyzwyczajenia armii ludzi, którzy są w nich zatrudnieni. Niektóre z nich upadają więc stwarzając wrażenie permanentnego kryzysu w USA. Kryzys ten jednakże jest pozorny. Po prostu oznacza on koniec pewnych gałęzi gospodarki i pewnych firm tradycyjnie ujmowanych w zbiorczych wskaźnikach giełdowych. Niektóre firmy jednakże adaptują się zmieniając swoją filozofię.

Piątym trendem jest odwrót od centralizacji i przejście ku decentralizacji. Zdaniem Naisbitta decentralizacja zmieniła politykę amerykańską, sposób prowadzenia interesów i kulturę jako całość.

Aparat przemysłowy Stanów Zjednoczonych był – zdaniem Naisbitta – największą w historii, główną siłą centralizującą. Wynika to z zasad przemysłu ciężkiego, zgodnie z którymi wzrost skali produkcji obniża koszt jednostkowy produkcji. Społeczeństwa informatyczne są zaś społeczeństwami zdecentralizowanymi – informatykę można uprawiać w dowolnym miejscu, wystarczy do tego telefon i maszyna do pisania. Siły decentralizujące są skutkiem wielkości kraju i zasadniczej sprzeczności między systemem demokratycznym i centralizmem. Dewiza Jeffersona – *im mniej rządu, tym lepiej* – znów staje się w Stanach popularna. Ameryka, kończąc erę przemysłową i okres wojen światowych, wraca do swoich źródeł. Zanik centralizacji widać choćby w dziedzinie pracy. Na początku lat siedemdziesiątych zbankrutowały największe tygodniki amerykańskie – „Look”, „Life”, „The Saturday Evening Post” – przeznaczone dla szerokiej publiczności. Zastąpiło je 4000 tygodników przeznaczonych dla wyspecjalizowanych grup czytelniczych. Trzy główne stacje telewizyjne: ABC, CBS i NBC tracą widzów na korzyść lokalnych telewizji czy telewizji kablowej. Ale decentralizacja dotyczy również kwestii wydawałoby się najistotniejszej – wyboru przywódców politycznych. Wyborcy przestają zwracać uwagę na osobowość przywódcy. System demokratyczny sam jest bowiem w stanie wytwarzać silne społeczeństwo zdolne do życia bez silnej osobowości przywódczej – toteż problem, kto ma być prezydentem, jest właściwie nieistotny. Mniejsze jednostki polityczne, lokalne wspólnoty radzą sobie doskonale ze złożonymi problemami dotyczącymi energetyki, transportu, zanieczyszczeń środowiska... Wiele mówi spadek liczby głosujących w wyborach na prezydenta i członków kongresu. W 1952 r. w wyborach prezydenckich wzięło udział 62% wyborców, w 1976 r. tylko 54%. W wyborach kongresmenów

w 1954 r. głosowało 42% uprawnionych, w 1978 r. już tylko 35%. Ale jednocześnie udział w referendum dotyczących lokalnych inicjatyw sięga 80%.

Władza polityczna coraz bardziej wymyka się z rąk rządu federalnego, rośnie znaczenie reprezentacji politycznej poszczególnych stanów. Ten trend – jeśli będzie się pogłębiał – może w ostateczności doprowadzić do secesji, a w każdym razie ożywia debatę na temat samej istoty federalizmu w Stanach. Wyrazem decentralizacji jest też wzrost regionalizmu. U jego podłoża tkwi władanie stanów zachodnich i południowych zasobami energetycznymi Ameryki Północnej. Dochód stanów zasobnych w energię, powstający w wyniku opodatkowania wywozu źródeł energii przez granicę stanową, w latach siedemdziesiątych sięgał 100 mld dolarów. Zapłacony został przez mieszkańców stanów wschodnich i południowych zużywających energię.

Problem napotykający opór wspólnot to rozwój energetyki atomowej. Jest ona w istocie czynnikiem centralizującym, bowiem wymaga wielkich nakładów i działania rozbudowanych systemów kontrolnych.

Szóstym trendem jest przechodzenie spod opieki instytucji do układów samopomocy. Amerykanie przestają być zależni od instytucji centralnych licząc wyłącznie na samych siebie. Po czterdziestu latach odwoływania się do opieki instytucjonalnej Amerykanie wracają do tradycyjnej samodzielności. Kryzys lat trzydziestych spowodował zachwianie wiary w indywidualizm i uznanie, że tylko opieka rozbudowanych instytucji może uchronić obywatela przed zagrożeniami, jakie niesie życie. Tradycyjnym zadaniem rządu jest obrona obywateli. Tymczasem Amerykanie uznali, że zadaniem rządu jest również dostarczanie im żywności, mieszkań i pracy. W rezultacie w latach sześćdziesiątych znaczenie rządu tak wzrosło, iż zaczął zajmować się nawet takimi sprawami, jak badanie jakości zabawek, kontrolowanie ochrony środowiska i znacznej części ekonomii. Obecnie Amerykanie zaczynają uważać, że wiele funkcji rządu i jego instytucji winni przejąć sami obywatele. Dobrym przykładem tej nowej postawy w stosunku do instytucji centralnych jest też stosunek do medycyny. Amerykanie przestali sądzić, że to lekarze są odpowiedzialni za stan zdrowia obywateli. Odpowiedzialność za nasze zdrowie jest sprawą każdego z nas, toteż 50% ludności w USA uprawia dziś w sposób regularny ćwiczenia fizyczne. Spożycie tłuszczu, w stosunku do 1965 r., spadło drastycznie. Amerykanie zużywają 28% mniej masła i 21% mniej mleka i śmietany. Tytoniu zużywają mniej o 28%; zmniejszyło się spożycie wódek na korzyść wina.

Rozrasta się też rynek zestawów analitycznych, zezwalających na samodzielne przeprowadzenie badań w domu. Mieszkańcy Nowego Jorku, za pośrednictwem Amerykańskiego Stowarzyszenia Walki z Rakiem, kupują testy domowe (cena 1 dol.) zezwalające na proste wykrycie wczesnych stadiów raka pęcherza moczowego. Rynek tego typu rozrasta się, 90% obrotu wielu firm medycznych to sprzedaż dla indywidualnych odbiorców. W USA istnieje już 500 000 grup samopomocy, popierających rozwój m.in. samodzielnej opieki zdrowotnej. Wyrazem tej zmiany – odejścia od medycyny scentralizowanej – jest wzrost liczby porodów odbywanych w domu, często pod opieką nie lekarza, lecz dyplomowanej położnej. Czynnikiem istotnym jest też sprawa ceny. Opieka nad położnicą w domu kosztuje ok. 70 dol. dziennie, a w szpitalu – 300 dol.

Szkola – następna instytucja centralistyczna – znajduje się również pod naporem fali usamodzielniania się. Państwowy program właściwie załamał się, jakoś wykształcenia uczniów spadła bowiem znacząco. Ludzie decydują się więc albo na posyłanie dzieci do szkół prywatnych, albo nawet zakładają wraz z sąsiadami swoje własne szkoły czy też uczą dzieci w domu. Na początku lat siedemdziesiątych około 10 000 rodzin amerykańskich uczyło dzieci w domu, dziś takich rodzin jest milion. Rodziny te oczywiście podejmują akcje prawne skierowane przeciw obowiązkowi szkolnemu i w wielu już stanach rozważane są propozycje zniesienia tego obowiązku lub jego modyfikacji.

W sumie Amerykanie masowo organizują się w grupy samopomocy. *Pomagając innym, pomaga się sobie* – głoszą przywódcy tego ruchu: Gartner i Riesmann. Uważają oni, że ruch samopomocy rozwija się, gdyż *ludzie czują, iż nie są w stanie kontrolować rozbudowanej maszyny rządzącej i niedostępnych biurokratów – toteż włączają się do grup samopomocy, umożliwiając im rozwiązywanie pewnych palących problemów codziennych. Nikt już nie wierzy, że rząd będzie w stanie nam pomóc. Żaden rząd nie jest nawet w stanie zagwarantować społeczeństwu, iż nie zostanie ono zniszczone przez wojnę.*

Właściwie tylko ten ruch samopomocy może rozwiązać problemy mieszkaniowe ubogich warstw Ameryki. Ceny domów jednorodzinnych w ciągu dwudziestolecia wzrosły o 127%; średnia cena domu wynosi dziś 86 700 dol. Dla wielu Amerykanów jest to suma nie do osiągnięcia. Grupy samopomocy podejmują się więc renowacji starych domów jednorodzinnych czy bloków mieszkalnych, przekształconych w spółdzielnie. Grupy takie potrafią osiągnąć znaczne sukcesy.

Samopomoc wyraża się też w ruchu działkowiczów, spółdzielczości spożywców kupującej żywność dla spółdzielni bezpośrednio u wytwórców. I znów liczby. W 1979 roku 33 mln Amerykanów uprawiało działki, średni roczny wkład w działkę wynosił 19 dol. a zysk 325 dol. Grupy samopomocy – szczególnie emerytów – zagospodarowują żywność traconą zwykle w produkcji czy przy mechanicznym zbiorze (straty te wynoszą 20% ogólnej produkcji).

Ruch samopomocy jest odpowiedzią społeczeństwa na wzrost cen i niedostępność kredytów. Często wobec wzrostu cen kupuje się żywność hurtowo (wzrost hurtowej sprzedaży o 100%); wobec braku kredytów – buduje się domy we własnym zakresie; coraz częściej naprawia się stare samochody. Rynek narzędzi dla majsterkowiczów sprzedaje dziś towary na ogólną sumę 40 miliardów dolarów.

Siódmy kierunek zmian to przejście od demokracji przedstawicielskiej do demokracji bezpośredniej. Wyrazem demokracji bezpośredniej jest rozrost systemu referendów, w których obywatel bezpośrednio wyraża swoją wolę co do konkretnego rozwiązania legislacyjnego. Zdaniem Naisbitta demokracja pośrednia przeżyła się w społeczeństwie z informatyzowanym. Łatwość dostępu do informacji i wzajemna komunikacja powodują, iż dziś wyborca jest równie dobrze poinformowany jak jego przedstawiciel, nie musi więc na niego cedować swoich praw. W tej sytuacji referenda wywierają coraz większy wpływ na rozwiązania polityczne i prawne.

Oczywiście Naisbitt widzi też zagrożenia związane z oparciem prawodawstwa na systemie referendów. Pierwszym jest zagrożenie przez głos większości cywilnych praw mniejszości (referenda nie pozwalają na ukształtowanie się kompromisu). Drugim – wpływ pieniądza na wynik referendum. Okazuje się, że stopień uzależnienia systemu referendów od pieniądza jest taki sam jak klasycznego procesu wyborczego. Związki zawodowe i przemysłowcy wydali 2 miliony dolarów na kampanię przeciw wprowadzeniu kaucji za opakowania szklane w Massachusetts. W wielu stanach pojawiły się już prawa ograniczające datki finansowe na referenda do 75 dolarów na osobę, a więc stawia się tamy wydatkom w taki sam sposób, jak postawiono je wzrostowi wydatków na kampanie prezydenckie.

Ósmy proces społeczny w USA wyróżniony przez Naisbitta to przechodzenie od struktur hierarchicznych do struktur sieciowych.

Struktury hierarchiczne – Kościół, państwo, przemysł – zaczynają w USA ustępować strukturom łączącym wiele elementów (wielu ludzi) wzajemnie uzależnionych. Przykładem mogą być zespoły ludzi mające wspólny dostęp do swoich wzajemnych

danych. Ale i w nowych sposobach organizacji pracy w przedsiębiorstwach – szczególnie nowego typu – informatycznych i biotechnologicznych, pracownik nie ma jednego bezpośredniego przełożonego, lecz wielu. Zaopatrzenie i kontrola jakości należą do zespołu doradczego, zarząd uzupełniają ludzie z zewnątrz. Ten rozwój struktur sieciowych Naisbitt wiąże ze zjawiskami demograficznymi w USA. Armia pracowników wchłonać musi w ciągu paru lat dzieci urodzone w wyżu demograficznym; 40% z tego pokolenia ma wykształcenie średnie. Liczba ludzi posiadających kwalifikacje kierownicze wzrośnie w związku z tym aż dziesięciokrotnie, a hierarchiczne układy po prostu nie są w stanie przygotować dla nich odpowiedniej liczby miejsc pracy zaspokajających ich ambicje. W tej sytuacji struktury sieciowe okazują się stabilniejsze jako nie roszadzone walką o zajęcie miejsca na szczycie.

Kolejny trend rozwijający się w latach osiemdziesiątych to przesuwanie się centrów społecznych USA z północy ku południowi. Stany południowo-zachodnie posiadające złoża energetyczne ciągną pracowników ze starych północnych rejonów przemysłowych. W stanach południowo-zachodnich żyje już dziś 118 mln ludzi, a w północno-wschodnich, poprzednio najludniejszych – już tylko 108 mln. Przesunięcie populacji znajduje odbicie w grze politycznej. Przyrasta bowiem liczba miejsc w Kongresie, które zajmują przedstawiciele rozwijających się stanów. Przyrost ludności w stanach zachodnich w ciągu ostatniego dziesięciolecia jest rzeczywiście olbrzymi. W Nowadzie wyniósł on 64%, na Florydzie 43%. Jedynym rozwijającym się stanem północnym jest Alaska posiadająca zasoby naftowe. Ale ludzi przyciągają po prostu niezaludnione przestrzenie stanów zachodnich. Stany rejonu Gór Skalistych obejmują 25% terytorium USA, a mieszka w nich 4,3% Amerykanów. Gęstość zaludnienia wynosi tu 5 osób na 1 km², (średnia w całych Stanach – 25 osób na 1 km²). Spadek ludności w stanach północnych będzie coraz wyraźniejszy wobec trudności ze znalezieniem pracy przez młodych. Za około 10 lat licea na północy najprawdopodobniej nie znajdą kandydatów. Bezwzględne przyrosty ludności i znaczenia ekonomicznego były i będą największe w Kalifornii, Teksasie i na Florydzie, gdzie ludność przyrosła o 9,25 mln. Największy przyrost ludności w aglomeracji miejskiej nastąpił w Los Angeles (1,5 mln). Przyrost ten prowadzi do powstania nowej osi ekonomicznej USA łączącej Los Angeles z Huston, a zastępującej starą oś – Nowy Jork–Chicago. Wszystko to znajduje odbicie w życiu politycznym kraju. I nie jest sprawą przypadku, że aktualny prezydent pochodzi akurat z Kalifornii.

Wreszcie ostatni – dziesiąty kierunek zmian: ma to być przejście

od wyborów dwuwartościowych (tak/nie) do wielowartościowych. Zdaniem Naisbitta Ameryka przemysłowa lat pięćdziesiątych oferowała swoim obywatelom bardzo uproszczony zestaw wyborów i to zawsze tylko dwuwartościowych. Obecnie wachlarz wyborów rozszerzył się, przede wszystkim wyborów konsumpcyjnych, ale i socjalnych. Wśród rodzin amerykańskich tylko 7% zachowuje tradycyjną strukturę: pracujący ojciec, matka zajmująca się domem i zwykle 1–3 dzieci. W 1963 r. było takich rodzin 43%. Dziś wiele rodzin składa się z dzieci oraz samodzielnej matki lub ojca albo z dwojga bezdzietnych małżonków kontynuujących kariery zawodowe itd. Rozwody dotyczą dziś 30% rodzin amerykańskich. W 1950 r. 10% osób żyło samotnie, dziś – 25%. 40% siły roboczej stanowią dziś kobiety. Większość z nich pracuje w czasie dostosowanym do ich możliwości, a nie w tradycyjnych godzinach pracy. Kobiety, podejmując pracę zawodową, decydują się późno na macierzyństwo. W rodzinach białych, o przeciętnym dochodzie, średni wiek matki rodzącej pierwsze dziecko wynosi dziś 33 lata.

Ta wielowartościowość opcji życiowych dotyczy również kwestii religii. USA przeżywają dziś falę ożywienia religijnego i towarzyszącego jej uczestnictwa w obrzędach religijnych. Wzrost zainteresowania Amerykanów sprawami wiary wyraża się na przykład w sprzedaży książek religijnych: 30% rynku księgarskiego Stanów stanowi dziś ten typ wydawnictw. Rozrastają się „kościółki elektroniczne”. 1300 stacji radiowych i dziesiątki telewizyjnych poświęcają cały swój program lub jego większą część sprawom religii. Cały ten wzrost religijności nie dotyczy głównych denominacji chrześcijańskich USA (poza Kościołem Południowych Baptystów), tracących w ciągu ostatnich 20 lat stale swoich wiernych.

Wiernych tracą tradycyjne Kościoły liberalne: katolicy, episkopaliści, metodyści, prezbiterianie i luteranie. Zyskują zaś Kościoły fundamentalistyczne – właśnie południowi baptyści, mormoni, adwentyści Dnia Siódmego i cała plejada nowo powstałych niezależnych denominacji czy Kościołów mających surowe zasady i wiele wymagających od swoich wiernych. Takich niezależnych Kościołów powstaje dziś w USA tysiące. Zdaniem Naisbitta trend ten będzie trwał dalej, bowiem Kościoły fundamentalistyczne zaspokajają ludzką potrzebę związania się z wyraźnymi strukturami w czasach głębokich przemian społecznych.

Przemiany dotyczą też profilu narodowego USA. Stany odchodzą od idei „melting pot” – zmieszczenia wszystkich grup etnicznych w jednym „garnku”, w jednym narodzie. Stają się państwem wielu grup etnicznych i wielu ras, przy czym wydaje się, że hispanoidzi w 1990 r. staną się najsilniejszą grupą etniczną

USA, a hiszpański, już nie drugim, a pierwszym językiem – przynajmniej w niektórych Stanach.

Tyle trendów opisanych przez Naisbitta. Czy rzeczywiście zmiany w społeczeństwie amerykańskim podążą we wskazanych przez niego kierunkach? Może. A może i nie. Naisbitt – uważając, że, przyszłość jest prostą kontynuacją teraźniejszości – popełnia błąd znany już z okresu poprzedzającego wielki kryzys. Wszyscy uważali – nawet na dzień przed załamaniem – że krach nie nastąpi, bo przecież świat będzie rozwijał się w dotychczasowym kierunku. A kryzys nastąpił. Naisbitt nie rozumie (nie potrafi zrozumieć? nie chce?), że każdy nasz krok w przyszłość jest eksperymentem. Stawiamy krok rozważnie analizując nasze poprzednie drogi, tysiące kroków już dokonanych. A jednak – wchodząc w przyszłość i przetwarzając ją w teraźniejszość – dokonujemy za każdym razem aktu eksploracji. Poznanie przyszłości możliwe jest tylko poprzez jej przeżycie. Przyszłość jest więc nierozpoznawalna przed jej nadejściem i dlatego niesie nam zjawiska nieprzewidziane (czyli właściwie – nieprzewidywalne) – często nieistotne dla przebiegu naszego życia, ale czasem zasadnicze. Nie wiem, czy takim zjawiskiem nieprzewidywalnym i nie uwzględnionym przez Naisbitta, zmieniającym zasadniczo kierunki rozwoju społeczeństwa amerykańskiego w drugiej połowie lat osiemdziesiątych, nie stanie się A.I.D.S. Być może walka z tą chorobą wymusi znów nawrót centralizmu? Zahamuje rozpad tradycyjnej rodziny? Spowoduje przesunięcie ciężaru działań gospodarczych ku opiece zdrowotnej? Zlikwiduje mobilność Amerykanów, ograniczy ich prawa cywilne? Nowy kryzys, kryzys nie rozpoznany w 1981 r. przez Naisbitta – wydaje się znów dotyczyć społeczeństwo USA.

Włodzimierz Zagórski



Od obrazu świata do obrazu teologii

Niewątpliwie nowożytna kultura europejska stoi pod znakiem „światoobrazu”. Czasy antyczne miały wprowadzić swój kosmocentryzm, ówczesny człowiek dysponował określoną wizją kosmogoniczną, ale „fizis” dla antycznych Greków była czymś zdecydowanie innym niż „przyroda” dla nas. Człowiek współczesny stawia między przyrodą a sobą obraz przyrody, obraz świata. Obcujemy z „obrazem świata”, badamy i analizujemy go, rządzi on naszym myśleniem i działaniem. Oczywiście, całościowa wizja świata jest budowana z rozlicznych warstw, słoików czy przekrojów tego świata i dzieje się to za sprawą specjalizacji zawodowej czy badawczej – a ściślej pisząc – za sprawą poznawanych nowych języków, które kreują rozliczne „um-welty”.

Psychologia procesów poznawczych (a także psychoneurologia) jest skłonna utrzymywać, że tworzenie obrazu (modelu) świata przez człowieka jest rdzeniem każdej jego działalności poznawczej. Spontanicznie budujemy struktury umysłowe modelujące rzeczywistość, a one później umożliwiają nam poznanie tej rzeczywistości i działanie w jej obszarach. Najpierw tworzymy „projekty”, „obrazy” świata, a później one kierują nami, organizują naszą działalność poznawczą czy praktyczną. Owe wizje świata powstają nie tylko mocą wyobraźni człowieka i jego aktualnej wiedzy, ale także rodzą się jako „nieodłączne dzieci” aktualnej kultury i cywilizacji, w której ich twórca jest zanurzony.

Toteż kategoria „obraz świata” najczęściej jest używana w znaczeniu: obraz świata budowany i propagowany jako prawdziwy przez daną kulturę (i cywilizację). Ów wymiar społeczny obrazu świata pociąga za sobą fakt, że każda przemiana obrazu świata dotyka każdego z osobna człowieka stawiając go w obliczu wyzwania egzystencjalnego. Człowiek często przemianę tę traktuje jako kryzys, zagrożenie. Przywykliśmy uważać, że „światoobraz” w silnym stopniu pokrywa się z filozofią człowieka lub że filozofia jest z nim tożsama. Ale jakie związki mogą istnieć między obrazem świata a teologią?

Temu doniosłemu zagadnieniu poświęcona jest książka N. M. Wildiersa¹ niedawno u nas wydana. Jest to praca podająca historię i współczesny stan interferencji między obrazem świata a teologią katolicką.

Podstawowa idea Wildiersa sprowadza się do przeświadczenia, iż teologia w każdym czasie ma jako tło jakiś obraz świata. Nie da się pomyśleć teologii bez obrazu świata. Ale zaraz uzupełnia

powyższe drugą tezę: najczęściej tem teologii był i jest obraz świata formułowany przez nauki przyrodnicze, w tym przede wszystkim przez astronomię, fizykę i biologię. Losy teologii, jej percepcja społeczna, to, czy teologia jest martwa, skostniała czy żywa zależy przede wszystkim od tego, jaki jest jej stosunek do obrazu świata tworzonego przez kosmologię, a dzisiaj, dodatkowo – przez idee fizyki mikroświata i teorię ewolucji.

Jak wiadomo, rozwój nauk przyrodniczych prowadzi do permanentnych przemian obrazu świata. Wystarczy przytoczyć obrazy przyrody w fizyce Arystotelesa, Galileusza-Newtona oraz Plancka-Einsteina, by zrozumieć, o co tu chodzi. I właśnie trzecia teza N. M. Wildiersa brzmi: teologia musi dostosowywać swój przekaz prawd wiary do wciąż zmieniających się obrazów świata, formułowanych przez nauki przyrodnicze, jeśli chrześcijaństwo ma egzystować w tym świecie.

I tak, według autora, teologia średniowieczna przyjęła starożytny obraz świata za swoją podstawę i skazała się sama na śmierć w czasach Galileusza i Kopernika, bo nie chciała od niego odstąpić. Teologia współczesna straci wszelką wiarygodność (s. 224), jeżeli nie dostosuje się do aktualnego obrazu świata, jaki przynoszą nowe odkrycia i idee współczesnego przyrodoznawstwa. Zdaniam N. M. Wildiersa współczesna teologia wciąż – wprawdzie w sposób skorygowany – obstaje przy ideach wywodzących się ze średniowiecznego obrazu świata (s. 165–168). Według niego rzeczywistość jest *doskonała, hierarchiczna, niezmienna, panuje w niej ład i porządek*.

Tymczasem obraz świata proponowany przez współczesne przyrodoznawstwo wygląda całkiem inaczej. Świat jest dynamicznym układem. Rządzi nim idea ewolucji, zmian, przypadku i względność. Ordo i doskonałość – to kategorie bezsensowne w świetle nauki współczesnej. Toteż *dawne sformułowania wiary stały się całkowicie niezadowolające* (s. 221). Chodzi o poszukiwanie nowego rozumienia Chrystusa, o nowe pojęcie Boga. *Co ma znaczyć Chrystus dla tych, co żyją dziełami Darwina, Mendla, Marksa, Freuda, Heisenberga, Nietzschego, Wittgensteina?* (s. 224).

Owe trzy tezy książki N. M. Wildiersa są osadzone w historycznym materiale faktograficznym, ale głównie za sprawą sugestywnego języka referowania aniżeli racjonalnej siatki dowodowej. Autor częściej konstruuje historię stosunków pomiędzy obrazem świata a teologią, niż ją przywołuje w oparciu o świadectwa. Uważa na przykład, że antyk przekazał chrześcijaństwu obraz świata wyznaczony wyłącznie przez relację: człowiek – kosmos. Zapomina, że okres sokratejski wcale tej relacji nie brał pod uwagę.

¹ N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, IW Pax, Warszawa 1985, s. 251.

Następnie teologię średniowiecza odsądza od „czci i wiary” za jej ślepy geocentryzm, a przede wszystkim za antropocentryzm i sakralizację kosmosu. Tymczasem średniowiecze nie знаło takiej sytuacji, że uprawiane nauki przyrodnicze dają pewien obraz świata, a teologia dogmatyzuje ten obraz lub weryfikuje go ze Starym i Nowym Testamentem. Teologia sama wówczas tworzyła obraz świata wykorzystując jedynie obserwacje i pomiary astronomiczne, gdyż nie istniały inne nauki przyrodnicze w nowożytnym znaczeniu. Obraz ten był wówczas naukowy, w średniowiecznym oczywiście rozumieniu kategorii „nauka”.

N. M. Wildiers enigmatycznie pisze o pozytywnych, społecznych konsekwencjach owej roli i funkcji teologii w dziedzinie oświecenia i kształcenia w wiekach X–XIV. Człowiek średniowiecza dysponował przecież dzięki teologii takim *imago mundi*, który ustalał sens jego życia, wyznaczał miejsce i zadania, gwarantował spójność między światem kosmologii a światem kultury i cywilizacji. Zawdzięczał to mistrzom szkoły w Chartres, wielkim scholastykom – Albertowi, Bonawenturze, Tomaszowi i Mikołajowi z Kuzy, dla których świat był „świętym kosmosem”, a cywilizacja i kultura miały być „cywilizacją miłości”.

Autor książki nie skrywa jednak swego braku sympatii dla kultury średniowiecza, z trudem powściąga pogardę wobec ówczesnego teologicznego obrazu świata. Na przykład, prawie z osłupieniem pisze o tym, iż św. Tomasz rozważał rolę aniołów w ruchach planet, a najbardziej denerwują go idee *ordo* i doskonałości. Te emocje często uniemożliwiają mu racjonalną analizę. Brak takiej analizy prowadzi do niedostrzegania przez niego prawdziwych przyczyn zjawisk.

Nowy obraz świata kielkuje bowiem i rodzi się w łonie teologii średniowiecznej, a nie poza nią. Nowe metody dochodzenia do prawdy o przyrodzie są postulowane przez duchownych i teologów w ośrodkach życia zakonnego, a nie przez świeckich czy ateistów. Dlaczego więc w wiekach XVI i XVII dochodzi do „katastrofy”? Do upadku teologicznej interpretacji kosmosu, do *zaprzepaszczenia szansy chrześcijaństwa i Kościoła* (s. 149)? Autor uważa, że stało się to na skutek odrzucenia przez Kościół heliocentrycznego obrazu świata. Postępując tak Kościół sam się skazał na skostnienie i wyobcowanie z nowoczesnej kultury (s. 150). Nie przeoczyć faktu pomieszania przez autora zakresów znaczeń terminów: teologia, religia, Kościół, wiara, myśl religijna, należy zauważyć, iż myli on także przyczyny ze skutkami. Renesans a przede wszystkim Oświecenie odbierają Kościółowi (i teologii) społeczne funkcje kształcenia i wychowania. Obraz świata w skali społecznej tworzą instytucje świeckie, państwowe coraz gwałtowniej

niej emancypując się wobec Kościoła. W obrazie tym pojęcie Boga staje się zbędne. Zaś teologia jest nauką o Bogu. Wobec tego obraz świata, który odrzuca z założenia triadę „Bóg – człowiek – świat”, odrzuci również teologię, nawet tę, która będzie operowała językiem fizyki czy kosmologii Galileusza-Newtona. Jest to obraz świata z założenia ateistyczny i uformowało go Oświecenie postępując się systemem szkolnictwa, w którym dogmaty wiary zastąpiło dogmatami nauki. Wiek XIX i XX pokażą, że nawet przyjęcie przez teologię heliocentrycznego obrazu świata niewiele zmienia, gdyż w istocie bój toczy się o transcendencję i zbawienie, a nie o szczegółowe hipotezy czy teorie naukowe. Niewątpliwie, teologia XIX i XX wieku sobie samej zawdzięcza wiele, ale nieuwzględnianie faktu, że otrzymała ciosy ze strony struktur społecznych i oświatowych, zaprogramowane przez ateistyczną wizję świata, jest zniekształceniem historii.

Druga teza N. M. Wildiersa w świetle aktualnego stanu metodologii i filozofii nauki też jest kontrowersyjna i analizowana traci jednoznaczność. Nauki przyrodnicze XX wieku przeżywają wielki kryzys samoświadomości. XIX-wieczne poglądy naukoznawcze, które tkwią u podstaw tej książki, zostały definitywnie pogrążone. Wiele jest zamętu, ścierają się różnorodne poglądy na to, co to znaczy fakt naukowy, hipoteza, model, teoria naukowa? Jak rozumieć pojęcie prawdy o naukach przyrodniczych? Czy teorie naukowe są prawdziwe? Czy rozwój nauki może doprowadzić do zaprzeczenia prawd wcześniej wykrytych? N. M. Wildiers dotyka tylko tych kwestii w rozdz. 7 (s. 176–190), ale jego tezy metodologiczne nie są wolne od błędów (np. s. 206 przynosi błędne stanowisko autora na temat wartości teorii naukowej), a najczęściej stanowią apologię secentyzmu.

Autor pomija właściwie fakt, że dzisiaj nauki przyrodnicze nie dają syntez, uogólnień filozoficznych, rezygnują z budowy „światoobrazu”. Ideałem prawdy naukowej jest dzisiaj prawda jako skuteczność, siła, słuszność. Teorie naukowe traktowane są czysto operacyjnie, instrumentalnie. Przez matematyzację nauki stały się hermetyczne i ezoteryczne, a obraz świata u przeciętnego człowieka nawet po studiach wyższych jest uformowany w postaci migoczących, kalejdoskopowych układanek bez syntezy, spójni czy wartościowania. Nowy człowiek podlega totalnej, zmasowanej propagandzie nauki, a nie upowszechnianiu rzetelnej wiedzy. Obraz świata jest tworzony przez zsekularyzowane ośrodki publicznego, państwowego oświecenia i polega na świadomej tendencyjnej interpretacji danych naukowych wykraczających daleko poza te dane.

Najbardziej agresywny wobec współczesnego człowieka nie jest

obraz świata tworzony przez mikrofizykę czy astrofizykę, lecz przez wizję pankosmicznej ewolucji. N. M. Wildiers jest zniewolony przez tę wizję. Jego zdaniem ewoluuje wszystko: organizmy, gwiazdy, galaktyki, struktury społeczne, człowiek, jego wytwory, a więc kultura, cywilizacja, idee. Nie ma więc nic stałego, wszystko „płyń”, nie jest absolutne, nie istnieje żaden stały punkt odniesienia. Jest tylko jedna prawda: wszystko się zmienia (ale czy ona też się zmienia?). W takim razie uprawiamy kult zmian dla samych zmian! Każda zmiana jest postępem! Teologia, która nie zmienia przekazu swoich prawd, jest odrażająca, skazana na śmierć. *Para ludzka w raju? Nie ma już dla niej miejsca w nauce współczesnej* (s. 224). *Teologia nadziei, teologia polityczna, teologia rewolucji... Rozpad dawnego obrazu świata z jego wiarą w niezmienny porządek świata otworzył w ten sposób drogę do nowego samorzuczenia chrześcijanina* (s. 233).

Idea ewolucji rozumiana jako naczelny faktor decydujący o wszystkim nie jest jednak prawdą naukową, lecz specyficzną ideologią współczesnej cywilizacji. Natomiast prawda naukowa współczesnego przyrodoznawstwa zawiera w sobie nie tylko pewne przesłanki teorii ewolucji gatunków, teorii ewolucji w czasie i przestrzeni układów gwiazdnych, ale także fundamentalne idee o inwariantach przyrody, niezmiennikach, o strukturach subtelnych wszechświata założonych na Początku. Prawda naukowa XX w. mówi o osobliwej, przyrodniczo nieprawdopodobnej równowadze wszechświata, dzięki której mógł zaistnieć i istnieje człowiek. N. M. Wildiers zdaje się nie dostrzegać tego, że fizyka współczesna i biologia ukazują głębokie, niezmiennicze struktury zjawisk i rzeczy, głęboko założony ład i harmonię, symetrie nowego typu, bardziej uniwersalne oraz prawa fundamentalne opisujące narodziny z chaosu – porządku. Obraz świata budowany przez ateistyczne instytucje oświatowe na kanwie nauk szczegółowych i to metodą niedopuszczalnej ekstrapolacji Wildiers traktuje jako obraz tworzony przez te nauki i do niego każe dostosowywać się teologię.

Ideologia współczesnego państwowego oświecenia i wychowania, opisująca wizję ewolucjonistycznego świata, jest bardziej wyrafinowana w swym ateizmie niż jej antenatki z czasów Oświecenia czy XIX w.

O niej to mówi Jan Paweł II²: *W rozległej wizji tego obrazu świata chodzi już nie tylko o powstanie człowieka, lecz – szerzej – o sprawadzenie wszystkich zjawisk duchowych łącznie z moralnością i religią do podstawowego modelu ewolucji, z którego perspektywy zostaje również określona ich funkcja i granica. Dlatego odpowiedzialna w stosunku do wiary myśl musi się przeciwstawić temu ewolucyjnemu*

światopoglądowi, który wykracza daleko poza swoje przyrodoznawcze podstawy.

Teologia jest rozmową z Bogiem. Współczesna ideologia ateistycznej wizji świata chętnie dopuszcza rozmowę o Bogu i religii, jako o „produktach” etapowych pankosmicznej ewolucji. Ewolucja na pewnym etapie generuje transcendencję, ale „oswojoną”, poznawalną, naturalną. Teologia, która się na taki obraz świata zgadza, chce być z nim w spójni – uzyskuje łaskawy placet na istnienie. Sejentyzm wicków XVII–XIX odrzucał każde pojęcie Boga. Sejentyzm XX w. przyjmuje pojęcie Boga, duszy, duchowości etc. jako naturalne wytwory ewolucji dziejów.

Czytamy u Jana Pawła II²: *Wiara i rozum pochodzą od Boga. Wiara i rozum stanowią dwa odmienne i niesprowadzalne do siebie porządki poznania. Uważamy za wykluczone, by jakaś nauka mogła dojść do wniosków sprzecznych z prawdami wiary.*

W wiekach XVII–XIX teologia popełniła poważny błąd dopuszczając możliwość przeciwstawienia prawdy naukowej prawdzie objawionej w wymiarze ontologicznym i była to niewłaściwa reakcja na bezprzykładne manipulowanie prawdą naukową przez świeckie systemy kształcenia w celach przekreślenia prawdy objawionej. W XX w. N. M. Wildiers proponuje takie manipulowanie prawdą objawioną, by nie zachodziło niebezpieczeństwo przekreślenia jej przez prawdę naukową. Teologia musi zginąć – pisze – chyba że zmieni swoje paradygmaty, np. chrystologiczny, na taką postać, którą – dodam – łaskawie zaakceptuje do upowszechnienia panująca instytucjonalnie wizja świata, rzekomo fundowana przez nauki.

Tymczasem żadna teologia nie przedstawi prawdziwego i pełnego obrazu Boga. Bóg jest Tajemnicą, jest transcendencją. Pojęcie np. Raju czy grzechu pierworodnego nie jest pojęciem nauki, lecz wiary. Prawda wiary korygowana i dostosowywana do prawd naukowych, zmieniających się z etapu na etap, przestanie być prawdą wiary. Teologia prawdopodobnie zginie, gdy miast ukazywać ludziom drogę do nieba, zacznie niebo opisywać za pomocą równań kosmologii. Ale przecież transcendencja nie wyklucza immanencji, ubóstwienia – przebóstwienia. Drugim źródłem powstania fałszywego obrazu teologii u tego autora jest obsesja wolności. Wolności częściej „od” aniżeli „do”. N. M. Wildiers krytycznie odnosi się do hierarchicznej struktury Kościoła, a specjalne uczulenie przejawia, gdy chodzi o papieża. Na przykład na

² *Wiara chrześcijańska a teoria ewolucji* – do uczestników międzynarodowego sympozjum naukowego 26 IV 1985, „Osservatore Romano”, nr 4–5, 1985, s. 8.

³ *Nauka, wiara i Kościół*, homilia w katedrze kolońskiej 15 XI 1980, „Osservatore Romano”, nr 12, 1985, s. 18.

s. 169 wyśmiewa Piusa XII za jego pozbawione sensu, stercotopowe rozumienie wiary. Myślenie religijne człowieka winno być autonomiczne, wolne i niezależne od instytucji kościelnych. W wyobraźni powiększa rozdział pomiędzy laikatem a hierarchicznym Kościołem i jego oficjalną teologią. Ideologię buntu (*la théologie en colère*) uważa za teologię najbardziej adekwatną do współczesnego obrazu świata tworzonego przez nauki przyrodnicze.

Oczywiście, okres powstawania tej książki (1969–71) wyjaśnia nam, jak od pewnego obrazu świata można dojść do fałszywego obrazu teologii. Był to okres – szczególnie w teologii Zachodu – przeciwstawiania II Soboru Watykańskiego całej tradycji Kościoła. Przeciwwstawienie to, tak jawne na kartach rozważanej książki, w świetle historii starożytnego chrześcijaństwa, średniowiecza i początków czasów nowożytnych, jest głęboko niesłuszne. Doktryna Vaticanum II to odnowienie tradycji Kościoła, przypomnienie tej prawdy Pisma Św., że świat jest zawsze stwarzany, zbawiany i doskonalony przez Boga.

Ostatnie stronicie książki N. M. Wildiersa są swoistą futurologią lub teologiczną science fiction. Tutaj odkrywa się głębsza struktura myślowa podtrzymująca owe analizowane przeze mnie trzy tezy. Jest nią mianowicie myśl i przeświadczenie, iż Kościół w postaci uformowanej przez poprzednie wieki jest skazany na zagładę. Nowy człowiek i nowe czasy wymagają radykalnie innej myśli religijnej. Wszystkie główne paradygmaty kościelnej myśli – do lamusa! Paleta projektów teologii (religii, wiary, Kościoła?) jest oszalaniamą (religia bez Boga, chrześcijaństwo bez religii, wiara świecka, nieświęte *sacrum* itp.) do tego stopnia, iż z dużym prawdopodobieństwem można się spodziewać projektu teologii... bez wiary dla owego nowego człowieka o dźwięcznej nazwie „a self-creative creature”.

Bierze się to chyba stąd, że wizja nowego człowieka (i nowych czasów) proponowana przez N. M. Wildiersa jako przesłanka do budowy nowej teologii jest poważnym uproszczeniem a tym samym zniekształceniem rzeczywistości nowych czasów. Nowy człowiek nie tyle chce uzgodnienia fizyki czarnych „dziur” z księgą Genesis, ile odpowiedzi na pytanie: jaki sens ma w ogóle uprawianie fizyki czarnych dziur? Nowy człowiek nie martwi się o kosmologiczne tło teologii, lecz szuka odpowiedzi na pytanie: dlaczego nauka szykuje zagładę całej Ziemi? Dlaczego człowiek chce zabić, zniszczyć dzieło stworzenia za pomocą nauki i techniki? Dlaczego etyka, moralność i humanizm nie mają wspólnych odniesień z naukami ścisłymi i technologią? Jak zachować równowagę duchową wobec kierunków rozwojowych i odkryć naukowych?

A co stanie się ze mną w obliczu dalszego rozwoju inżynierii genetycznej? Czy kopie organizmów żywych są całkowicie tożsame z oryginałami? Czy komputer, powiedzmy x-ej generacji, też będzie miał życie duchowe tak jak my?

Główne niepokoje człowieka nie leżą na linii ewentualnego konfliktu pomiędzy naukami przyrodniczymi a teologią, lecz na linii: rozwój nauk przyrodniczych a świat ludzki.

Po 15 latach od napisania tej książki „prorocstwa” na temat teologii i religii wynikłe ze scjentolatrii mają głównie wartość historyczną. To nie teologia przeżywa kryzys. To nie przyrodniczy obraz świata pozwala zrozumieć do końca człowieka. To nie od chrześcijaństwa odwraca się nowy człowiek. W Kolonii, w 1980 r. Jan Paweł II mówił: *W minionej epoce czołowi bojownicy nowożytnej nauki walczyli z Kościołem pod hasłami rozumu, wolności i postępu. Dzisiaj, w obliczu kryzysu nauki, różnorodnych ograniczeń jej wolności i wątplenia w postęp, fronty tej walki zostały odwrócone. To Kościół występuje dzisiaj w obronie rozumu i nauki przyznając jej zdolność do poznania prawdy, zdolność, która uwierzytelnia się jako działanie ludzkie; wolności nauki, dzięki której zachowuje ona swą godność jako osobowe dobro człowieka; postępu w służbie ludzkości, którego potrzeba, by zabezpieczyć jej istnienie i godność. Dążenie do nowego humanizmu, na którym mógłby się oprzeć rozwój ludzkości trzeciego tysiąclecia, tylko wtedy zakończy się sukcesem, kiedy poznanie naukowe złączy się w nim ponownie w sposób żywotny z prawdą, która została ludziom objawiona jako dar Boży.*

Prawdziwa bowiem teologia każdego czasu, obojętnie: świecka czy kościelna, ma w swoim tle – jako warunek jej istnienia – nie tyle naukowy obraz świata lecz... modlitwę. Modlitwę za nas i za cały świat. I dlatego zawołanie N. M. Wildiersa (s. 224): *Co ma znaczyć Chrystus dla tych, co żyją dziełami Darwina, Mendla, Marksa, Freuda...* może mieć tylko jedną odpowiedź: zawsze to samo, dokładnie to samo, co mówi On sam o sobie, ustami Apostołów w Ewangeliach. Niezależnie od obrazu świata...

Mieczysław Sawicki



Nowa próba rozwiązywania problemu synoptycznego

Problem synoptyczny, problem uderzających podobieństw słownictwa i schematów opisu u Mateusza, Marka i Łukasza, nasuwa każdemu, kto na co dzień obcuje z Pismem Św., pytanie o wzajemne powiązania redakcyjne między Ewangelią. Od jego rozwiązania zależy sprawa datowania Ewangelii oraz pełniejszego dotarcia do historycznego Jezusa. Nic więc dziwnego, że od dawna nie szczędzono trudu, by wyjaśnić tę skomplikowaną kwestię.

Blaski i cienie hipotez przeszłości

W czasach nowożytnych pierwszą próbę rozwikłania problemu synoptycznego podjął w 1783 r. J. J. Griesbach. Według niego Ewangelia Łukasza byłaby, wprawdzie przekształconą, ale tylko reedycją Ewangelii Mateusza. Ewangelia Markowa miała być natomiast ich syntetycznym skrótem. Aczkolwiek hipoteza Griesbacha ma jeszcze dzisiaj swoich zwolenników w USA i w Wielkiej Brytanii, to nie wnosi ona zbyt wiele światła do rozjaśnienia zagadki synoptycznej. Z jednej strony nie tłumaczy, dlaczego Łukasz miałby usunąć całkowicie ze swego słownictwa wyrażenie „królestwo niebieskie”, centralne dla Mateusza (32 użycia), pomijając prorocstwo o sądzie ostatecznym (Mt 25,31-46), tworzyć tak odmienny opis zmartwychwstania lub burzyć kompozycję Kazania na Górze. Z drugiej strony nie wyjaśnia, dlaczego syntetyzujący Mateusza i Łukasza Marek miałby odcinać opisy dzieciństwa, Kazanie na Górze czy chrystofanie.

Zarzuty te są niebagatelne. Dlatego inni autorzy zwrócili baczniejszą uwagę na wzmiankę, którą na początku swojej Ewangelii czyni Łukasz wspominając o licznych próbach opisu „wydarzenia” Jezusa. Kryje się w niej być może informacja o istnieniu pre-ewangelii, źródła obecnych Ewangelii. Idąc w tym kierunku G. E. Lessing stworzył w 1778 r. hipotezę, wedle której po śmierci Jezusa została napisana Ewangelia Dwunastu lub Nazarejczyków. Z biegiem czasu dodawano do niej inne opisy i w ten sposób w jej skład weszły wszystkie elementy zawarte w Ewangeliach synoptycznych. Ewangeliści przystosowali je tylko do przyjętych przez siebie perspektyw teologicznych. Jak jednak wytłumaczyć dziwną „manię” synoptyków, by skracać to pierwotne źródło, zamiast zachować je w całym bogactwie? Podejmując niejako ten zarzut inną hipotezę stworzył w 1804 r. J. G. Linchorn. Można by powie-

dzieć, że o ile Lessing odwoływał się do „pre-ewangelii długiej”, Einhorn zakłada istnienie „pre-ewangelii krótkiej”. Po pewnym czasie pojawiły się jej trzy edycje: jedna, do której weszły perykopy wspólne Markowi i Matczuszowi, druga, powiększona o teksty wspólne Markowi i Łukaszowi oraz trzecia, w której dodano mowy obecne u Mateusza i Łukasza. Otóż, mimo dużej spójności tej hipotezy, twierdzenie, że logia Jezusa zostały wkomponowane w Ewangelię Dwunastu, jest nie do utrzymania, podobnie zresztą jak założenie, że wszystkie źródła obecnych Ewangelii istniały najpierw w języku aramejskim.

Najbardziej znaną i uznawaną próbą wyjaśnienia problemu synoptycznego jest teoria dwóch źródeł. Jej pierwszy zarys dał w 1817 r. F. Schleiermacher. Jego ujęcie okazało się jednak nieadekwatne. Dlatego bardzo szybko, bo już w 1836 r., zmodyfikował je K. A. Credner. Jego zdaniem u podstaw Ewangelii synoptycznych miały znajdować się dwie tradycje. Pierwszą określił mianem Proto-Marka (Ur-Markus), drugą – zbiór mów Pańskich – nazwał źródłem (Quelle). Stąd na jej oznaczenie przyjęto powszechnie w biblistyce znak Q. Znaleźli się jednak badacze, którzy wykazali, że jest co najmniej dziwne, aby istniała pre-ewangelia Markowa, w której ten dokonałby jedynie minimalnych zmian. Dlatego w 1838 r. C. H. Weisse przedstawił cały zespół przesłanek przemawiających za tym, że właśnie Ewangelia Marka stanowiła obok zbioru mów Pana drugie źródło dla Mateusza i Łukasza.

Mimo tych korekt i modyfikacji wytacza się ważne argumenty przeciwko teorii dwóch źródeł. Pierwszy: jeśli Ewangelia Łukasza zależy od Ewangelii Markowej, to zbyt okazała byłaby lista cięć, których Łukasz dokonał na tym źródle. Chodzi w sumie aż o 36 perykop (m.in. przypowieść o zasiewie, uzdrowienie córki kobiety kananejskiej, upomnienie Piotra, namaszczenie w Betanii). Niektóre z tych pominięć dałyby się wytłumaczyć, ale jak wyjaśnić 10 kolejno po sobie następujących pominięć w krótkim fragmencie Mk 6,45–8,26? Czy nie jest sensowniejsze założenie, że Łukasz korzystał nie z obecnej Ewangelii Marka, ale z innego, krótszego dokumentu, który nie zawierał tych perykop? Drugi argument: istnieje cały szereg zgodności między Ewangelią Mateusza i Łukasza, z którymi nie koresponduje tekst Markowy. Co więcej, jak się wydaje, język Marka jest w tych fragmentach mniej pierwotny. Np. w perykopie o kobiecie cierpiącej na krwotok Mateusz i Łukasz mówią, że dotknęła frędzli Jego płaszcza, natomiast Marek wspomina tylko o dotknięciu płaszcza. Podobnie Mateusz i Łukasz są aż 7 razy zgodni w użyciu formuły o silnym zabarwieniu semickim *a oto* (hebr. *wehinnèn*), której nie spotykamy w paralel-

nych tekstach Marka. Trudno zatem przyjąć, by ci dwaj ewangelici stworzyli identyczny tekst, dobrze oddający zwyczajne żydowskie i strukturę języka hebrajskiego opierając się na Ewangelii Marka. Trzeci argument: w Ewangelii Marka można zaobserwować zjawisko łączenia paralelnych tekstów, występujących w prostszej formie u Mateusza i Łukasza. Właśnie ich frazy, bardziej archaiczne, należy uznać za pierwotne. Zjawisko „łączenia” sugeruje, że Marek nie stanowi źródła, od którego zależą Mateusz i Łukasz, ale że jego Ewangelia jest raczej rezultatem kompozycji pewnych starszych źródeł, które także Mateusz i Łukasz przekształcają, każdy na swój sposób.

Zarys hipotezy Filipa Rollanda

Teoria dwóch źródeł nie zdaje zatem egzaminu wobec złożoności problemu synoptycznego. Nic więc dziwnego, że również w ostatnim okresie biblisty i teologowie tej miary co: P. Benoit (1972), M.-E. Boismard (1972), A. Fuchs (1971), A. Gaboury (1970), C. Tresmontant (1983) podejmowali próby jego rozwiązania. Wydaje się jednak, że największy wkład w tę dziedzinę wnosi najnowsza książka Filipa Rollanda „*Les premiers évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique*” („Pierwsze ewangelie. Nowe spojrzenie na problem synoptyczny”, Paryż, Cerf, 1984, ss. 264). Autor wyklada Pismo Św. w seminarium Issy-les-Moulineaux. Książka, owoc dwudziestu lat pracy, stanowi zbiór wykładów prowadzonych przez Rollanda w Szkole Biblijnej w Jerozolimie. Dzieli się na trzy części: „Niewystarczalność dawnych teorii do rozwiązania problemu synoptycznego” (s. 17–55), „Nowe rozwiązanie na skrzyżowaniu dawnych systemów” (s. 59–206), „Sporządzenie na rozwiązanie współczesne” (s. 209–239). Ponieważ w pierwszej i w trzeciej partii dzieła autor polemizuje z dawnymi i nowszymi hipotezami, o których wspomnieliśmy, zajmijmy się nakreśleniem jego własnej, oryginalnej teorii.

Rolland, aczkolwiek przy weryfikacji swej teorii postępuje naprzód w sposób bardzo metodyczny, wychodzi, jak się wydaje, od niezwykle prostych pytań: dlaczego, mimo tylu podobieństw, Mateusz i Marek mają coś, czego nie ma Łukasz, a Łukasz i Mateusz – czego nie ma Marek, itp.? Czyżby fragmenty te były relikwami pewnych dokumentów, z których jeden znał tylko Marek i Mateusz, drugi – Marek i Łukasz, a trzeci – Mateusz i Łukasz?

Rolland zakłada w konsekwencji, że ustalenie tej genealogii będzie łatwiejsze, jeśli rozpoczniemy od porównania parametrów poszczególnych Ewangelii. Czy więc, jeśli wziąć pod uwagę dwie pierwsze Ewangelie, Marek mógł znać i korzystać z Ewangelii

Mateusza? A może to Mateusz jest zależny od Marka? Czy raczej obaj używali pewnego wspólnego dokumentu? Jak wiadomo, plan literacki Ewangelii Markowej odpowiada klasycznemu schematowi przepowiadania apostołskiego: działalność Jezusa w Galilei prowadzi do uznania w Nim Mesjasza, wydarzenia jerozolimskie pozwalają odkryć Syna Bożego (por. Dz 10,37–40). Plan Mateusza jest o wiele bardziej osobisty. Mateusz pragnie ukazać Chrystusa nie jako człowieka przeszłości, ale jako Pana historii (por. pierwsze słowa Ewangelii: ΒΙΒΛΟΣ ΓΕΝΕΣΗΣ z jej zakończeniem: ΕΩΣ ΤΗΣ ΣΥΤΕΛΕΙΑΣ ΤΟΥ ΑΙΩΝΟΣ – *aż do skończenia świata*).

Mimo tych różnic Ewangelie Mateusza i Marka pozostają w bardzo ścisłym związku. Odrzucając hipotezę Griesbacha wykazaliśmy już, że drugi nie mógł zależeć od pierwszego. Czy zatem można powiedzieć, że Mateusz oparł się na Ewangelii Marka w znanej nam postaci? Również nie. Widać to od razu w drugim wersecie Ewangelii Markowej. Mateusz (3,3) cytuje w sposób właściwy Iz 40,3 (*Głos wołającego na pustyni*). Marek łączy, odwołując się również do proroctwa Izajasza, dwa teksty: jeden zaczerpnięty z Mt 3,1, drugi z Iz 40,3. Cytat z proroctwa Malachiasza jest tutaj jakby obcym ciałem dołączonym do pierwotnego tekstu, którego świadkiem jest Mateusz. Kilka wersetów dalej czytamy zdanie rekapitułujące całość przepowiadania Jezusa: *Czas się wypetlił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię* (Mk 1,15). U Mateusza zdanie to brzmi: *Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie* (4,17). Obwieszczenie w formie Markowej nie znajduje się w żadnym innym miejscu w Ewangeliach. Według Rollanda formuła: *Czas się wypetlił... wierzcie w Ewangelię* pochodzi z inspiracji Pawłowej (por. Ga 4,4; Ef 1,9–10; Flp 1,27). Takich przykładów jest znacznie więcej. Elementy treściowe drugiej Ewangelii wskazują zatem, że w miejscach wspólnych obu ewangelistom Mateusz zachowuje tekst bardziej pierwotny. Podobieństwa i różnice występujące w Ewangeliach Mateusza i Marka można wyjaśnić tylko przez odwołanie do jakiegoś dokumentu źródłowego, z którego korzystali obaj ewangelisti.

Przejdźmy teraz do Ewangelii Łukaszewej. Jak wiadomo, jest ona częścią dwutomowego dzieła dedykowanego jednej osobie, *dostojnemu Teofilowi*. Podobnie jak Dzieje Apostołów i Ewangelia Marka, Ewangelia Łukasza jest zbudowana na planie geograficznym. Paralelizmy między obu Ewangeliami są zatem niemałe (por. Łk 4,31–6; 8,13–9,51; 18,15–24,52). Czy jednak Ewangelia Marka w aktualnej formie mogła stanowić źródło dla Łukasza? Przeciw temu świadczy tzw. wielkie pominięcie Łukasza. Między sceną rozmnożenia chleba (Mk 6 i Łk 9) a opisem wyznania Piotra (Mk 8 i Łk 9) Marek umieszcza dziesięć epizodów, które nie mają

żadnego odpowiednika u Łukasza. Zdaniem Rollanda są to epizody dodane przez Marka do opisu wcześniejszego, przed-Łukaszowego. Łukasz zachował nadto bardziej pierwotny tekst niż Marek w opisach: skazania Jana Chrzciciela, namaszczenia w Betanii, przesłuchania przed Sanhedrynem, ukoronowania cierniem, ostatniego słowa Jezusa na krzyżu. Poza tym relacja Łukasza jest prostsza, bardziej jednolita w scenie uzdrowienia trędowatego, w przypowieści o przewrotnych rolnikach i w opowieści o wdowim groszu. Należy zatem odrzucić, zdaniem Rollanda, tezę o ścisłej zależności źródłowej obu Ewangelii. Jak poprzednio, musimy raczej przyjąć istnienie wspólnej „pre-ewangelii” leżącej u podłoża drugiej i trzeciej Ewangelii.

Z dotychczasowych porównań można wysnuć jeszcze inny, istotny wniosek: Ewangelia św. Marka jest pierwszą próbą harmonizacji ewangelicznej. Łączy ona dokument znany Mateuszowi i tradycję ewangeliczną – źródło Łukaszowe. Tam bowiem, gdzie Mateusz i Łukasz posiadają proste perykopy, Marek nader często dubluje je. Autor wylicza aż 106 przykładów tego zjawiska „łączenia”, o którym wspominaliśmy przy krytyce teorii dwóch źródeł. Charakterystyczny jest już choćby pierwszy spośród nich. W tekście Mk 1,4–5 czytamy: *Wystąpił Jan Chrzciciel na pustyni i głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów* (Łk 3,5: *głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów*). *Ciągnęła do niego cała judzka kraina i wszyscy mieszkańcy Jerozolimy i przyjmowali chrzest w Jordanie, wyznając przy tym swe grzechy* (Mt 3,6: *przyjmowali od niego chrzest w rzece Jordan, wyznając przy tym swe grzechy*).

Porównanie Mateusza i Marka – podsumowuje Rolland – doprowadziło nas do wniosku, że obaj są zależni od starszego dokumentu, zawierającego co najmniej wspólne im tradycje (...). Porównanie Marka i Łukasza postuluje istnienie innego starego dokumentu złożonego ze wspólnych im tradycji (...). *Badania nad Ewangelią Marka pozwoliły stwierdzić, że jej tekst zawiera liczne „wyrażenia podwójne”, łączące równoważne sformułowania Mateusza i Łukasza. Marek okazuje się zależny od źródeł, od których zależą dwie pozostałe Ewangelie synoptyczne (...). Stajemy zatem w obliczu trzech hipotetycznych dokumentów: pierwszy stanowi wspólny wykładnik Mateusza, Marka i Łukasza; dwa inne byłyby paralelnymi edycjami owej pierwszej Ewangelii* (s. 136–137). Czwartym jest prawdopodobnie Q.

Cztery pre-ewangelie?

Wedle hipotezy Rollanda jakiś bardzo pierwotny dokument, w którego skład wchodziły tradycje wspólne wszystkim synopty-

kom, był w użyciu w pierwszej fazie rozwoju chrześcijaństwa. Próba jego rekonstrukcji na podstawie owych wspólnych tekstów dowodzi, że posiadał on wszystkie cechy pierwotnego przepowiadania apostolskiego: centralne miejsce zmartwychwstania Chrystusa, akcentowanie Dawidowego pochodzenia Jezusa, odpuszczania grzechów i dobrowolnego ubóstwa. Według świadectwa Dziejów Apostolskich Dwunastu odgrywało w tym pierwszym okresie uprzywilejowaną rolę we wspólnocie jerozolimskiej. Później natomiast gminą jerozolimską kierują *starsi* (Dz 11,30), na których czele stoi już nie jeden z Dwunastu, ale Jakub, *brat Pański* (Dz 2,18). Podobnie w perykopach wspólnych wszystkim synoptykom Dwunastu zajmuje główne miejsce, podczas gdy *bracia Pańscy* nie odgrywają większej roli, co więcej, ich pozycja jest zrelatywizowana w scenie o *prawdziwych krewnych* Jezusa. Można zatem założyć, że epizody wspólne trzem synoptykom *reprezentują bardzo stare źródło, które sięga epoki, gdy Dwunastu stało na czele pierwszej wspólnoty hebrajskiej, jeszcze przed powstaniem wspólnoty języka greckiego, o której mówią Dz 6,1-6 i przed rozprzestrzenieniem się chrześcijaństwa poza granicami Palestyny* (s. 146-147). Dlatego autor nazywa je EWANGELIĄ DWUNASTU.

Jakiś czas po Zesłaniu Ducha Świętego powstała grupa chrześcijan języka greckiego. Dz 6,1-6 zwą ich hellenistami. Na ich czele stało Siedmiu, wyposażonych przez Apostołów w funkcje diakonów. Do szczególnego znaczenia doszli w Antiochii, gdzie przyjmowano do wspólnoty także uczniów pochodzenia pogańskiego (Dz 11,20-26). Młoda gmina stanęła wobec konieczności posiadania pisma o życiu Jezusa na potrzeby katechetyczno-liturgiczne. Ewangelia Dwunastu była z pewnością normatywna dla pierwszych wspólnot poza Judeą, ale należało ją nie tylko przełożyć na język grecki, lecz także włączyć inne tradycje, podejmujące jej problemy (wejście pogan, zerwanie z niektórymi instytucjami i przepisami żydowskimi). Jest godne uwagi, że właśnie perykopy wspólne wyłącznie Mateuszowi i Markowi podejmują te problemy. Należą do nich teksty o: uzdrowieniu kobiety kananejskiej, sądzie ostatecznym (wrażny akcent uniwersalistyczny), zburzeniu świątyni i długie opisy działalności Jana Chrzciciela odpuszczającego grzechy poza świątynną liturgią YOM KIPPUR. Charakterystyczny jest, również obecny tylko w tradycji wspólnej Mateuszowi i Markowi, drugi opis rozmnożenia chleba. Sugeruje on, że ludzie przyszli z daleka (z pogańskiego Tyru i Sydonu?), że jest ich cztery tysiące (cztery strony świata?), że chlebow jest siedem oraz że do siedmiu kosztów zebrano pozostałe ułamki. Czyż nie jest to, pyta autor, ewidentna aluzja do siedmiu odpowiedzialnych za wspólnotę hellenistyczną i próba legitymacji ich posłannictwa?

W konsekwencji Rolland zakłada, że te właśnie teksty są świadectwem, iż obaj ewangelisti korzystali ze źródeł, które określa mianem EWANGELII HELLENISTYCZNEJ. Mogła być ona skomponowana w następujący sposób: *starożytna Ewangelia Dwunastu została przetłumaczona na język grecki i powiększona o sporą liczbę nowych tradycji stanowiących część dziedzictwa Siedmiu, które kładło nacisk na uniwersalizm posłannictwa chrześcijańskiego i wymaganie czystości serca głoszone przez Jezusa. Miejscem redakcji była prawdopodobnie Antiochia. W ustalaniu jej datowania nie powinno się schodzić poza czas panowania Heroda Agryppy (41–44 r.). W tym właśnie czasie został ścięty Jakub, brat Jana, syn Zebedeusza (Dz 12, 1–2), którego męczeńska śmierć została przepowiedziana przez Jezusa, jak o tym wspomina ewangelia hellenistyczna (Mt 20, 20–23; Mk 10, 35–40). Prawdopodobnie dopiero po tym wydarzeniu Kościół przypomniał sobie o słowach Jezusa i epizod włączono do opowiadania o Jego życiu (s. 152–153).*

Ewangelia Dwunastu, sądzi Rolland, była jednak nadal głoszona w Jerozolimie. Tam poznali ją prawdopodobnie Barnaba i Syłas, towarzysze Pawła. Dzięki nim tradycja jerozolimska mogła zostać przyjęta we wspólnotach pochodzenia pogańskiego zakładanych przez św. Pawła. I tu znowu rzecz interesująca: najwięcej elementów katechezy Pawłowej spotykamy w perykopach ewangelicznych wspólnych tylko Markowi i Łukaszowi. Są one wprawdzie nieliczne, ale wpływ słownictwa Pawłowego jest wyraźny. Należy do nich np. opowiadanie o wdowim groszu. Użyta tutaj antyteza „nadmiar – niedostatek” występuje tylko w listach Pawłowych (Flp 4, 12; 2 Kor 8, 14). Nadto tradycja wspólna obu ewangelistom wykazuje spore zainteresowanie faktem wyrzucania demonów przez Jezusa (Mk 1, 23–27 i Łk 4, 33–36; Mk 9, 18a. 20 i Łk 9, 39. 42a; Mk 9, 38–40 i Łk 9, 49–50), co – jak wiadomo – stanowiło istotny punkt działalności Pawłowej. Te zbieżności wymagają wyjaśnienia. Według Rollanda, Ewangelia Dwunastu, gdy przełożono ją na użytek wspólnot założonych przez św. Pawła, została wzbogacona o pewną liczbę tradycji ustnych głoszonych przez Apostoła bądź przez jego otoczenie. Obok wersji hellenistycznej pierwotnej ewangelii, można zatem mówić o EWANGELII PAWŁOWEJ. Powstała ona gdzieś około 58 r. w Filippi lub w Efezie. O ile tamta posłużyła jako źródło Mateuszowi, z tej korzystał Łukasz. Marek dysponując obu wersjami połączył je, by zachować całe ich bogactwo.

Jak zatem widać, Rolland wprowadza istotne poprawki do teorii dwóch źródeł. Mateusz i Łukasz nie zależą wprost od Marka, ale od jego dwóch źródeł: Ewangelii hellenistycznej i Ewangelii Pawłowej. Nie neguje natomiast istnienia TRADYCJI Q jako źródła,

którym posłużyli się Mateusz i Łukasz. Aby odkryć jego strukturę i treść, należy przebadac materiał wspólny obu ewangelistom, a nieobecny u Marka.

Rolland szczegółowo uzasadnia, że chodzi tu o jeden dokument, którego układ stosunkowo wiernie przekazuje nam Ewangelia Łukasza. Mateusz, systematyzując słowa Jezusa w pięć wielkich mów, dokonał przedstawienia niektórych ważniejszych elementów, umieszczając je w centrum każdej z pięciu części. Dokument o wyrażnych cechach kompozycyjnych zawierał istotę przepowiadania Jezusa. Liczne semityzmy świadczą o jego aramejskim lub hebrajskim rodowodzie.

Ustaliwszy te dane Rolland przystępuje do ciekawego, aczkolwiek dość ryzykownego przedsięwzięcia. Próbuje mianowicie ustalić rodowód źródła Q. Wychodząc od rzeczywiste uderzających analogii między epizodem setnika z Kafarnaum (Mt 8,5-13 i Łk 7,1-10) a opisem nawrócenia Korneliusza (Dz 10,1-48) stawia tezę, że źródło mogło powstać we wspólnocie w Cezarei, której jądro stanowili prawdopodobnie „pobożni żołnierze” z otoczenia Korneliusza. Otóż, jak wiadomo, dla pierwotnej gminy wcale nie było oczywiste, że poganin może stać się chrześcijaninem bez poddania się niektórym przepisom Prawa. Zdanie Jezusa: *nie znalazłem takiej wiary w Izraelu* i tendencje uniwersalistyczne Jego mów, zwłaszcza Kazania na Górze, mogły spotkać się tutaj ze szczególnym oddźwiękiem. Stąd *tradycje, istniejące dotąd tylko w formie usnej, przyjęły postać tekstu pisanego, precyzującego wymagania stawiane uczniom: żyć w obliczu Ojca, kochać nieprzyjaciół, szukać wewnętrznej czystości, unikać idolatrii pieniądza, wybierać winy, stawiać miłość Chrystusa ponad wszelką ludzką miłość, być gotowym na przyjęcie krzyża, a nawet na utratę życia, oczekiwać przyjścia Syna Człowieczego, Pana i sędziego wszystkich* (s. 178). Z uwagi na hipotetyczny związek źródła ze środowiskiem „Bojących się Boga” w Cezarei (por. Dz 10,2). Rolland nazywa je EWANGELIĄ „BOJĄCYCH SIĘ BOGA”. Jej powstanie sytuuje ok. 50 r. i łączy z działalnością Filipa, którego dwa razy spotykamy w Cezarei (Dz 8,40; 21,8) i którego Dzieje Apostolskie określają mianem ewangelisty.

Pozostaje jeszcze zagadnienie ostatecznej redakcji Ewangelii synoptycznych. Wedle hipotezy Rollanda Łukasz korzystał co najmniej z dwu dokumentów: Ewangelii Pawłowej i Ewangelii „Bojących się Boga”. Potwierdzałyby to Dzieje Apostolskie, gdzie autor we fragmentach, w których używa formy „my” (Dz 16,10-17; 20,5-21,18; 27,1-28,16) kreśli etapy swojej wędrówki ze św. Pawłem. Spotykamy go w Filippi, Troadzie, Milecie i Efezie, a więc tam, gdzie usytuowaliśmy Ewangelię Pawłową. Potem

widzimy go w Jerozolimie, a zwłaszcza w Cezarei, gdzie Paweł pozostał około dwóch lat w areszcie. Tutaj Łukasz prawdopodobnie poznał Ewangelię „Bojących się Boga”. Jest też możliwe, że korzystał z dokumentów opowiadających dzieciństwo Jezusa oraz z opowieści świadków (Kleofas?). Ponieważ był szczególnie związany z Kościołem w Filipi (Dz 16,12; 20,3–5), wydaje się, że tam właśnie ujrzało światłoienne jego dwutomowe dzieło. Co do daty jego powstania nie można raczej zejść poniżej cesury 62/3 r. (końcówce lata pobytu Pawła w więzieniu rzymskim). Autor nie widzi jednak potrzeby przesuwania górnej granicy poza 70 r. Dotychczas mówiło się o latach 70–80, ale tylko dlatego, iż przyjmowano, że Łukasz musiał znać Ewangelię Marka w obecnej postaci. Ta zaś powstała około 67 r. w Rzymie. Hipoteza Rollanda obala tę zależność. Łukasz, korzystając z Ewangelii Pawłowej i Ewangelii „Bojących się Boga”, mógł napisać swe dzieło nawet wcześniej niż Marek.

Mateusz w prologu i pięciu częściach swej księgi kreśli etapy zbawienia dokonującego się w Jezusie z Nazaretu, Panu dziejów: oczekiwanie ludu Starego Przymierza (roz. 1–4), przepowiadanie Dobrej Nowiny (5–9), odrzucenie Mesjasza przez Izraela (10–12), założenie Kościoła, znaku Bożego pośród świata (18–23) i zmartwychwstanie spośród umarłych (24–28). W tej historii zbawienia na pierwszy plan wysuwa się stosunek między Izraelem a narodami pogańskimi. Jezus jest Żydem, potomkiem Dawidowym, ale adorowanym przez pogańskich magów. Głosi ewangelię wobec świata żydowskiego, ale także wobec przybyszów z pogańskiego Dekapolu. Uzdrawia trędowatego Żyda, ale zaraz potem służy pogańskiego setnika. Jego misja dotyczy Izraela, ale przepowiadanie Kościoła ma być adresowane do całego świata. Jak widać, Ewangelia posiada wyraźne tło uniwersalistyczne, co wskazuje na zaawansowany etap pierwotnej kerygmy. Musiała być zatem napisana po zburzeniu Jerozolimy, prawdopodobnie ok. 80 r., po ukonstytuowaniu się judaizmu wokół rabiego Johana ben Zakkaï w miasteczku Jamnia. Serce judaizmu po zburzeniu świątyni stała się modlitwa, medytacja Prawa i całkowita separacja od pogan oraz rodzącego się chrześcijaństwa. „Nazarejczycy” zostali wyklęci w modlitwie „Osiemnastu błogosławieństw”. Rolland sądzi, że troską redaktora pierwszej Ewangelii było wykazanie, że *takie zamknięcie judaizmu nie odpowiada tradycji biblijnej i że to chrześcijaństwo, głosząc całemu światu poznanie Boga i uczestnictwo w obietnicach mesjańskich, jest autentyczną kontynuacją ludu Bożego Starego Testamentu* (s. 199). To tłumaczy surowość Mateusza wobec faryzeuszy, a zarazem jego wierność Prawu. Jest on *uczonym w Piśmie, który stał się uczniem Królestwa niebieskiego*

(Mt 13,52). Uważa się, że Ewangelia powstała w Antiochii. Hipoteza jej źródła potwierdza ten fakt. Właśnie w Antiochii, jak pamiętamy, Rolland usytuował Ewangelię helleńską.

Do problematyki redakcji Ewangelii Markowej dojdziemy omawiając zagadnienie świadectw tradycji.

Tradycja: nowe znaki zapytania

Nie bez znaczenia jest porównanie hipotezy Rollanda ze świadectwami tradycji na temat powstania Ewangelii. Częściowo czyni to sam autor na zakończenie drugiej części książki (s. 203–208). Jak wiadomo, pochodzą one zasadniczo z drugiej połowy I w. i z pierwszej II w. Wyszły spod pióra Orygenesu (†254), św. Klemensa Aleksandryjskiego (†215), św. Ireneusza (†202). Ojcowie jednogłośnie przypisują autorstwo Ewangelii Mateuszowi, Markowi i Łukaszowi. Pierwszą Ewangelię łączą z apostołem Mateuszem podkreślając, że była zredagowana po hebrajsku. Ewangelię Łukasza wiążą ze środowiskiem Pawłowym (*towarzysz Pawła; który otrzymał pochwałę od Pawła*). Tradycja nie mówi jednak, skąd ten ostatni zaczerpnął informacje na temat życia i dzieła Jezusa, skoro nie był tego świadkiem. O Ewangelii Marka mówi się, że powstała w Rzymie pod wpływem Piotra.

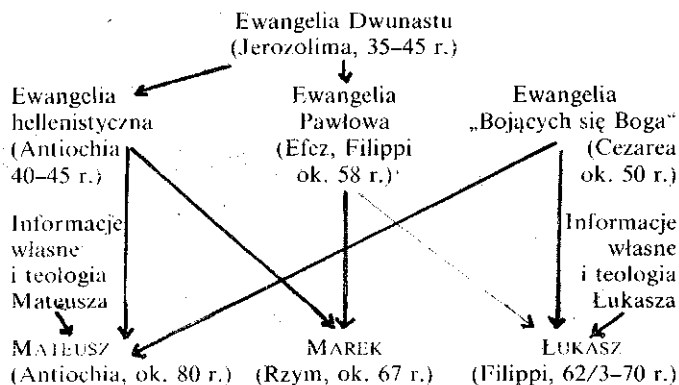
Wspólnym mianownikiem tych świadectw jest jednogłośnie przeświadczenie, że zawierają one przepowiadanie apostoelskie o Jezusie. Należy jednak zdawać sobie sprawę z dwu tendencji, które ją charakteryzują. Pierwsza – to fakt zacieśniania więzów łączących autorów Ewangelii z autorytetem apostoelskim. Np. Orygenes i Klemens Aleksandryjski utrzymują, że Marek napisał Ewangelię jeszcze za życia Piotra. Ireneusz natomiast stoi na przeciwnym stanowisku. Nie można zatem na tej podstawie jednoznacznie ustalić daty Ewangelii Markowej ani też wiązać jej wyłącznie z kerygmą Piotrową. Druga – to tendencja do indywidualizowania autorstwa Ewangelii. Tradycja nie przywiązuje zbytniej wagi do oświadczenia Łukasza na początku trzeciej Ewangelii i nie mówi o źródłach, z których korzystali ewangelisci.

Znacznie starsze od wspomnianych jest świadectwo Papiasza. Biskup Hierapolis napisał je ok. 130 r. opierając się na zdaniu Jana Prezbitera współczesnego apostołom: *Jan Prezbyter mówił, że Marek, tłumacz Piotra, zapisał ze starannością, chociaż nie według porządku, wszystko, co sobie przypominał o tym, co Pan powiedział lub uczynił. Nie słyszał on bowiem Pana (...), lecz później (...) stał się towarzyszem Piotra. Zaś o Ewangelii Mateusza Papiasz pisze: Mateusz zebrał logia w języku hebrajskim wykładając je tak, jak potrafił.*

Rolland – przyznając, że nie można lekkomyślnie odrzucać tego bardzo starego świadectwa – zauważa jednak, że Ewangelia Mateusza w obecnej postaci nie może być uważana za prosty przekład hebrajskiego oryginału. Świadczy o tym m.in. Mt 1,22–23, gdzie cytując Iz 7,14 ewangelista mówi o dziewicy – matce Emmanuela. Otóż, wyrażenie „dziewica” znajduje się tylko w przekładzie Septuaginty. Tekst hebrajski Izajasza mówi o ALMACH, młodej dziewczynie. *Redaktor aktualnego Mateusza czerpał zatem argumentację z tekstu greckiego Pisma Św.; czytał on Stary Testament po grecku, a nie w oryginale hebrajskim i napisał swoją Ewangelię do czytelników języka greckiego (...). Jeśli informacja podana przez Papiasza jest dokładna, jeśli Apostoł Mateusz istotnie stworzył zbiór słów Jezusa po hebrajsku, to nie może chodzić tutaj o aktualnego Mateusza, ale o jedno ze źródeł. Liczni egzegeci myślą o dokumencie Q (...). Nazwa źródła całkowicie wkomponowanego w pierwszą Ewangelię mogła przejść na jej oznaczenie: „pismo, Mateusza”. Takie rozwiązanie mieści się w ramach naszej hipotezy; widzieliśmy bowiem, że dokument Q ma odcień semicki i nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, że Mateusz, dawny celnik, przyczynił się do zebrania materiału, który miał służyć katechezie nawróconych z pogaństwa (s. 207).*

Co do Ewangelii Marka, wpływ Piotra na jej powstanie jest bardzo możliwy. Ale nie był to wpływ ekskluzywny: Marek był także towarzyszem Pawła, który kilka lat spędził w Rzymie, gdzie Ewangelia powstała. Jej analiza wewnętrzna wskazuje, że nie mniejszy wpływ na chrystologię Marka wywarł Paweł. Dlatego świadectwo tradycji na ten temat wydaje się zbyt schematyczne. Kościół rzymski dysponował prawdopodobnie Ewangelią hellenistyczną i Ewangelią Pawłową. Po śmierci Piotra i Pawła pojawiła się potrzeba zachowania bogactwa obu dokumentów. Pracy tej podjął się Marek i właśnie ten fakt, a nie cały proces powstawania Ewangelii, zachowała i przekazała tradycja.

Wychodząc z danych hipotezy Rollanda zależności między Ewangelią Marka, Mateusza i Łukasza (problem synoptyczny) oraz ich genealogię można wyrazić graficznie w następujący sposób:



Patrząc na ten przejrzysty schemat trzeba sobie jednak ciągle zdawać sprawę, że to tylko hipoteza, choć może najlepsza z możliwych. Uzasadniając pochodzenie źródła Q Rolland nie ustrzegł się chyba pójścia w stronę „science-fiction”. Mówiąc o tym, że świadkowie Tradycji zapomnieli o oświadczeniu Łukasza w prologu, nie zauważa znanej i przepięknej „In Lucam Homilia” Orygenes: *Za czasów Nowego Testamentu liczni USILOWALI PISAĆ EWANGELIE, ale nie wszystkie zostały przyjęte. Mateusz, Marek, Jan i Łukasz nie USILOWALI pisać, ale napełnieni Duchem Świętym napisali...*

Praca Rollanda dzieli nadto wszystkie słabości czystej hermeneutyki tekstu: brak w niej jakiegokolwiek odwołania do działalności nauczycielskiej Jezusa. Jednym z podstawowych tytułów, którym obdarzano Jezusa, był tytuł Rabbi, Nauczyciel. To znaczy zaś, że Jezus powołał uczniów nie tylko po to, by widzieli i słyszeli, ale także, by zapamiętali i naśladowali. Te cztery słowa składają się na relację „mistrz – uczeń”. Stąd też w pracach podejmujących tę problematykę należy pytać o rolę samego Jezusa i ustnej tradycji w procesie kształtowania się Ewangelii. Być może wtedy odwołanie się do Ewangelii Dwunastu okazałoby się zbyt cenne, a źródło Q mniej ciężłoby na barkach wspólnoty w Cezarei.

Mimo tych krytycznych uwag trudno oprzeć się wrażeniu, że hipoteza Rollanda stanowi ciekawe rozjaśnienie tego, co być może do końca wieków pozostanie zagadką. Wyruszając z bardzo prozaicznych miejsc: jednego, gdzie spotykają się wszyscy synoptycy i innych, gdzie są tylko we dwóch, autor odkrywa specyfikę teologiczno-literacką tych miejsc i pokazuje, że poszczególne ewangelści mogli się tam znaleźć tylko dlatego, że korzystali z czterech różnych źródeł zakorzenionych w przepowiadaniu apo-

stolskim. Znacznie lepiej niż teoria dwóch źródeł ukazuje troskę ewangelistów o integralny przekaz materiału, którym dysponowali, co zgadza się ze świadectwami o głębokiej czci Kościoła pierwotnego dla słowa apostolskiego (św. Justyn). Rolland wykazuje też, że dystans czasowy dzielący Ewangelie od wydarzenia Jezusa Chrystusa jest minimalny, że nie ma w nim żadnych „skoków” historii. I co najważniejsze: odkrywa dynamikę katechetyczno-liturgiczną Kościoła w Jerozolimie, Antiochii, Filippi, Cezarei i w Rzymie. dynamikę KOŚCIOŁA W DRODZE.

Ks. Henryk Seweryniak



Katechumenat dzisiaj

Po co żyje?

W dwuletnim programie katechumenatu („PP” 9/85) od razu na początku przewiduje się trzy rozmowy w grupach poświęcone próbom odpowiedzi na następujące pytania: Kim jest dla mnie Bóg? Jak widzę chrześcijaństwo, jak widzę Kościół? Po co żyje? W trzech kolejnych numerach naszego miesięcznika nawijujemy do planowanych rozmów poprzez podanie kilku wypowiedzi osób nie ochrzczonych. Czynniki to w tej konwencji: takie uwagi mogą padać w rozmowach na temat Boga, chrześcijaństwa i sensu życia. Podobnie należałoby potraktować wypowiedzi księdza, a w marcowym numerze także wyznanie ochrzczonego wprawdzie, lecz niewierzącego inżyniera.

W zasadzie przeraża mnie to pytanie. Takich pytań nie zadaje się. Budzą w ludziach popłoch, mogą frustrować, zwłaszcza gdy nie trafi się w nastrój człowieka.

Nie umiałam określić wzniosłego celu, jaki bym sobie zamarzyła. Nawet gdy byłam bardzo młoda, nie spodziewałam się, że będę zbawiać świat, wynajdę lekarstwo na raka albo zdobędę nagrodę Nobla. Nie mieślałam takich mrzonek. Dziś chciałabym po prostu pracować w zespole zakładającym sobie cele, których realizacja byłaby komuś przydatna. Chciałabym mieć samodzielną pozycję – niekoniecznie kierowniczą. Ewentualnie pomagać ludziom nie narzucając się z tą pomocą.

Z każdym rokiem coraz bardziej wydaje mi się, że niewiele zdziałalam. Ale zwykle sędzę, że to moja wina. Albo jestem za mało inteligentna, mądra, za słaba, za mało stanowcza, za mało konsekwentna. Zresztą pełnej satysfakcji z osiągnięć nigdy nie miałam. Przecież można było to samo zrobić lepiej... Bardzo często krępowała mnie pozytywna opinia o mnie. Z reguły miałam wrażenie, iż chodziło o to, żeby mnie zmobilizować.

Nie mam także poczucia, że realizuję zasadniczy cel życia. Przede wszystkim nie umiem go określić... Wśród moich znajomych nie zdarzają się rozmowy na temat sensu życia. Najczęściej mówi się o tym, jak zdobyć, jak załatwić coś... Wszystkich ta sytuacja męczy. Albo chcą wyjechać, albo zamykają się w swoich rodzinach. Przy czym utrzymanie rodziny wymaga wiele energii. Po kilku latach powoduje frustrację, zwłaszcza u dziewcząt z wyższym wykształceniem. Zaś ci, którzy wyjeżdżają na Zachód, także rozczarowują się. Jedno i drugie rozwiązanie jest – moim zdaniem – pułapką.

Mnie nie przeraża fakt, że mam do przeżycia tylko kilkadziesiąt lat. Wydaje mi się, że to bardzo dużo. Nigdy nie wyobrażałam sobie przyszłego świata, nie chciałam być wieczna. Uświadamiałam sobie, że mnio robaczki zjedzą i że to będzie naturalne.

Nie umiałabym jednym zdaniem, hasłowo, odpowiedzieć na postawione pytanie. Nie mam takiego hasła: dla rodziny, dla innych ludzi, dla pokoju, dla sztuki, dla przekazywania piękna. Chociaż – nie potrafię też powiedzieć, że dla siebie, np. żeby rozwijać swój intelekt...

Niekiedy chciałoby się rzec: żyję, żeby żyć. Ostatecznie brak odpowiedzi.

(zapis rozmowy)

Informatyk

Po co żyć? Nie wiem, czy takie pytanie powinno się stawiać. Zupełnie jakby gdzieś, pod spodem, było jakieś domniemanie, że właściwie nie wiadomo – po co. Parę razy w życiu zdarzyło mi się nad tym zastanawiać, zawsze w momentach, kiedy właściwie nie wiadomo było, po co.

W tych momentach odczuwałam także – oprócz wszystkich innych uczuć – wstyd, że boję się życia i je fuszeruję.

Są jednak inne momenty – kiedy nie ma wątpliwości, że my i życie postępujemy we wspólną zgodzie. Zgoda ta jest tak pełna, że nie ma sensu jej formułować, lepiej wykorzystać jak najpełniej ten okres, który – choć nie czujemy tego – wkrótce się skończy.

Nie mam tu na myśli stanu szczęścia. Nie wydaje mi się, żeby szczęście było zgodne z życiem. Szczęście, na które jest się nie przygotowanym, wywołuje przecież takie same efekty, jak nieszczęście. Mówimy: *osłabł ze szczęścia, nogi się pod nim ugwały ze szczęścia*. Chodzi chyba o coś innego. Jak to kiedyś powiedział pewien mój znajomy, *trzeba mieć po co budzić się rano*.

Najczęściej żyje się oczywiście „rutynowo”. Czeką na coś, robi się coś, co wychodzi lub nie, czas się wlece lub przeciwnie – przemija jakby niezauważalnie. Aż przyjdzie moment, kiedy wszystkie elementy łamigłówki – nawet ten jakoś przezwyciężony stan nieszczęścia, rozpacz – układają się w poczuć sensowności życia, dają wrażenie ogromnej wewnętrznej siły, a nawet – prawie – wrażenie, że można przekazywać ją innym.

Potem może się jednak zdarzyć (i zdarza), że myślimy o tym jako o oszustwie, przynęcie, którą ktoś nam pokazał, żebyśmy żyli jakoś dalej. A naprawdę – mniejsza o wszechogarniającą jałowość dookoła, gorzej, że my sami jesteśmy małostkowi, poddajemy się

emocjom, którymi pogardzamy, dajemy się wyprowadzać z równowagi, zachowujemy się głupio. I jest nam wstyd, za siebie, za nasze niepotrzebne życie.

Thumacz

Znacznie łatwiej byłoby powiedzieć, „dlaczego“, zwłaszcza że o tym nikt sam nie decyduje.

Z wiekiem zmienia się hierarchia wartości, ocena własnych możliwości i zaczyna się mierzyć „zamiar według sił“, aby nie przeżywać rozczarowań. A więc ostrożnie. Nie naprawię świata, nie dokonam wielkich osiągnięć, nie zdołam się poświęcić dla ogółu, dla idei, dla przekonania.

Chcę pomóc najbliższemu otoczeniu, rodzinie, przyjaciółom, znajomym – pomóc im zachować spokój, wiarę w drugiego człowieka, odrobinę zaufania, że każdy z nich nie jest sam na świecie, że jeśli czegoś będzie potrzebował, to wie – przynajmniej **POSTARAM SIĘ** to zrobić.

Program minimum? Możliwe, ale czy radość jednej, dwóch osób, każda chwila, w której mogę uwierzyć w czyjąś dobrą wolę, nie jest równie ważna, jak zbawienie świata? Żyję, żeby kochać. Nie całą ludzkość, bo to abstrakcja. Nie moich wrogów, bo jestem tylko małym człowiekiem. Tych, których życie postawiło na mojej drodze tak samo nie wiadomo dlaczego, jak nie wiadomo, dlaczego ja żyję. Żyję, żeby uśmiechnąć się wtedy, kiedy u bliźniego na widok uśmiechu rodzi się podejrzliwość, zdziwienie, a potem niesmiały uśmiech. I żyję po to, by robić to, co robić potrafię tak dobrze, jak tylko potrafię.

Wydawca

Zastanawiałem się, czy w ogóle odpowiedzieć na tytułowe pytanie, bo jest ono bardzo osobiste (znacznie bardziej od pytań z poprzednich numerów „PP“). Wahanie moje wcale nie bierze się stąd, że mógłbym powiedzieć coś szokującego, tylko z niechęci do publicznego odstawiania się. Ponieważ jednak moja wypowiedź jest anonimowa, a może dorzucić cegiełkę do dobrej roboty redakcji, spróbuję odpowiedzieć najlepiej, jak potrafię.

Pytanie „po co żyć?“ można rozumieć na kilka sposobów. Po pierwsze – jaki jest cel i sens mojego życia w szerszym wymiarze (Wszechświata, Boskim lub tp.). Po drugie – co uważam za cele godne życia, jakim celem podporządkowałbym swoje życie, gdybym miał swobodę wyboru. Po trzecie – jaki sens staram się nadać swemu życiu. Po czwarte – jakim celem i sprawom służy de facto moje życie. Odpowiem po kolei.

Sensu mego życia w wymiarze – nazwijmy go – globalnym dostrzec nie potrafię, chociaż nie twierdzę, że go nie ma. Do powiedzenia czegokolwiek na ten temat brak mi danych, a nie sądzę, aby potrzebne było przyjmowanie jakichś hipotez, chociaż z pewnością łatwiej byłoby żyć z poczuciem sensu własnego istnienia. Zostałem obdarzony życiem bez udziału mojej woli i tę sytuację – że jestem – przyjmuję za daną, w jej obrębie stawiam sobie bliższe i dalsze cele albo ulegam koniecznościom. Różnice pomiędzy celami, które chciałbym sobie postawić, tymi, które rzeczywiście sobie stawiam i tymi, ku którym zmierzam w mojej życiowej praktyce, polegają właśnie na różnym udziale konieczności.

Chciałbym: poznać, wiedzieć, umieć, przeżyć jak najwięcej, a przy tym – zaryzykowałbym określenie – „z miłością”. Taka intensywność poznania i przeżywania wydaje mi się poszerzaniem związków ze światem, z ludźmi i z Bogiem, nawet jeśli się czasem błądzi. Jak mówi poeta:

*Za każdym krokiem w tajniki stworzenia
Coraz się dusza ludzka rozprzestrzenia
I większym staje się Bóg!*

Tę renesansową zachłanność ograniczają możliwości własnego umysłu i ducha, sytuacja rodzinna, społeczna i tak dalej. W rezultacie cele, które sobie stawiam, są znacznie skromniejsze, chociaż i one są na wyrost. Kolejność, w jakiej je wymienię, nie jest ich uszeregowaniem według hierarchii ważności, wszystkie one są ważne i wzajemnie się dopełniają. Staram się:

- Wychowywać dzieci do dobrego realizowania ich własnej wolności (a także, w miarę możliwości stworzyć im dobre warunki startu).

- Zdziałać coś w swojej dziedzinie; wybrana dziedzina nauki to w poznaniu świata właśnie ta strona, z której potrafię sięgnąć wzrokiem głębiej niż z innych i mogę dorzucić własną, choć skromną cegiełkę do poznania zbiorowego.

- Czynić dobrze wokół siebie i wszędzie tam, gdzie mogę tworzyć w moim otoczeniu klimat miłości albo przynajmniej życzliwości (niewiele ludziom mogę poświęcić tyle czasu i uwagi, żeby przekroczyć barierę dzielącą człowieka od człowieka – żeby można było mówić o miłości; często też bariera jest zbyt wysoka jak na moje możliwości).

- Inne cele (np. służenie krajowi) uważam za pochodne tych trzech.

Wszystko to są również cele, ku którym rzeczywiście zmierzam, ale ponieważ są one – niestety – konkurencyjne, rzeczywistość jest szukaniem równowagi między nimi, a często szamotaniem się między niewypełnieniem jednego lub drugiego zadania.

Gwoli uczciwości, nie mogę udawać, że życie przyjemne jest mi obojętne. W zasadzie pewne minimum duchowego (głównie) komfortu traktuję jako środek do efektywnego służenia ważniejszym sprawom, ale ten gatunek środków ma nadzwyczajną zdolność do przeradzania się w cele, choćby na krótko.

Życiem ludzkim w dużej mierze kieruje przypadek (niezależnie od tego, czy dostrzegamy w nim rękę Boską, czy tylko ślepy traf). Od stosunku do przypadkowych okoliczności zależy sposób, w jaki postawione sobie cele realizujemy i stopień, w jakim potrafimy je urzeczywistniać. Nie należę do osób, które potrafią dążyć wytrwale do odległego celu mimo wszystkie okoliczności. Nie rozpaczam, gdy życiowe przypadki spychają mnie z obranej drogi, nie stawiam sobie zadań ilościowych, jeśli to nie jest konieczne. Staram się raczej robić to, co jest możliwe. Próbuję jako tako sprostać każdej sytuacji, w której znalazłem się ja sam, moi bliscy, dalsi, kraj, i być, jeśli nie Camusowskim lekarzem, to przynajmniej zachajdziurą.

I to jest może najbliższe określenie celu, któremu rzeczywiście służy moje życie.

Fizyk

Pytanie proste, ale właściwie do tej pory nie potrafię na nie jednoznacznie odpowiedzieć.

W czasie kilkudziesięciu lat zmieniała się moja sytuacja życiowa, dążenia, ambicje i ideały. To powodowało, że coraz to inne sprawy dominowały w moim życiu.

Gdy była wojna, a byłem wtedy małym chłopcem, pamiętam, że najbardziej chciałem przeżyć i wrócić do tego, co było przed jej wybuchem. Przeżyć i wykreślić ten koszmar z reszty mojego życia. Nierealność tego marzenia pojąłem wiele lat później, kiedy zdyszany biegłem do domu, aby tam dotrzeć przed nakazaną godziną.

Po wojnie dominowały marzenia, aby być już starszym, skończyć szkołę, studia, zacząć pracować i poprawiać świat. Była też miłość do dziewczyny, która przesłoniła świat, a którą można nazwać darem Bożym.

Przez długi okres życia byłem przekonany, że żyję dla przyszłości, dla przebudowy czy też poprawienia tego, co nas otacza. Swoje chęci brałem za rzeczywistość. Żyłem dla tworzenia czegoś lepszego, a gdy rzeczywistość okazała się inna, pozostała praca. Właściwie chęć pozostawienia po sobie śladu na ziemi tkwiła cały czas i wydawało się, że właśnie praca i jej efekty przyniosą najlepszą odpowiedź na postawione pytanie. Życie pokazało, że osiągnięte rezultaty nie zawsze są adekwatne do włożonego wysiłku. Praca stała się nie celem, a nawykiem. Teraz zaczęło dominować

poczucie obowiązku wobec bliskich, wobec bliźnich i po trosze wobec samego siebie. Bardziej konieczna stała się potrzeba uzyskania harmonii myśli i czynów. Wiele dodatkowych elementów zaczyna ważyć w życiu: przełamywanie własnej słabości, podtrzymywanie wiary w wartości ogólnoludzkie, podtrzymywanie radości życia czy pogody ducha. Wiem, że żyję w równej mierze dla siebie jak i dla innych i – co jest bardzo trudne do sformułowania – dla otaczającego mnie w promieniu kilkuset kilometrów kawałka ziemi. Ostatecznie, to tu od pokoleń żyli, pracowali i kochali się bliscy mi ludzie, którzy, jak to się dawniej mawiało, słuując wojskowo udzielali na takie pytania jednoznacznej odpowiedzi.

Inżynier

PS. Dziękuję za zaproszenie do odpowiedzi, bo dało mi to okazję do zastanowienia się nad paroma sprawami, może oczywistymi i banalnymi, a przecież w ostatecznym rachunku zasadniczymi nie tylko w moim życiu.

Po co żyję?

...Żeby Pana Boga znał, kochał, Jemu wiernie służył, a po śmierci zbawienie wieczne otrzymał – przypomina się katechizmowe określenie celu życia. Dziś ono razi jednostronnością, przesadną troską o własny los. Chyba że w słowach *Jemu wiernie służył* odczytam również zadania wobec innych ludzi. Ale i wtedy trzeba pokusić się o odpowiedź „własnymi słowami” sformułowaną.

Każdego dnia podejmuję takie same albo podobne czynności. Codziennie sprawuję Mszę świętą, rozmawiam z Panem Bogiem, z ludźmi, coś czytam, coś piszę... Na ogół nie zastanawiam się, dlaczego to czynię. Po prostu tak trzeba, jeśli podjęło się kiedyś zobowiązanie płynące z powołania do chrześcijaństwa, ze święceń kapłańskich, z nominacji czy dyspozycji. Mógłbym w chwili zastanowienia powiedzieć: żyję po to, żeby wykonywać te wszystkie czynności. Ale to oczywiście nie wyczerpuje istoty pytania. Jaki jest bowiem sens moich działań? Czemu one **OSTATECZNIE** służą? Przecież chyba nie temu, żeby przygotować smaczny żer dla robaczek – po przeżyciu jeszcze kilku czy kilkunastu lat? Dla mnie życie ma sens, jeżeli mój byt osobowy znajduje przedłużenie w wieczność. Słaba byłaby pociecha, że będę żył „wiecznie” w czyjejś pamięci albo że cząstki materii, które mnie współtworzą, będą trwać i trwać ciągle zmieniając się. Coś we mnie krzyczy, że nie o to tylko chodzi.

Moje życie a także życie innych ludzi ma sens dlatego, że jest na nim stygmat wieczności. A wieczność zapoczątkowuje się w życiu codziennym. O jej kształcie w dużej mierze decydują moje myśli, słowa i czyny. Dlatego to wszystko ma ogromną wagę. Szczególnie

zaś wszelkie działanie wypływające z inspiracji dwóch przykazań najważniejszych w chrześcijaństwie.

Mogę więc powiedzieć: żyję po to, żeby odprawiać Mszę świętą dla ludzi i za ludzi, żeby się modlić z nimi i za nich, żeby rozmawiać z nimi dla wspólnego dobra, czytać, co inni piszą, od czasu do czasu pisać dla innych. Cała ta komunikacja z ludźmi jest tym ważniejsza, że może być zespołowym uwielbieniem Boga i dziękowaniem, i przepraszaniem, i mówieniem Bogu, że jesteśmy od Niego najzupełniej zależni jako dzieło Jego stwórczej mocy i ojcowskiej miłości. Żyję po to, żeby w Nim znalazły odpowiedź wszystkie moje i wszystkie nasze najgłębsze tęsknoty i aspiracje.

Ksiądz



książki

Jedność wielości

Czesław Strzeszewski

*Katolicka nauka
społeczna*

ODISS, Warszawa 1985, ss. 823

Czesław Strzeszewski od przeszło półwiecza zajmuje się uprawianiem i popularyzowaniem katolickiej nauki społecznej. Jego rola w tym względzie jest trudna do przecenienia. W dziesiątkach artykułów dowodził, że katolicka nauka społeczna istnieje i że ma do spełnienia doniosłą rolę we współczesnym świecie. Jemu też przede wszystkim zawdzięczamy zapoznanie szerokiej opinii publicznej z tymi, którzy starali się łączyć u nas wskazania Ewangelii z dostrzeganiem konieczności poważnego zajęcia się zagadnieniami socjalnymi. „Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832–1939”, praca zbiorowa pod redakcją Cz. Strzeszewskiego, z przedmową kardynała S. Wyszyńskiego (Warszawa 1981), „Integralny rozwój gospodarczy” (Warszawa 1976), „Ewolucja katolickiej nauki społecznej” (Warszawa 1978), „Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne” (Lublin 1978), „Własność – zagadnienie społeczno-moralne” (Warszawa 1981) – oto najważniejsze opracowania książkowe Autora.

Przyszłedt wreszcie czas na dzieło będące niejako podsumowaniem do-

tychczasowego dorobku Profesora. Omawiany tom jest rozbudowaną wersją podręcznika pt. „Katolicka nauka społeczna” (Paryż 1964) wydanego kiedyś pod pseudonimem Stanisław Jarocki, a teraz wracającego do nas w formie znacznie poszerzonej. Tom podzielony jest na trzy duże bloki tematyczne.

Część I – *Podstawy socjologii i ekonomii* – przynosi zwięzłe (bywa, że przesadne) omówienie współczesnych kierunków społeczno-gospodarczych w układzie: indywidualizm i liberalizm; kapitalizm; kolektywizm społeczny i socjalizm; marksizm; solidaryzm i personalizm społeczny; i wreszcie katolicki personalizm społeczny (solidaryzm chrześcijański).

Część II – to historia katolickiej nauki społecznej doprowadzona aż do ostatnich lat. Jest to ambitnie zakrojona i mistrzowsko zrealizowana wykładnia katolickiej nauki społecznej w jej historycznym rozwoju od św. Tomasza i kanonistów, poprzez św. Tomasza Morusa, „szkołę z Salamanki” F. de Vitorii, „szkołę jezuicką” F. Suareza i kardynała R. Bellarmina, liberalizm katolicki i patronalizm chrześcijański do reformatorów chrześcijańsko-społecznych miary biskupa W. E. von Kettelera i jego następców. I dopiero na tym tle Autor rozpatruje podstawowy kanon tekstów – encykliki: „Rerum novarum” (1891) Leona XIII, „Quadragesimo anno” (1931) Piusa XI, „Mater et Magistra” (1961) i „Pacem in terris” (1963) Jana XXIII, „Populorum progressio” (1967) Pawła VI, „Redemptor hominis” (1979) i „Laborem exercens” (1981) Jana Pawła II, a także orędzia wigilijne Piusa XII i oczywiście dokumenty Vaticanum II, a szcze-

gólnie „Gaudium et spes”. Swoje miejsce ma też w tym kontekście list apostołski Pawła VI „Octogesima adveniens”.

Część III – to *Katolicka etyka społeczna* rozpatrywana w następującym porządku: podstawowe zasady życia społecznego; życie rodzinne; życie zawodowe; życie społeczno-państwowe; życie międzynarodowe; życie gospodarcze; rozwój społeczny, gospodarczy i kulturalny.

Dzieło Czesława Strzeszewskiego powinno przyczynić się do rozwiania wielu nieporozumień, jakimi obrosła interesująca nas w tej chwili dziedzina wiedzy. Autor powiada, że katolicką naukę społeczną można określić jako *rzutowanie na stosunki społeczne i gospodarcze dogmatów i moralności chrześcijańskiej*. Jest to zdanie kluczowe dla właściwego odczytywania wskazań zawartych w społecznym nauczaniu Kościoła. Katolicka nauka społeczna odwołuje się do tych, którzy próbują rozwiązywać odwieczną antynomię pomiędzy celami jednostkowymi i społecznymi, a także pomiędzy prawami osobowymi i społecznymi; którzy w różny sposób i na różnorakich polach dążą do osiągnięcia równowagi pomiędzy autorytetem władzy i wolnością osoby. Autor podkreśla, że wszystkie wypowiedzi Stolicy Apostolskiej w kwestiach społecznych cechuje komplementarność przy równoczesnym wyraźnym widocznym przechodzeniu od ich charakteru doktrynalnego ku pastoralnemu.

Kilkadziesiąt lat rozwoju katolickiej nauki społecznej zaowocowało powszechnym w Kościele przekonaniem, że chodzi o właściwy „porządek społeczny”, a nie o „ustrój katolicki”. Wiele możliwości rozwiązań sta-

nowi o sile katolickich wskazań. Może też jednak być źródłem kryzysu nauki społecznej inspirowanej Ewangelią. Zdarzyć się to może tylko wtedy, jeśli ktoś uzna, że „wielość” równoznaczna jest ze „zgoda na wszystko”. Katolicka nauka społeczna nie jest ani zbiorem jedynie skutecznych recept na powszechną szczęśliwość – jak sądzą niektórzy – ani też tanim moralizowaniem permanentnych opozycjonistów, którzy z zarozumiałą wyższością spoglądają na ręce każdej władzy – jak skłonni są sądzić inni. *Kościół nie unosi się pysznym przekonaniem, że jego rady i wskazania społeczne są jedynym środkiem rozwiązania wszystkich trudności, jakie napotyka życie społeczne, gospodarcze, kulturalne i polityczne rodziny narodów* – pisze Autor. Kościół ocenia człowieka realistycznie, a to oznacza przekonanie, że zło znajduje się nie tylko na zewnątrz nas, ale i w nas samych. Ma to doniosłe skutki i filozoficzne, i praktyczne. W działalności Kościoła splatają się z sobą dwa porządki: jeden wywodzący się z najwyższej mądrości ewangelicznej i drugi – będący swoistą destylacją doświadczenia łycia w świecie. I to dopiero stanowi o wadze katolickich wskazań społecznych. *Nauka społeczna Kościoła ma charakter tylko służebny, pragnie służyć – nie tylko chrześcijanom, lecz i wszystkim ludziom dobrej woli – radą i pomocą w usuwaniu trudności, jakie życie społeczne świata stawia przed współczesnością* – czytamy w zakończeniu omawianej książki. Książki ważnej i mądrze aktualnej. Adresowanej do każdego, kto zastanawia się nad możliwością równowagi pomiędzy bonum commune a bonum particulare. A jest

to przecież jeden z największych problemów współczesności. Katolicyzm daje tu swoje propozycje ufundowane na niepodważalnym przekonaniu, że najwyższym szczęściem dla osoby ludzkiej jest dążenie do doskonałości (swojej i świata) a więc zbliżanie się do Boga. Z tej prawdy wysuwane są wszystkie zasady personalizmu chrześcijańskiego a wśród nich komplementarność miłości i sprawiedliwości, zasada pomocniczości państwa, a także solidarności społecznej. Ważne jest jednak, że propozycje te zbieżne są z nadziejami i oczekiwaniami coraz większych społeczności, które – niekoniecznie z chrześcijańskich pobudek – intuicyjnie opowiadają się za rozwiązaniami personalistycznymi z ducha. I tu właśnie jest miejsce na prawdziwy dialog Kościoła ze „światem”. Słusznie bowiem pisze J. Strzelecki: *Dialog dotyczyć ma sposobów sprostaną wyzwaniu stojącemu przed dzisiejszymi ludźmi w postaci splotu wielkich nadziei i wielkich zagrożeń widzianych w świetle naczelných wartości ludzkiej osoby w jej różnorodnych wymiarach. Dotyczyć ma sposobów czynienia dziś, tu i teraz, życia ludzi „bardziej ludzkim”, a nie sposobów przystosowywania ludzi do tego co „nie-ludzkie” czy uwłaczające godności człowieka* („Pojęcie «wartości ludzkich» w nauce społecznej współczesnego Kościoła”, „PP” 1985, nr 7–8, s. 43).

Katolicka nauka społeczna powinna być odczytywana na tle katolickiego realizmu i obiektywizmu, bowiem wtedy dopiero ujawnia się jej nieefektywna, rzecz można, surowa wartość bliska tym spośród nas, którzy przestali się ludzić, że podstawowe zagadnienia społeczne rozwiązać można za pomocą jakiegoś czarodziej-

skiego zaklęcia, obojętne zresztą czy o rodowodzie materialistycznym, czy też skrajnie idealistycznym.

Podręcznik Czesława Strzeszewskiego może być pomocny dla ludzi, którzy – doceniając znaczenie czynników zewnętrznych (np. ustrój polityczny) – nie zapominają o skażeniu natury ludzkiej. A oznacza to w praktyce kultywowanie w sobie zmysłu rozważi, umiaru i syntezy. Ludzie ci wiedzą, że nie ma łatwych rozwiązań. Wierzą jednak, że możliwe jest wskazywanie ogólnego kierunku pożądanych zmian.

Michał Jagiello

Otwarte drzwi

Ernst Stürmer

Dotrzeć do tronu smoka. Matteo Ricci 1552–1610

Przekład Grażyna Kawecka
Verbinum, Warszawa 1984, ss. 128

Wzrastający od kilku lat dialog między Stolicą Apostolską a Chinami cieszy się dużym zainteresowaniem nie tylko osób bezpośrednio zaangażowanych w jego postęp, lecz również tych, którzy poszukują początków chrześcijaństwa w Chinach. Wśród wielu artykułów i książek, które ukazały się na ten temat, na uwagę zasługuje wydana przez Verbinum praca Ernsta Stürmera „Dotrzeć do tronu Smoka”. Ta niewielka objętościowo książka wprowadza nas w niezwykle początki misji w Chinach.

Wielki apostoł Japonii i Indii – Franciszek Ksawery – stanął u progu Chin, kiedy dosięgła go śmiertelna choroba. Po nim wielu innych, odważnych misjonarzy usiłowało przedostać się za „chiński mur”. Państwo Środka, niezwykle dumne ze swej prastarej kultury, zazdrośnie strzegło jej przed barbarzyńcami z Zachodu.

Książka Stürmera opowiada o losach człowieka, któremu udało się nie tylko przejść przez zaryglowane wrota „chińskiego muru”, ale dotrzeć na dwór samego cesarza Chin – „Syna Nieba”. Niezwykłym gościem Państwa Środka był włoski jezuita, o. Matteo Ricci. Czy sukces swój zawdzięczał wspniałym przymiotom umysłu i serca, czy też przedziwnym drogą Bożej Opatrzności? Na te i wiele innych pytań stara się odpowiedzieć Ernst Stürmer kreśląc trudną drogę o. Ricciego, apostoła, a przy tym znakomitego filozofa, matematyka, fizyka, astronoma i geografą w jednej osobie.

Przedzierając się przez niezwykle pejzaż chińskiej kultury o. Ricci potrafił nie tylko zmienić swoje nazwisko na bliższe Chińczykom – Li Ma-tou – ale w swoich strojach, zachowaniach i pracach dać pierwsze świadectwo tak szeroko dziś dyskutowanej inkulturacji. Wychowany w kulturze zachodniej o. Ricci wnikliwie studiował doktryny Chin – konfucjanizm, taoizm i buddyzm. Największe wrażenie robiła na nim nauka Konfucjusza. Widział w niej punkt zaczepienia dla głoszenia Ewangelii. Stürmer tak o tym pisze: *Matteo Ricci odkrył w konfucjanizmie – państwowej doktrynie Chin – złote okruchy prawdy, wartości kulturowe, społeczne i religijne, które dopełnił chrześci-*

jańską Dobrą Nowiną. Wyjaśnił Chińczykom, że Konfucjusz jest zwiastunem, tym, który poprzedza, Chrystus jest Pełnią Doskonałości.

O. Ricci w swoich usiłowaniach spotkał się z wieloma trudnościami. Oparciem były mu jednak rozwijające się wspólnoty chrześcijan oraz wielu ludzi dobrej woli, zafascynowanych jego wiedzą, otwierających się coraz bardziej na Ewangelię głoszoną przez uczzonego mędrca z Zachodu. Kiedy umierał w 1610 roku, chrześcijaństwo w Chinach było już zakorzenione. Sam zyskał niezwykle zaszczytny tytuł mędrca i świętego, który według wierzeń Chińczyków rodzi się raz na pięćset lat. Przy końcu książki Ernst Stürmer stwierdza: *Asceza jezuitów uformowała wewnętrzne życie Li Ma-tou i uzdolniła go do pozostania wiernym swemu posłannictwu – szukaniu w Państwie Środka nie własnej sławy, lecz większej chwały Boga.*

Na krótko przed śmiercią Ricci za pośrednictwem obecnych jezuitów skierował do całego Kościoła słowa: „Pozostawiam wam otwarte drzwi”.

Krzysztof Krzykowski SJ

Ksiądz Piotr Skarga

*Kazania sejmowe i
Wzywanie do pokuty
obywatelów Korony
Polskiej i Wielkiego
Księstwa Litewskiego*

Wstęp, opracowanie tekstu i przypisy
Miroslaw Korolko, IW Pax, Warszawa
1985

Ostatni kwartał 1985 r. przyniósł nowe, jak wynika z zapisów bibliograficznych umieszczonych w Nowym Korbucie, 22 wydanie „Kazań sejmowych” ks. Piotra Skargi. Kolejne wznowienia dzieła mają swoją wymowę. Po raz pierwszy ukazało się w 1597 r. w łączności z „Kazaniami na niedziele i święta”, po raz wtóry w trzy lata później, jako dodatek do „Kazań o siedmi Sakramentach”, po raz trzeci w 1610 r., wspólnie z „Kazaniami przygodnymi”. Później, już po śmierci autora, w 1618 i było to ostatnie wydanie jezuickie. Zakon nie zadbał więcej o wznowienie tego bezsprzecznie największego z piśmienniczych dzieł Skargi. Wydali je dopiero, po 174 latach, pijarzy. Był rok 1772, a więc czas Targowicy i drugiego rozbioru Polski. Daty następnych wznowień także łączą się zazwyczaj z jakimiś wydarzeniami narodowymi, np. z powstaniem listopadowym i styczniowym. Największe nasilenie wydawnicze przypada na początek XX stulecia (w latach 1903, 1904 i 1907 – po dwa wydania, w 1912 – jedno wydanie). Okres międzywojenny dodał dwie edycje (1920 i 1925), a powojenny – trzy (1972, 1984 i 1985) oraz przedruk wydania z r. 1972 z pomi-

nięciem wstępu. W r. 1972 i 1984 wznowiło „Kazania sejmowe” Wydawnictwo im. Ossolińskich w serii Biblioteki Narodowej, z obszernym wstępem (ponad sto stron druk) i opracowaniem Janusza Tazbira i Mirosława Korolki. Uważna lektura prowadzi do wyłowienia pewnych dodatków we wstępie z 1984 r. Najpierw uległa zmianie redakcyjnej sprawa pochodzenia Skargi, następnie zaznaczono, że „Kazania sejmowe” wpłynęły na wzbudzenie projektów zmian ustrojowych na sejmie w 1615 r. Ostatni dodatek dotyczy walorów stylistyczno-językowych dzieła. *Nieprzypadkowo* – powiada M. Korolko, autor czwartej części wstępu – *na tekstach autora „Kazań sejmowych” uczy się w Polsce od przeszło dwustu lat wzorowej, tj. jasnej i zarazem pięknej, klasycznej polszczyzny. Wyjątkowej więc popularności „Kazań sejmowych” nie można do końca zrozumieć bez uwzględnienia kunsztu oratorskiego ich twórcy. Żadne bowiem imperatywy socjokulturowe nie byłyby zdolne podnieść do rangi legendy utworu autora pod względem estetycznym przeciętnego. Badaczom i zwykłym czytelnikom „Kazań sejmowych” wystarczała i dziś jeszcze wystarcza intuicja, instynktowne niejako przeżywanie arcyzmu Skargowskiej prozy* (s. CVII).

Wśród wydań powojennych przyciąga uwagę swą szatą graficzną edycja z r. 1985, zrealizowana przez Instytut Wydawniczy Pax. Na obwołanie widniejsze barwna reprodukcja Matejkowskiego obrazu ukazującego dynamizm oratorski Skargi, powtórzona na wklejce przed kartą tytułową. Wnętrze książki przyozdobiono dwukolorowymi odbitkami kart tytu-

łowych „Kazań na niedzielę i święta... Roku Pańskiego 1602” (dlaczego to wydanie, skoro „Kazania sejmowe” były dodatkiem do edycji z 1597 r.?). „Kazań o siedmi sakramentach... Roku Pańskiego 1610” (to samo pytanie) oraz „Kazań przygodnych... Roku Pańskiego 1610” (tutaj właściwy wybór karty tytułowej). Na skrzydełkach obwoluty wydrukowano uwagi dotyczące tła społeczno-politycznego epoki, w której powstało prezentowane dzieło. Notę z obwoluty zamyka konkluzja: *...piękną tradycję państwa bez stosów zawdzięczamy także geniuszowi pierwszego pokolenia polskich jezuitów.*

W zwięzłym, sześciostronicowym wstępie M. Korolko omawia odbiór „Kazań sejmowych” przez różne pokolenia Polaków. Ukazuje, jak zachwycono się Skargą i widziano w nim proroka narodowego, kiedy indziej wypowiadano sądy nieprzychylnie. Te ostatnie – według Korolki – powstawały *na fali rozrachunków z przeszłością Rzeczypospolitej* i były uwarunkowane podtekstami historyzoficznymi. Opierały się na tezie, że *Polskę zgubiła nietolerancja, której głównymi propagatorami byli jezuici.* Oskarżyciele zakonu widzieli w Skardze żadnego wpływów wchryzyciela.

Przechodząc do wartości literackiej „Kazań”, podobnie jak we wstępie do wydań Ossolineum, autor wstępu podkreśla, że są *utworem ponadczasowym, ponadhistorycznym i do dziś nieodścięglym wzorem prostej, jasnej i zarazem wzniosłej polszczyzny.*

Za Stanisławem Kotem i Januszem Tazbirem podtrzymuje Korolko twierdzenie Adama Bergi prezentowane w pracy „Les sermons politiques du P. Skarga”, wydanej w Pary-

żu w 1916 r., że Skarga nigdy kazań na sejmie nie wygłaszał. Przeto słowa Fabiana Birkowskiego, świadczącego na pogrzebie Skargi, że *ośmnaście sejmów oświecał kazaniami swemi* sprawdzałyby się do tego, iż mówiąc w katolickich świątyniach w czasie trwania sejmów mógł być słyszany zarówno przez senatorów jak i przez posłów uczestniczących we Mszy św. niedzielnej.

Ujęty w formę ośmiu kazań traktat Skargi jest wyrazem jego patriotyzmu i szczerego zatroskania o przyszłość państwa rozciągającego się od 15 do 36 południka i od 47 do 58 równoleżnika, na obszarze miliona kilometrów kwadratowych, trapionego rozmaitymi niedomaganiem. Ukazuje choroby Rzeczypospolitej, mówi o sposobach ich uleczenia. Swój program naprawy Rzeczypospolitej przedstawia jasno, a każde twierdzenie wspiera argumentacją zaczerpniętą z Biblii i wzbogaconą przesłankami historycznymi. Oddziaływając przede wszystkim na wyobraźnię czytelnika, stara się go przekonać do idei, której stał się apostołem.

„Kazania sejmowe” liczyły wiele stronice druku, a wydawane z innymi podwyższały cenę sprzedaży, przez co nie mogły dotrzeć do mas szlacheckich. Chcąc zmienić sposób wartościowania u rodaków i nauczyć ich myślenia przyszłościowego zamiast gonitwy za doraźnymi korzyściami materialnymi, napisał Skarga „Wzywanie do pokuty obywateli Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego”, które w sposób treściwy powtarza istotne problemy poruszone w „Kazaniach sejmowych”. W przedmowie wyznaje, że zabrał się do tej ostatniej pracy z namowy spowied-

nika królewskiego, Franciszka Barciusa. On zwrócił uwagę na konieczność publikacji żywotnych dla narodu problemów w pisemku, które można by *ludziom darmo bez pieniędzy podmiatać*. Dziełko to po raz pierwszy ukazało się w 1610 r., a do utraty niepodległości wznowiono je pięciokrotnie. Wiek XIX przyniósł sześć wydań. Później wydrukowano je w r. 1924 i teraz po sześćdziesięciu latach dołączono do omawianego wydania „Kazań sejmowych”. „Wzywanie do pokuty” nie tylko streszcza, ale i dopełnia „Kazania sejmowe”. Wydrukowanie obydwu prac razem wydaje się więc pomysłem szczęśliwym.

Ponieważ łączny nakład wydań powojennych rozszedł się szybko, stąd sugestia dla Redakcji „Przeglądu Powszechnego”, aby jezuiti po 370 latach możliwie rychło wznowili dzieło swojego wielkiego współbrata. Zapotrzebowanie na tekst „Kazań sejmowych” jest ogromne, ponieważ poruszone tam problemy są dzisiaj w równym stopniu palące jak przed czterystu laty.

Felician Paluszkievicz SJ

Przypomnienie Zaleskiego

Józef Bohdan Zaleski

Wybór poezji

Wstęp opracowała Barbara Stelmaszczyk-Swiontek, wybór, komentarz Cecylia Grajewska, wydanie trzecie zmienione, Wrocław 1985, „Biblioteka Narodowa” Seria I, nr 30

Józef Bohdan Zaleski (1802–1886) przez sporą część swego długiego życia uchodził za jednego z najwybitniejszych polskich poetów romantycznych i choć najpierw u schyłku jego życia, a później stale po śmierci ta jego sława wciąż malała, to przecież jeszcze kilkadziesiąt lat temu był twórcą dosyć wyraźnie tkwiącym w świadomości zbiorowej Polaków przede wszystkim jako jeden z najwybitniejszych przedstawicieli tak zwanej szkoły ukraińskiej. Dziś jest poetą całkowicie niemal zapomnianym, ale trudno się temu dziwić, skoro ostatni (jeśli nie liczyć zbioru jego przekładów pieśni serbskich wznowionych jeszcze w r. 1947) zbiór jego wierszy ukazał się dokładnie przed sześćdziesięciu laty, a było nim drugie wydanie „Wyboru poezji” w „Bibliotece Narodowej” (pierwsze ukazało się w r. 1921) w opracowaniu Józefa Treliaka. Jest prawdą, iż utrzymująca się w dwudziestolecu międzywojennym pamięć o Zaleskim była w niemałym stopniu zasługą właśnie Józefa Treliaka (1841–1923), Wołyniaka z pochodzenia i w latach 1894–1911 profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego. Spod pióra Treliaka wyszła ogromna, niezmiernie dokładna i oparta na arcysumiennie zbadanych materiałach źródłowych monografia Zaleskiego. Było to – wedle słów Rościsława Skręta (1977) – *dzieło starości* Treliaka, któremu Zaleski bliski był z wielu względów: *łączyła ich i wspólnota „kraju lat dziecińczych”, i ortodoksyjny katolicyzm, pokrewne wreszcie poglądy estetyczne*. Treliak też opracował dwukrotnie wydany w „Bibliotece Narodowej” wybór poezji Zaleskiego, wydany – jeśli na rzecz spojrzeć politycznie – nie przypad-

kiem w roku 1921. To właśnie ów zbiorek przygotowany przez Tretiaka stanowił – chyba na miarę jego zasięgu i oddziaływania – podstawę, na której opierała się przed drugą wojną pamięć o poecie. Okres po roku 1945 był już dla obecności Zaleskiego w świadomości powszechnej zdecydowanie niekorzystny i trudno się temu dziwić, skoro za sprawą tradycji romantycznej jawił się on jako poeta kresowy – śpiewak Ukrainy, za sprawą zaś Tretiaka jako rzetelny katolik. Dopiero teraz, po upływie tak wielu lat, znalazł Józef Bohdan Zaleski swego rzecznika w osobie Barbary Stelmaszczyk-Świontek, która najpierw poświęciwszy mu szereg studiów stanowiących próbę nowego spojrzenia na poetę i jego dorobek, swę pracę zwieńczyła omawianym tu przypomnieniem Zaleskiego.

To przypomnienie Zaleskiego uznać wypada za wydarzenie dosyć istotne, choćby dlatego, że w jakiś sposób musi ono wyrównać rozchwianą trochę wizję polskiego romantyzmu, który – choć poznawany coraz lepiej – ciągle jakoś nie może zyskać (czy może – odzyskać?) właściwego, że tak metaforycznie rzecz nazwę, „obrazu przestrzennego”. Dobrze o tym wiedziała Barbara Stelmaszczyk-Świontek, skoro już w uwagach wstępnych zaznaczyła, iż *zapomnienie Zaleskiego jest nie tylko luką w naszej wiedzy o romantycznych poetach, ale też stanowi niedomówienie zawężające utworzony dzisiaj model romantyzmu*. Ale też i dlatego po Zaleskim kolej przyjść powinna na Maurycego Gosławskiego, którego „poema opisowe” „Podole” z roku 1826 jest jeszcze bardziej zapomniane, choć jest dziełem o niemałej randze artystycznej. Tro-

chę to jest tak, jakby ciągle czekała na „rehabilitację” (!) kresowość polskiego romantyzmu. I chyba rzeczywiście idzie o rehabilitację, skoro nie tak dawno stawiano na przykład Adamowi Mickiewiczowi, Lucjanowi Siemieńskiemu i przede wszystkim Wincentemu Polowi jako autorowi „Pieśni o ziemi naszej” zarzut, że nie umieli uchwycić etnicznych granic Polski. Aż takimi ignorantami romantyczni pisarze i folklorysty nie byli, kierowali się innymi zasadami niż dzisiejsze, a przede wszystkim żyli dawną tradycją wielorakiej całkowitej jedności obszarów kresowych z całością Polski. Intensywna penetracja problematyki kresowej, w tym więc i ukraińskiej, była spełnieniem postulatu Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego „powrotu do źródeł”, ale zarazem wynikała z poczucia przynależności do owej bogatej polskiej tradycji kresowej. W tej romantycznej, a może zwłaszcza późnoro romantycznej świadomości (czego dowodem „Mohort” Wincentego Pola) „kresowość” była już nie tylko kategorią etniczną czy antropologiczną, przestrzenną, ale na Wielkiej Emigracji stała się ważną kategorią moralną. Dlatego świetnie się stało, że w omawianym tu „przypomnieniu” Zaleskiego znalazł się jeden z bardziej zapomnianych wierszy poety „Do spółtulańców”, z którego trzeba koniecznie przytoczyć pierwszą i czwartą strofę:

*Emigracja – to nowa Polska Ukraina /
Najeżona sławnymi mogiłami tyłk; /
Kresy wielkie, strażnicze i od Moskwi-
cina / I od Niemca, co z dala do oczu
nam pyłk. (...) Ojczyzna stanem
naszym dozgonnym – Rodacy! / Toż
ćwiczmy się ustawnie w obowiązkach
stanu, / I na chłódzie, o głódzie, bez*

*chaty, bez płacy, / Jak umiemy służym
Ojczyźnie i Panu!*

Napisał to ten sam poeta, który w tęsknocie za krajem lat dzieciennych „łzami prosił” Boga: *jak umrę, daj mi Ukrainę w niebie!* Dla Tretiaka ważność Zaleskiego wiązała się przede wszystkim z tymi utworami, które przyniosły poecie rozgłos w środowisku romantycznym (a był to rozgłos szybki i stał się udziałem bardzo młodego poety) i które jemu samemu przypominały lata młodości. Ta romantyczna tradycja i osobiste sentymenty Tretiaka ukształtowały stereotyp Zaleskiego jako autora „tęsknych dumek” ukraińskich. Reprezentatywny dla całej twórczości poety wybór Cecylii Grajewskiej współ ze wstępem B. Stelmaszczyk-Świąntek ten obraz Zaleskiego w dosyć istotny sposób zmieniają, aczkolwiek nie z wszystkimi problemami poradono tu sobie jednakowo sprawnie. Autorce wstępu kłopotu trochę sprawiła religijna twórczość Zaleskiego, do końca więc nie zostało wyjaśnione to, co zauważył Mickiewicz, gdy powiedział w r. 1843, że Zaleski w religijności znalazł *nowy horyzont działania* (por. s. LVII Wstępu). Może stało się tak dlatego, że główną troską autorki wstępu było ustalenie kolejnych „programów poetyckich” Zaleskiego ze szkodą dla estetycznej analizy jego poezji? Godziło się przecież choćby w paru słowach wspomnieć o jakże znamiennej fakcie, że to właśnie spod pióra Zaleskiego wyszedł ten kongenialny przekład łacińskiej pieśni *Omni die dic Mariae / Mea laudes anima*, śpiewany do dzisiaj w polskich kościołach i urzekający wdziękiem: *Już od rana / Rozśpiewana / Chwał, o duszo! Maryję; / Cześć jej świętkom, /*

*Cześć pamiętkom / Codzień w niebo
niech bije!*

Pod adresem „Wstępu” można by skierować zresztą parę jeszcze pretensji (chyba z nowomowy przejęty został *określony zespół postulatów* wczesnego romantyzmu na s. X; poza tym podobać się nie może sformułowanie mówiące, iż w czasie powstania Zaleski *wybrany posłem ... forsował sprawę uwłaszczenia chłopów*). Dziwi oderwanie koncepcji mitu Arkadii od tradycji kresowych (s. XXII). Chyba przeceniono we „Wstępie” związki Zaleskiego z sentymentalizmem, a także przesadnie podniesiono kwestię „świadomego zaprogramowania”, wręcz modelowego, koncepcji poezji i twórcy. Te jednak ewentualne zastrzeżenia neutralizuje fakt, iż pokazano tu ładnie przyczyny, dla których Zaleski mógł być dosyć długo ceniony jako jeden z największych poetów romantycznych. W takim zaś sensie owa edycja, gromadząca dobry, obszerniejszy od zestawianych przez Tretiaka, wybór utworów poety jest tyleż aktem sprawiedliwości wobec Zaleskiego, ile ważnym zwrotem uwagi na prawdziwe oblicze polskiego romantyzmu. Zaleskiemu to wydanie czytelniczej popularności zapewne nie przywróci, przecież jednak uobecnia poetę, który sam o sobie napisał:

*Urodziłem się w Narodu Niewoli,
Pieśniami chciałem ulżyć jego męce.
Dużo z nim bolał...*

Jacek Kolbuszewski

Przemijanie światów i trwałość wartości

Walter M. Miller, Jr.

A Canticle for Leibowitz

Bantam Books, New York 1959, ss. 312

Pytanie o związki między technologią a kulturą, naukową wizją świata a hierarchią wartości i zasad etycznych wywołuje żywe zainteresowanie zarówno w społeczności uczonych jak i w powieściach science fiction. Mechanizmy ludzkich wartościowań, postaw i wyborów okazują się często niezależne od szerokości geograficznej i płynącego czasu. Według opinii F. Klingendera entuzjazm i zachwyt, jaki występował w publikacjach radzieckich w okresie pracy nad tamą Dniepropietrowską, miał bardzo dużo cech wspólnych z uniesieniem, jakie 100 lat wcześniej występowało w Anglii w związku z pojawieniem się maszyn parowych¹.

Zależnie od przyjętych wcześniej założeń filozoficznych usiłowano odpowiadać w krańcowo różny sposób na pytanie: Co przyszedł rozwój technologiczny pozostawi z naszej obecnej kultury, zasad etycznych, wierzeń religijnych? W okresie, gdy od refleksji ważniejsze było stosowanie wzniosłych odsyłaczy do światopoglądu naukowego, wiedzano przynajmniej na pewno, iż rozwój wiedzy doprowadzi do definitywnego zaniku wierzeń religijnych. Ślady tego schematu myślowego można spotkać nawet w skądinąd nieschematycznych

powieściach science fiction, których bohaterowie, gdy tylko zdobędą wiedzę o pilotowaniu statków kosmicznych, natychmiast automatycznie tracą wiarę. Wzorce te należą jednak do etapu, który definitywnie skończył się, podobnie jak XIX-wieczne fascynacje parą i magnetyzmem. Do literackiej klasyki wprowadzającej w nowy etap futurologicznych domysłów należy zaliczyć m.in. powieść Waltera Millera „Kantyk dla Leibowitza”. W jej literackim stylu łączy się science fiction i theology fiction dając obraz, w którym żywa fabuła i filozoficzna subtelna ironia prowadzi do pytań podstawowych dla ludzkiego bytu. Głęboko humanistyczna wymowa tej książki ujawnia się na kanwie wydarzeń trzeciego tysiąclecia po przyjsciu Chrystusa. Nie jest to od razu, wbrew oczekiwaniom, tysiąclecie rozwiniętej technologii. Techniczny i kulturowy rozwój świata uległ bowiem niemal całkowitemu zniszczeniu w wyniku wcześniejszej wojny atomowej. Wspomnienie o niej żyje wśród potomków nielicznych istot, które przetrwały, jako wspomnienie o „potopie ognia”. Ludzkość musiała zaczynać niemal ab ovo swój rozwój kulturowy. Dlatego też pierwsza część powieści n.a podtytuł „Fiat homo”. Kiedy odium ocalałych istot zwraca się przeciw resztkom zachowanych książek, upatrując w nauce źródło zła i zagłady, ochronę pozostałości z „przedpotopowego” okresu podejmuje specjalny nowy zakon, którego założyciel nosi nazwisko Leibowitz. Bracia leibowitzi gromadzą w swych bibliotekach ocalałe traktaty filozoficzne, szczątki publikacji dotyczące fizyki teoretycznej i programy komputerowe. Podczas gdy tłumaczenie tekstów biblij-

¹ F. D. Klingender, *Art and The Industrial Revolution*, London 1975, VII.

nych czy komentarzy filozofów starożytnych nie sprawia im większych problemów, świat technologicznych opracowań pozostaje dla nich ciągle tajemniczy i zamknięty. Stąd też w duchu gorliwości zakonnej iluminują oni diagramy ocalałych wykresów, zaś w zadumie nad schematem komputera dyskutują, co jest tam substancją, co zaś przypadłością. Dyskusje nad tajemniczymi relikwiami informacji przeplatają się na kartach powieści z szczegółowymi opisami modlitw liturgicznych, zaś marzenia o świętości mają za tło pustynny pejzaż. Na pustyniach i stepach żyją nie tylko pustelnicy i śpy, lecz również skażone genetycznie istoty człeko-kształtne, które napadają na podróżnych i w krytycznych sytuacjach decydują się na kanibalizm. Wśród wzrastającej niechęci do tych upośledzonych istot interweniować musi Nowy Rzym. Papież Leon XXI wydaje specjalną encyklikę, w której – powołując się na prawo natury – uzasadnia, iż istoty te zrodzone z ludzkich przodków są braćmi w człowieczeństwie i przysługują im prawa człowieka. Od strzał tych właśnie istot ginie główny bohater pierwszej części, brat Francis, podczas powrotu z Nowego Rzymu, gdzie miała miejsce kanonizacja błogosławionego Leibowitza.

Część II zatytułowana „Fiat Lux” kończy się w roku 3781. Opisany w niej rozwój kulturowy odpowiada naszej epoce Odrodzenia. Śpy tym razem unoszą się nad polami bitew, gdzie ambitni książęta wytaczają przeciw sobie swe armie. Na dworze jednego z tych książąt działa Thon Taddeo, przypominający Newtona geniusz refleksji teoretycznej. Z zapi-

sków przechowywanych przez braci leibowitzan potrafi on natychmiast odtworzyć zasady rachunku tensorowego. Jeden z braci natomiast, bez jakichkolwiek opracowań teoretycznych, konstruuje „pierwsze” dynamo. Kilku zakonników kręcących korbą gromadzi według jego projektu tak przemysłnie *esencje elektryczne*, iż może rozbiłysnąć światło wynalezionej ponownie żarówki.

Część III nie jest, niestety, opisem wieku światła. Nosi ona tytuł „Fiat voluntas tua”. Jej fabuła koncentruje się na podjęciu ponownych prób z bronią jądrową przez oba opozycyjne mocarstwa, które wcześniej zobowiązały się traktować podobne próby jako przestępstwo wobec ludzkości. Na konferencjach prasowych ministrowie łączą ogólniki z informacjami o pogodzie, podczas gdy nad kulą ziemską pojawia się zagrożenie totalnego zniszczenia. Kiedy trwają jeszcze pertraktacje, opat klasztoru leibowitzan, wyposażonego w komputery i radiogramy, otrzymuje z Nowego Rzymu dokument „Qua peregrinatur grex”. Wynika z niego, iż peregrynujący przedstawiciele gatunku homo sapiens muszą tym razem przygotować się do dalekiej wędrówki w stronę Alfa Centauri. Ponieważ zagrożenie całkowitego wyniszczenia ludzkości staje się ponownie realne, papież wydaje polecenie, by przygotować specjalną ekipę, która zasztoruje w kosmos mikrofilmy dokumentów dotyczących ziemskiej kultury, kilka rodzin, dzięki którym ludzkość nie przestanie istnieć, trzech biskupów, którzy zachowają ciągłość sukcesji apostolskiej, siostry zakonne do opieki i grupę techniczną kierowaną przez

dawnego astronauce, który po śmierci żony wstąpił do klasztoru.

Grupa ta przygotowuje się do startu, gdy na ziemi trwają jeszcze pertraktacje między przedstawicielami Texarkany i koalicji azjatyckiej. W dyskusjach ogarniających całe społeczeństwa wyraża się wiarę w racjonalność istot ludzkich, które nie dopuszczą do ponownej samozagłady. Wiara ta, jakkolwiek silna, okazuje się jednak bezpodstawną. Członkowie ekipy watykańskiego statku kosmicznego obserwują już z przestrzeni grzyby światła wybuchające nad Ziemią. *Sic transit mundus* mówi patrząc w kierunku byleją ojczyzny ludzi mnich strzepujący ze swych sandałów resztki ziemskiego pyłu...

Ukazany przez Millera pasjonujący obraz przemijających światów w wielu miejscach sygnalizuje ważne kwestie etyczne i aksjologiczne. Pytania o godność osoby ludzkiej, o hierarchię wartości czy stosunek rzeczywistości do złudzeń należą do centralnych pytań powracających w zmienionych realiach różnych epok opisywanych w książce. Ich atrakcyjne ujęcie literackie doskonale wyraża fakt nieprzemijalnego charakteru pewnych kwestii. Tej ostatniej uwagi nie można odnieść jedynie do zawartych w książce opisów liturgicznych. Stronice pisane przed Soborową reformą liturgii zostały w tym przypadku najbardziej dotknięte piętnem przemijania. Okazuje się, iż zmiany w liturgii rządzą się całkowicie innymi prawidłowościami niż w aksjologii czy etyce.

Ks. Józef Życiński

czasopisma

Prasa o kulturze (1)

Powiedzmy na samym początku, że w tej rubryce będziemy się zajmować na ogół nie tyle kulturą „samą w sobie”, ile prasową refleksją nad tą sferą życia. Każdy „przegląd prasy” skazany jest na arbitralność. Nie chroni przed nią nawet to, iż bywa on zazwyczaj wypadkową osobistych upodobań piszącego i potrzeb redakcji. „Prywatne” splata się z „redakcyjnym” tak ściśle, że nawet bezpośrednio zaangażowanym w sprawę nie jest łatwo dokonać rozróżnienia. Jest to zatem arbitralność kontrolowana (jeśli rzecz tak można), co stwarza wrażenie, iż aprobata lub kaskiwość to coś znacznie więcej niż jednostkowa ocena tekstu, o którym się akurat mówi. Nawet jeśli jest w tym sporo racji, nie powinno się traktować „przeglądu prasy” jako głównej wizytówki pisma, najwięcej mówiącej o jego linii programowej, podobnie jak nie uprawnione jest traktowanie danego pisma wyłącznie jako oficjalnego głosu mecenasa. Każdy tytuł prasowy jest faktem kulturowym, korzysta zatem z takiej autonomii, jaką w ogóle cieszy się kultura. Wyznając katolicyzm i akcentując inspiracje chrześcijańskie w kulturze, nie zamykamy oczu na wartości, które pochodzą z innych źródeł. Przyglądamy się z życzliwością każdemu, u kogo dostrzegamy *myślenie podług wartości połączone z myśleniem podług logiki* – że posłużymy się celnym sformułowaniem

odnalezionym w „Odrze” (Teresa Wałasz, „Wielkie pranie” – 1985, nr 9).

Nie wchodząc w rozległe zagadnienie „wartości” powiedzmy tylko tyle, że bliska jest nam **PERSONALISTYCZNA** wizja społeczeństwa. Przy wszystkich różnicach, jakie tu występują i mogą występować, termin „personalizm” określa dość wyraźnie pole, na którym powinno dochodzić do spotkań ludzi **PODOBNI** myślących. Gdyby np. uznać, że *centralny problem filozoficzny, który (...) będzie stopniowo zyskiwać dominację w kulturze socjalistycznej, sprowadza się do pytania o WŁADZĘ nad warunkami ludzkiej egzystencji* (Wacław Nejbaum, „Problem socjalistycznej kultury”, „Colloquia Communia”, 1984, nr 3-4/14-15/), to jest możliwość wspólnych dysput nad tym problemem. Sądźmy zresztą, że uczciwa rozmowa staje się po prostu obowiązkiem nas wszystkich. Trzeba zatem stwarzać miejsca zaiszyczne, by mogli się w nich skupiać ludzie doceniający **MEDIACYJNĄ** wartość kultury. Periodyki zajmujące się kulturą mogą tu spełnić kapitalną rolę pod jednym wszak warunkiem: trzeba wywalczyć sobie pozycję (...), aby mieć możliwość występowania jako pośrednik między społeczeństwem a władzą.

Na tym tle szczególnego znaczenia nabiera jubileuszowe wydanie „Twórczości” (1985, nr 8), jest to bowiem jedno z tych nielicznych miejsc, w których docenia się **CIĄGŁOŚĆ** polskiej kultury. Oczywiście nie ma miejsc całkowicie zaiszycznych. Lektura wykazu autorów drukowanych w „Twórczości” w latach 1945-1985 (opracował Wiesław Szczepanek) jest powtórką z naszej najnowszej historii – dla jednych smutną, dla innych pocieszającą, zależnie od przyjętego punktu widze-

nia. Ci pierwsi zwrócą przede wszystkim uwagę na lata, w których brak jest nazwisk pewnych wybitnych twórców, ci drudzy wskazywać będą na ich powroty. Nie miejsce tu na ocenę dorobku tego miesięcznika, nie sposób jednak nie zwrócić uwagi na trwałość pisma. Samo abstrakcyjne „trwanie” nie jest jeszcze wartością; staje się nią dopiero wtedy, gdy utrzymywanie jakiejś pozytywnej placówki nie jest związane ze zbyt wygórowaną ceną, jaką trzeba za to płacić. Są to sprawy delikatne, trudne do jednoznacznej oceny. Zdarza się, że deklarowana głośno chęć „obrony substancji narodowej” jest zaledwie przykrywką dla prywaty i oportunistu, ale nie wolno nikomu pochopnie rzucać kamieniem... Stosunek znacznej części inteligencji twórczej do miesięcznika prowadzonego przez Jerzego Lisowskiego zadaje kłam tym, którzy podejrzanie często szermują pomówieniami typu: „brak instynktu państwowego”, „lekceważenie mas”, „wyprowadzanie kultury z kraju”. Środowisko „Twórczości” (podobnie jak grono związane z „Dialogiem” Konstantego Pużyny), to ludzie, którzy trwanie łączą nierozdzielnie z obroną wyznawanych przez siebie wartości. Można się z nimi nie zgadzać w szczegółach, ale trzeba docenić ich zdolność myślenia o kulturze w dłuższej, niż tylko doraźna, perspektywie. „Twórczość” i „Dialog” to miejsca, które powinno się chronić, albowiem wyrastają nam one niepostrzeżenie na żywe zabytki kultury. Podobnie dzieje się z wrocławską „Odrą” – najlepiej bodaj redagowanym u nas miesięcznikiem. Wszystkim – dosłownie! – powinno zależeć na istnieniu „strefy buforowej”, swego rodzaju „ziemi nieczyj”: i społeczeństwu, i Władzy,

i Kościołowi, i – na koniec – środowiskom twórczym. Sytuacja tak się ułożyła, że ważne stało się nie tylko to, co się samemu robi, ale i to, jak ta praca jest wykorzystywana. Ludzie czynni w sferze kultury zaczęli zwracać uwagę na kontekst, w jakim funkcjonują. I zjawisko to jest czymś absolutnie nowym w porównaniu np. z ubiegłą dekadą. [— — —] [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)]. I nie da się tego fenomenu objaśnić – co chciałby uczynić Jan Kurowicki – wpływem drobnomieszczaństwa na świadomość społeczną. Podjęcie walki z zarazą drobnomieszczaństwa, według tego autora, musi oznaczać przeformułowanie na język dzisiejszy programu socjalistycznej rewolucji kulturalnej. Bo przecież co innego dzisiaj oznacza intelektualista czy artysta „starego typu”. Wszak to nie wytwór międzywojnia, ale nasz chów rodzimy, „ludowy”. To często dzisiaj „niezależny”, który zęby zjadł na działaniu ideologicznym, najpierw w szeregach partii, potem w kruchcie czy podczas brylowania w naszych salonach kulturalnych. To człowiek o ogromnym doświadczeniu i wiedzy, sceptyczny i sceptycyzmem zarażający. Równocześnie – ktoś, kogo bezpośrednio wyrażane poglądy społeczne są na poziomie drobnomieszczańskiej agitki lub płytkiego antykomunizmu. Ktoś – kogo hańbi występowanie w telewizji, ale zaszczyca – na ambonie kościelnej („Kwestia lewicy intelektualnej” /cz. II/, „Kultura”, 1985, nr 26 z 27 XI). Autor powiada dalej, że część tych strasznych drobnomieszczań jest do pozyskania przez lewicę; sugeruje też, że wie, w jaki sposób to osiągnąć. Trzeba, po prostu, konsekwentnie

odrabiać to, co tak fatalnie zaniedbano kiedyś. Posłuchajmy: *Jest przy tym ważne, iż na nowym, zaczynającym się w 1955 roku etapie została zaniedbana zarówno partyjna kontrola, jak i aktywna polityka, nie tylko w sferze życia umysłowo-kulturalnego, ale również w dziedzinie kształtowania relacji, skali preferencji podmiotów tego życia, co robiono ze znakomitym skutkiem w latach czterdziestych. A jest to sfera dla polityki kluczowa. Gdy się ją puści na żywioł – nie ma co marzyć nie tylko o „rządzie dusz”, ale i o zrozumieniu czy partnerstwie intelektualistów czy artystów.*

Jasne? Idźmy dalej.

Taki stan rzeczy powoduje takie określone konsekwencje i dla samej partii. Wszak jej aktywiści i funkcjonariusze, zanim stają się sobą, uczą się gdzieś, dowiadują się, co warto cogdyś obejrzeć, co zaś jest godne pogardy. W sytuacji zepchnięcia marksizmu na margines życia kulturalnego – przyszły działacz czy pracownik aparatu tylko własnym wysiłkiem lub w obrębie partii może ukształtować swój światopogląd jako komunistyczny. Gdy bowiem autorytety pochodzą skądinąd – jest on przygotowany nawet do działania, lecz nie jako komunista. Wtórny więc skutkiem braku programu komunistycznej polityki kulturalnej, konsekwentnie wcielanej w życie, musi być dezideologizacja partii („Kwestia lewicy intelektualnej” /cz. I/, „Kultura”, 1985, nr 25 z 20 XI).

[— — —] [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)].

mgm

 muzyka

Dawna i nowa muzyka

Od dziesiątków lat w pięknym zamku renesansowym w Baranowie koło Sandomierza odbywa się wartościowa impreza muzyczna łącząca elementy festiwalu i sympozjum. W drugiej połowie lat siedemdziesiątych, kierowana przez Mieczysława Tomaszewskiego, gromadziła na początku września czołówkę polskich kompozytorów, muzykologów i muzyków a także wybitnych przedstawicieli innych sztuk – w czasie spotkań poświęconych związkowi muzyki z innymi dziedzinami kultury. Obecnie spotykają się w baranowskim pałacu czołowe postaci młodej muzyki polskiej, dlatego warto na łamach naszego pisma poświęcić trochę uwagi „Wrześniowi Muzycznemu w Baranowie”, jak brzmi teraz oficjalna nazwa wspomnianej imprezy.

Głównym tematem w tym roku była symfonia klasyczna i romantyczna. Wykłady wygłosił Maciej Negrey, a analizy kilku wielkich utworów tego gatunku – od Haydna do Brucknera – przedstawiły zespoły studentów z kilku Akademii Muzycznych i uniwersytetów. Ale przede wszystkim, w tym nurcie festiwalu, cenna była seria sześciu odczytów Bohdana Pocięja o filozofii formy symfonicznej. Świetny pisarz muzyczny odsłonił istotę symfonizmu pokazując wątki literackie, metafizyczne i religijne. Wystąpili także młodzi krytycy muzyczni: Andrzej Chłopecki, Regina Chłopicka, Krzysztof Droba, Małgo-

rzata Gąsiorowska, Wiesław Lisecki. Odczytano tekst Litwinki, Mildy Kazakeviciene.

Wzruszające było spotkanie z państwem Wandą i Kiejstutem Bacewiczami, rodzeństwem kompozytorów Grażyny i Vytautasa (Baceviciusa). W czasie jednego z koncertów odbyło się prawykonanie II kwartetu smyczkowego litewskiego emigranta. Ważna a chyba niedoceniana problematyka polsko-litewskich związków rozważana była na płaszczyźnie kultury muzycznej; fakt ten szczególnie godny jest podkreślenia w 600-lecie początków unii Polski i Litwy.

Wieczory ludzkie muzyki oddawali gościnnie literaturze. Krzysztof Dybiak wygłosił cykl wykładów na temat etosu polskiej literatury, omawiając książkę przekazaną do druku w wydawnictwie Znak. Po odczytach toczyły się ożywione dyskusje, w których m.in. brała udział Helena Zaworska z redakcji „Twórczości”. Serię recitali aktorskich pt. „Pomniki naszej mowy” zaprezentowała Krystyna Jackowska-Pociejowa.

Najważniejszą częścią „Września Muzycznego” były spotkania z kompozytorami. Młodzi organizatorzy (kierownik programowy Krzysztof Droba i kierownik organizacyjny Barbara Witko) zaprosili do uczestnictwa również twórców średniego pokolenia: Krystynę Moszumańską-Nazarową, Zbigniewa Bujarskiego, Krzysztofa Pendereckiego, Witolda Szalonia. Niezwykle wrażenie na uczestnikach wywarło spotkanie z Pendereckim. Znany kompozytor był 11 września w Baranowie wyjątkowo rozmowny, dlatego konwersatorium przeciągnęło się do późnych godzin nocnych. Twórca „Pasji wg św. Łuka-

sza" odpowiadał szczerze i obszernie na wszystkie pytania. Studenci, nie przestraszeni sławą artysty, pytali dociekliwie i bez dyplomatycznych wybiegów. Dzięki temu dowiedzieliśmy się sporo o jego warsztacie twórczym, poglądach na sztukę i sprawy ogólne. Jednakże centralnym wydarzeniem była prezentacja, dokonana przez samego kompozytora, jego ostatniego wielkiego dzieła „Requiem polskie”, którego części dedykowane są osobom szczególnie bliskim Polakom. Tak więc „Dies irae” poświęcił Penderecki Uczestnikom powstania warszawskiego, „Recordare” Ojcu Maksymilianowi Kolbie, „Agnus Dei” Prymasowi Wyszyńskiemu, „Lacrimosa” Robotnikom poległym w grudniu 1970, „Libera me Domine” – Ofiarom Katynia. „Requiem polskie” to niewątpliwie jedno z największych dzieł sztuki polskiej w ostatnim dziesięcioleciu.

Zebraniom seminaryjnym i odczytom towarzyszyły koncerty. Wystąpiła Orkiestra Symfoniczna Tarnobrzkiego Towarzystwa Muzycznego (dyrygował Błażej Rosołowski) i studencka orkiestra kameralna „Collegium Cracoviense” pod dyрекcją Pawła Przytockiego. Znakomicie zaprezentował się Kwartet Śląski i soliści: Aldona Dwarionaitė, Maria Szwajger-Kuśakowska, Aureli Błaszczok, Piotr Moszyński.

Warto wspomnieć, że mecenat nad imprezą sprawuje Tarnobrzkie Towarzystwo Muzyczne i „Siarkopol”. Przykład to godny naśladowania, jak można pożytecznie wykorzystać fundusze przeznaczone na oświatę i kulturę.

Ogólnie trzeba stwierdzić, iż w krytyce i teorii muzyki nabierają mocy

tendencje hermeneutyczne. Zagadnienie symfonii jest ciągle aktualne w twórczości współczesnych kompozytorów, chociaż nie wszyscy piszą utwory tego gatunku, który cechuje: pełnia, skończoność, pewna monumentalność, epickość. Polska muzyka nie miała wielkich tradycji symfoniki, dlatego szczególnie cieszy współczesny obfity i wspaniały dorobek, mało mający równych w świecie. W minionym ćwierćwieczu symfonie skomponowali przecież tacy luminarze muzyki, jak Lutosławski, Panufnik, Górecki, Penderecki, a w młodym pokoleniu Lason.

Krzysztof Dybciak



Gra w nie-grę

Teatr im. J. Słowackiego w Krakowie: „Kwartet na czterech aktorów” Bogusława Schaeffera. **Reżyseria:** Mikołaj Grabowski. **Choreografia:** Jerzy Maria Birczyński. **Występują:** Jacek Chmielnik, Jan Peszek, Bogdan Słomiński i Andrzej Wichrowski. **Premiera:** wrzesień 1982.

Spektakl ten, jak wynika z metryczki, ma już trzy lata z okładem scenicznego życia. Jeśli przypominam go w miejscu przeznaczonym do opisywania raczej bieżących premier, czynię to nie tylko dlatego, że starszek ma się nad wyraz dobrze i za-

pewne przetrzyma niejedno przedsięwzięcie, nawet znacznie później odeń poczęte. Powodów jest więcej. Po pierwsze: „Kwartet” stanowi, moim zdaniem, pewien niezwykle istotny etap we współczesnych doświadczeniach naszego teatru profesjonalnego. Po drugie: jest nową (z zastrzeżeniem, że nadal mówimy o scenie tzw. zawodowej) propozycją aktorską, co znowuż nabiera znaczenia w obliczu rosnącej jakby ostatnio roli aktora w polskim teatrze. Po trzecie: jest spektaklem doskonałym. Po czwarte wreszcie: kilkakrotnie przy różnych okazjach powoływałem się nań w mowie i druku, jestem więc winien nie tylko sobie opisanie go, jakim jest, czy też raczej – jakim go zobaczyłem i pojąłem. A widziałem go kilka razy; ostatnio właśnie teraz, trzy lata po premierze.

Gwoli dokumentacji należałoby powiedzieć, że jego wersja prapremierowa została zrealizowana w Łodzi, w roku 1979, po części w tym samym składzie, również aktorskim. W Teatrze Słowackiego, niegdysiejszej świątyni nowoczesności, a przez wiele lat symbolicznej wręcz ostoji kiepskiego akademizmu, obecność „Kwartetu” nabrała nowych znaczeń. Uśmiercony prawie Duch Narodowej Sceny otworzył oko, podniósł rękę i zgiąwszy palce pokazał figę zarówno własnym dręczycielom jak i niedowiarkom wątpiącym, czy duch się jeszcze w Duchu kołacza. Figa, jako gest rubaszny, oznaczała i to, że Duch bynajmniej nie zamierzał wrócić do starej i dostojnej formy. „Kwartet” okazał się propozycją na nieco inny rachunek, niż nakazywałyby to względy konwencji lub przyzwyczajeni tak zespołu, jak publiczności.

Przed wszystkim tekst nie jest „sztuką teatralną”. Aktorzy nie odgrywają żadnych „ról”. Muzyka nie jest „ilustracją”, a jeśli nią bywa, to jej wyzywająca ilustracyjność świadczy o dodatkowych zadaniach, jakie przed nią postawiono. Nie istnieje fabuła, wedle której miałyby się rozwijać jakakolwiek „akcja” mająca swój logiczny początek czy koniec. Zaczem początek i zakończenie spektaklu są czysto umowne; poszczególne elementy składowe można by ujmować czy dodawać niczym klocki w nieskończonej grze.

Schaeffer jest kompozytorem, który od dawna bada wytrzymałość pojęć takich, jak „utwór muzyczny”, „dramat teatralny”, „tekst literacki”, „tworzenie” i „odtworzenie”. Nie interesują go style i konwencje, ale to, co się dzieje z człowiekiem-autorem i produktem jego artystycznych zamierzeń, jeśli konwencję się opuszcza. Ważny jest ów czas niedokonany. Nie idzie bowiem o to, by znaleźć się poza konwencją; już Gombrowicz odkrył, że anty-forma jest też formą. Schaeffera interesuje moment, kiedy konwencja przestaje być bronią i wiarą, a przemienia się w pustą skorupę gestu; kiedy artysta, dostrzegając własną śmieszność w skorupie, próbuje się z niej wydostać na jakieś zewnątrz; i wreszcie: co też owo „zewnątrz” wówczas znaczy, czym jest – dla artysty i dla odbiorcy.

Nie dziwota, że najlepszy teren do szukania odpowiedzi znalazł w teatrze, gdzie gra form, poszukiwanie sztuczności w celu uzyskania naturalności, wiarygodność przez udawanie i tym podobne pozorne paradoksy należą po prostu do zasad fundamentalnych. Charakter poszukiwań na

granicy forma-nie-forma nadała muzyka, ta najbardziej abstrakcyjna ze sztuk, a jednocześnie podległa najostrożniejszemu zobowiązaniom wobec własnych konwencji, choćby tych zastygłych w partyturach.

„Kwartet” oznacza zarówno czwórkę ludzi jak utwór muzyczny. Czterech aktorów, ubranych w jednakowe czarne fraki, ma do dyspozycji cztery krzesła i cztery metalowe pulpity na nuty. Nut nie ma. Nie będzie też żadnego koncertu. Prawdopodobne rytmy i dźwięki muzycznego kwartetu zostaną przetworzone na słowa i gesty aktorów. Ale nie jest to udawanie muzyki w tym sensie, w jakim pantomima poprzez gest udaje mowę. Przedmiotem „gry” kwartetu aktorów są zarówno dźwięki czysto wokalne jak i najbardziej naturalna mowa; zarówno sztuczny, „abstrakcyjny” gest (np. budowanie różnokształtnych piramid z własnych ciał) jak zachowanie graniczące z wyjściem poza „role”, w świat widowni. Jednakże fakt, iż w pewnym momencie aktorzy rzeczywiście wchodzi w publiczność, nie ma nic wspólnego z typowym właśnie, więc obcym filozofii Schaeffera, naruszaniem umownych praw publiczności, jak się to wielokrotnie zdarzało, zwłaszcza podczas niektórych spektakli teatru otwartego lat 60. i 70. Widownia „Kwartetu” nie czuje się ani zagrożona, ani prowokowana, ani wreszcie zmuszana do gestów solidarnościowych z aktorami; jej udział w akcji scenicznej staje się tak samo naturalny jak dłubanie przez aktora palcem w dziurze wykładziny pokrywającej deski sceny czy głośne rozwiązywanie przez innego aktora krzyżówki.

Wszystko to – w skróconym opisie

– wygląda albo pretensjonalnie (po tylu doświadczeniach awangardy XX wieku), albo wręcz głupawo. Ale ostrożnie z pochopnymi wnioskami. Bohaterem „Kwartetu” jest nie tyle forma artystyczna, rzeczywisty przedmiot tysiąca współczesnych eksperymentów, jałowych zazwyczaj i nudnych, ile wiarygodność aktora, który mając poczucie śmiertelności, śmieszności czy tylko nieskuteczności własnej formy nie przestaje być realnym nosicielem formy najbardziej kłopotliwej, jaką jest on sam, jego naturalne ciało, naturalny głos i ruch. Zaś wariactwo teatru polega i na tym jeszcze – co wie każdy, kto raz wszedł na scenę – że naturalna naturalność może być niecznośnym kiczem, drażniącą nieudolnością i najdotkliwszą sztucznością.

„Kwartet” jest więc wyzwaniem rzuconym przez Schaeffera, Grabowskiego i aktorów kilku domniemaniom jednocześnie. Temu po pierwsze, iż nie da się bronić tradycji poprzez jej obalanie. Otóż przez całą godzinę aktorzy zachowują się tak, że nie można mieć najmniejszych złudzeń co do reguł tej gry, skrajnie odległych od potocznego rozumienia „przedstawienia teatralnego”. A przecież cały czas nikt nie ma wątpliwości, że odbywa się normalny spektakl, w tradycyjnym teatrze, z szatnią, biletami, fotelami, ukłonami aktorów itp.

Po drugie, że możliwe jest dopracowanie się w tradycyjnym teatrze takiego stężenia (aktorskiej) sztuczności, że przekształca się w absolutną (dla widzów) naturalność, natomiast naturalność (aktorska) służy do wytworzenia szczególnie „artystycznych” (z punktu widzenia publiczności) elementów widowiska. Wedle tej zasady

widz odbiera aktora opowiadającego jakieś zdarzenie na treningu wioślarskim niemal w kategoriach prywatności, zaś – odwrotnie – czysto warsztatową demonstrację umiejętności robienia min i grymasów (np. w scenie czytania instrukcji dla lektorów telewizyjnych) skłonny jest traktować jako szczególnie przejaw „sztuki”.

To ciągłe umykanie z gry w nie-gre, z „teatru” do „życia” i z powrotem, wyzwała przy tym nową jakość: specyficzny rytm spektaklu, swoiste pulsowanie, udzielające się nie tylko poprzez zmianę nastrojów, ale i przemiany charakteru scenicznej egzystencji.

Pytanie: co z tego wynika. Dla jednych – godzina dobrej rozrywki, bo „Kwartet” przy okazji jest po prostu zabawny. Dla innych – poczucie obcowania z Odważnym (dreszczyk podniecenia) Czynem Artysty (dreszczyk satysfakcji) Proponujemy Nowe (dreszczyk wtajemniczenia). Jeszcze dla innych – fascynacja samą materią przedsięwzięcia, gdzie treścią staje się forma właśnie.

Prawdę mówiąc, te igraszki z konwencjami, to szokowanie „zwykłością” aktora na scenie i umiejętnością transformacji tej zwykłości w estetyczny cudzysłów wydaje się dziś waloorem nieco już zwietrzałym, choć nadal wywołującym entuzjazm publiczności. Jest to spektakl z pogranicza dwóch światów, gdzie odpowiedzialność za oba znajduje się w stanie zawieszenia: już niezbyt obowiązuje wobec jednego, a jeszcze nie nabrała wiary w drugi. Duch destrukcji i deintegracji wciąż jeszcze góruje nad próbą zbudowania trwalszych wartości. Ale dla dzisiejszego polskiego

teatru, gdyby zechciał wyciągnąć z doświadczeń „Kwartetu” jakiegolwiek poważne wnioski, mogłaby to być lekcja nieprzepracowana. Przede wszystkim dla aktorów rzecz jasna, tych wciąż potencjalnych świadków epoki. „Kwartet” proponuje im uczciwe spojrzenie najpierw w lustro. W czasach chaosu i rozpadu, żeby nie rozlecieć się razem ze wszystkim i wszystkimi, trzeba od czegoś zacząć. Najlepiej od siebie.

Tadeusz Nyczek



Wątki alternatywa

Coś się święci. W polskim kinie pojawia się nurt redukcjonizmu cywilizacyjnego. Toruje sobie drogę świadomość, że nie ma co liczyć na technologiczne równanie się z Zachodem. Nasza droga może prowadzić albo donikąd, albo w głąb człowieka i przeżywania świata. „Kobieta z prowincji” Andrzeja Barańskiego – proste życie według podstawowych zasad moralnych; „Zabicie ciotki” Grzegorza Królikiewicza – nastrój zbiorowej frustracji przeniesiony do pokoju z kuchnią; a przede wszystkim najskromniejsze filmy Andrzeja Kondratiuka: „Pełnia”, „Gwiezdny pył”, „Cztery pory roku” mówią o elementarnych związkach między ludźmi, które są osnową wszelkich wątków kultury.

Wspomniane filmy świadczą o chęci wycofania się z życia publicznego w przekonaniu, że zostało ono opuszczone przez realne treści, a stało się domeną pustych form i symboli, choćby najdroższych naszemu sercu. Przez te skromne duchem (Barański), myślą (Królikiewicz), kulturą (Kondratiuk) filmy przemawia nagła potrzeba autentyzmu, nawet gdyby miało się prowadzić życie na poziomie owadzin. Największe szanse przetrwania mają karaluchy, co natychmiast przypomina „Obi, oba, Koniec cywilizacji” Piotra Szulkina. To nie podszywająca się pod Zachód bladeńska „Seksmisja” wyznacza nam perspektywę, lecz koszmary Szulkina i parciały świat Kondratiuka. Najpierw ujrzymy „koniec cywilizacji” a potem – „gwiazdny pył”.

Kondratiuk tworzy na nowo świat po katastrofie, gdzie życie kiełkuje na ruinach. Nie interesuje go państwo, władza, wysięg cywilizacyjny. Wartości te chyba uważa za pozory, które przesłaniają prawdziwy byt człowieka, czyli życie w jedności z bliskimi i naturą. Oto Dziad w „Gwiazdny pył” składa własnoręcznie elektrownię z jakichś drutów i kólek, buduje nadajnik po to, żeby Baba wysłała modlitwę do nieba. Przecież to nic innego jak wymarzona w utopiach jedność kultury i techniki, ducha i materii, jakby naszą przyszłością było nowe średniowiecze plus elektryfikacja.

„Gwiazdny pył” był filmem sentymentalnym, próbującym wytworzyć klimat kresowej sielanki, składał hold korzeniom rodziny Kondratiuków. Natomiast „Cztery pory roku” mają współczesną rzeczowość. Religię wyparła bioenergoterapia. Zamiast spo-

żywania darów Bożych dąży się do optymalizacji konsumpcji mikroelementów. Zamiast wiedzy o miejscach świętych ufa się w regeneracyjne właściwości kształtu piramidy. Zamiast mistycyzmu prowokuje się samowzbudne funkcje mózgu w urządzeniu odcinającym dopływ wszelkich bodźców. Jedyny sposób na nieśmiertelność to przekaz kodu genetycznego, stwierdza ze smutkiem bohater i autor w jednej osobie – Andrzej Kondratiuk.

Film ten należy do wąskiego, niemal u nas nie istniejącego, nurtu alternatywnej cywilizacji postindustrialnej. Credo autora można ująć w trzy zasady: „małe jest piękne”, „przyrodzone jest dobre”, „żywe jest mądre”. Film powstał za własne, więc małe pieniądze autora, który w rolach obsadził rodzinę: ojca, matkę, brata, żonę i opowiedział o swym życiu na wsi w domu zbudowanym własnymi rękami, domu, w którym umiera jego własny ojciec, a on sam, Andrzej Kondratiuk, boi się starości. Powstał dokument bez żadnego ornamentu, niemal laboratoryjna fotografia surowej tkanki życia w jedności z naturą. My tu w miastach nie wemy, że jesteśmy skazani co najmniej na brak autentyczności, jeśli nie zagładę; czepiamy się zużytych form, gdy tam, w lesie, powoli rośnie NOWE.

Bez względu (jeśli szczerą) postawą Kondratiuka podoba mi się; zmusza do namysłu, co z naszej kultury jest zdolne do życia, a co się staje wyschłą lupiną. Jednak z tej próby udaje się ocalić wcale nie tak mało tradycyjnych wartości, a to z powodu ubóstwa propozycji myślowej, jaką ten film niesie. „Cztery pory roku” nie są manifestem, lecz ledwie skromnym,

za skromnym dokumentem. Prawie nie wiadomo o życiu duchowym tej sielskiej rodziny. Bieda umysłowa Dziada i Baby z „Gwiezdnego pyłu”, dająca z trudem się objaśnić niską pozycją socjalną obojga, ta bieda zadziwia, gdy ma się do czynienia z przedstawicielami elity kulturalnej kraju, a wiadomo skądinąd, że Iga Cembrzyńska ma za sobą studia filozoficzne.

Mam nadzieję, że życie wewnętrzne rodziny Kondratiuków jest znacznie bogatsze, niż można wnosić z filmu, a nie udało się pokazać z powodu przesadnej ascezy środków. Nieruchoma kamera, naturalne, a często za

skąpe oświetlenie, jedna jedyna zawodowa aktorka w otoczeniu amatorów – to jednak za mało, by wyrazić życie duszy. Czy naprawdę nie ma w nim miejsca na żadną transcendencję? Ta „kołyska” służąca samowzbudnej pracy mózgu (jakby nawiązanie do przeżyć mistycznych) może się okazać złączem z zaświatami.

Przypuszczam, że Kondratiukowie nie nudzą się sobą i swoim domostwem. Dlatego bardzo proszę, żeby przy następnej okazji pokazali, czym może być kultura tej ich cywilizacji alternatywnej.

Krzysztof Kłopotowski